

REALIZM I ANALIZA

Jerzy Tupikowski CMF

REALIZM I ANALIZA

Zarys metafizycznego rozumienia świata rzeczy i osób

Kraków 2018

© Jerzy Tupikowski CMF

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB – Katolicki Uniwersytet Lubelski

o. dr hab. Kazimierz R. Wilk OSPPE – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Projekt okładki

Wiesław Dziejczak

ISBN 978-83-7580-601-4

Wydawnictwo Salvator

ul. św. Jacka 16; 30-364 Kraków

SPIS TREŚCI

WYKAZ WYBRANYCH SKRÓTÓW	7
WSTĘP	9
Rozdział pierwszy	
ANALOGICZNY SPOSÓB ISTNIENIA I POZNANIA ŚWIATA	11
1. <i>Ontyczny zasięg analogii</i>	11
2. Świat – ontyczne i poznawcze pole racjonalności	24
3. Naturalne możliwości i ograniczenia ludzkiego poznania	34
Rozdział drugi	
REALIZM I JEGO RACJONALNOŚĆ	41
1. Operatywność pierwszych zasad bytu i poznania	42
2. Pluralizm jako osnowa architektury świata	58
3. Racje zrozumiałości świata	65
Rozdział trzeci	
ISTNIENIE I TREŚĆ BYTU	81
1. Operatywność sądów egzystencjalnych	82
2. Nośność sądów orzecznikowych	94
3. Afirmacja istnienia podstawą realizmu	110
Rozdział czwarty	
ARCHITEKTURA ŚWIATA W ODSŁONIE TRANSCENDENTALIÓW ...	131
1. Afirmacja i treść transcendentálnych odsłon bytu	133
2. Transcendentalia a sądy egzystencjalne	151
3. Maksymalizm metafizyki w odsłonie transcendentálników	160
ZAKOŃCZENIE	175
BIBLIOGRAFIA	177
INDEKS OSOBOWY	181
INDEKS RZECZOWY	183
SUMMARY	187

WYKAZ WYBRANYCH SKRÓTÓW

AE	– analogia epistemiczna
AO	– analogia ontyczna
F_{PC}	– funkcja przyczyny celowej
F^{PF}	– funkcja przyczyny formalnej
F_{PM}	– funkcja przyczyny materialnej
F_{PS}	– funkcja przyczyny sprawczej
F_{PW}	– funkcja przyczyny wzorczej
In Anal. post.	– św. Tomasz z Akwinu, <i>Commentarium in Analytica posteriora</i> , [w:] <i>Opera omnia</i> , ed. Leonis XIII, t. 1-48, Romae 1882-1948.
In Met.	– św. Tomasz z Akwinu, <i>Commentarium in Metaphysicam Aristotelis</i> , j.w.
Pot.	– św. Tomasz z Akwinu, <i>Quaestiones disputatae de potentia</i> , j.w.
SCG	– św. Tomasz z Akwinu, <i>Summa contra gentiles</i> , j.w.
SE	– sąd egzystencjalny
SP	– sąd predykatywny
S_{Th}	– św. Tomasz z Akwinu, j.w.
TN	– teologia naturalna
Verit.	– św. Tomasz z Akwinu, <i>Quaestiones disputatae de veritate</i> , j.w.
ZN	– zasada niesprzeczności
ZP	– zasada przyczynowości
ZRB	– zasada racji bytu
ZRD	– zasada racji dostatecznej
ZTB	– zasada tożsamości bytu
ZWŚ	– zasada wyłączonego środka

WSTĘP

Dany w ludzkich aktach poznawczych świat – ontyczna kompozycja osób i rzeczy w najgłębszej swej strukturze jest pytajny. Pytajny, to znaczy w naturalny sposób nieustannie pobudza on człowieka do formułowania wciąż nowych aporii. Najbardziej podstawowym pytaniem, jakie on swoją racjonalną – aporematyczną właśnie architekturą generuje i jednocześnie pytaniem, które rodzi całą paletę pozostałych, szczególnie znaczących pytań, przybiera postać wyjaśniającego pytania – *dłaczego?* Wachlarz pozostałych aporii fundowanych przez kwestie wobec niego wtórne stanowią wielorakie jego konkretyzacje i uściślenie. Pytanie *dłaczego?* jest więc *sui generis* synonimem całego racjonalnego, filozoficznego, a więc na wskroś mądrościowego poznania.

W świetle tych uwag trzeba też zaznaczyć, iż poznanie rzeczywistości, a zatem poznanie wszelkich stanów rzeczy na jej obraz się składających, czyli świata takiego, jakim on faktycznie w swej bytowości jest, a więc same wielorakie akty poznania, wiążą z nim poznającego go człowieka, co też pozwala mu dostrzegać nieodmierne, organizujące i porządkujące go prawa. Słowem, poznanie to umożliwia stopniowe, ze swej natury (jedynie) aspektywne odkrywanie i wyjaśnianie całej *mapy* bytu w jego naturalnej racjonalności. Tak zatem, pierwszoplanowo to sama rzeczywistość, czyli to, co w jakikolwiek sposób istnieje – byt jako byt – jest gruntem całej jej wewnętrznej racjonalności, jak również sam zanurzony w nią człowiek jako podmiot poznający – podmiot, który afirmuje i stara się uzasadnić otaczający go świat, innych ludzi, jak i samego siebie.

A zatem, cała kompozycja bytu odsłania się w jej naturalnej, ontycznej oczywistości, a więc jako struktura realnie istniejąca i tym samym jako fundament wszelkich własności z nim zamiennych, to znaczy transcendentaliów. Rzeczywistość odsłania się przed człowiekiem jako inteligibilna. Dlatego też, odczytywanie jej ontycznej wartości jest podstawą całej racjonalnej harmonii, która zasadniczo ujawnia się i komunikuje w pierwszych zasadach, tak samego bytu, jak i korespondujących z nim aktów poznania. Wspomniane prawa nie są jakimś epistemicznym *a priori*, zespołem poznawczych przed-założeń, ale są realną i dlatego też *czytelną* – pozwalającą się poznać treścią tego, co istnieje.

W tym miejscu warto zatem dokonać kilku wstępnych uwag, uzasadniających nakreśloną tutaj płaszczyznę problematyki. Otóż, przedmiot wyjaśnień metafizyki – wyjaśnień o charakterze maksymalistycznym i ostatecznościowym, a zatem pole istniejących realnie bytów, stanów rzeczy wieloaspektowo złożonych prezentuje się

jako przedmiot, który ze swej natury jest zborny. Jako taki, jest on całkowicie naturalnym gruntem, tak dla sformułowania, jak i wszelkich uniesprzeczeń metafizyki jako systemu, który – znowu – pojmowany realistycznie, ściśle jest powiązany z samym ujęciem bytu jako *czegoś*, co istnieje, a więc – konsekwentnie – jako *czegoś*, co jest właśnie systemowo inteligibilne. Trzeba więc stwierdzić, iż to sam byt w jego realizmie, byt jako *coś* infrastrukturalnie, ale też w zrelacjonowaniu międzybytowym zorganizowany (*usystematyzowany*), jest swego rodzaju systemem na mocy systematyzującego każdy jego przejaw aktu istnienia.

W związku z tym, można sformułować wstępną, roboczą tezę, że przedmiotowo-zborny, a zatem systemowy sposób istnienia świata ujmowanego w jego realizmie jest transcendentalem (powszechnym) i analogicznym (proporcjonalnym) sposobem bytowania. Natomiast w aspekcie poznawczym ów system odsłania się jako epistemiczna odpowiedź na rzeczywistość (byt), a więc na to wszystko, co systemowo właśnie – faktycznie oraz w sposób uporządkowany – istnieje. Dlatego też horyzont wspomnianych transcendentaliów, jako *dodatkowych* cech samego bytu, w sposób spontaniczny i naturalny wpisuje się w wielotorowy proces formowania się systemu metafizyki. W analogicznym też kontekście systemowości kompleksu analiz metafizyki należy reflektować systemowość teizmu, który się jawi jako maksymalistycznie rozumiane zwięźczenie całej realistycznej i rzeczowo uniesprzeczniającej zborności aktów ludzkiego, zawsze jednak tylko aspektowego, poznania. Oczywiście, dodajmy już teraz, że takie, koherentne ujęcie teizmu zakłada konieczną obowiązywalność teorii partycypacji bytu. Jest ona pośrednią, poznawczą drogą, która jest skoncentrowana na afirmacji i rozumieniu konieczności samego istnienia Boga, jak i Jego, z natury kreacjonistycznego, działania względem kosmosu. Teoria ta stanowi ostateczny i jednocześnie najogólniejszy sposób uzasadnień. Suponuje bowiem uniesprzeczniające *oddolnie* rozumienie samego świata w jego ontycznej inteligibilności.

Istotnym zatem celem podjętych tutaj metafizycznych analiz, analiz wpływających z samego charakteru sądów metafizyki, a więc chwytających bytowość w jej aspektach koniecznych, jak i transcendentálnych, jest poznanie prawdziwościowe. Prawdziwość poznania jest prymarnym, wewnętrznym celem metafizyki, która, będąc systemem opartym na sformułowanym i wyodrębnionym poznawczo rozumieniu bytu jako takiego, odsłania się jako teoria wyjaśniająca ostatecznie, a także uniesprzeczniająca ów uwyrażniony realistycznie przedmiot. Rzeczony tok wyjaśnień oraz uzasadnień nie jest tutaj traktowany jako splot intelektualnych operacji względem siebie odizolowanych. Ujęty pierwotnie ich właściwy przedmiot powoduje to, iż są one rzeczowo-ontycznie, jak i racjonalnie zintegrowane. Rozumienie kompleksu ujętych racjonalnie podstawowych zagadnień metafizyki, zawsze na bazie generalizującej teorii transcendentaliów, a więc – realistycznej wizji istnienia całej rzeczywistości, a w niej samej koncepcji bytu, wraz z rozumieniem specyfiki bytu osobowego, jak i ostatecznie koncepcji istnienia i natury Boga – wszystko to wskazuje na realistyczny i spójny kontekst odkrycia i uzasadnienia, co dokonuje się na płaszczyźnie ontycznej koherencji systemu metafizyki.

Rozdział I

ANALOGICZNY SPOSÓB ISTNIENIA I POZNANIA ŚWIATA

Nasze analizy rozpoczynamy od uwag poświęconych analogii¹ – analogii w porządku ontycznym, ale także analogii w porządku epistemicznym. Już teraz należy zauważyć, że niezastąpionym narzędziem pozwalającym wyartykułować spójną wizję świata jest właśnie analogia. Jak się wydaje, jest to instrumentarium poznawcze w pełni uzasadnione z uwagi na to, że na mocy swej obowiązywalności scala ona całą strukturę bytu, a więc układ ontycznego pluralizmu z jego ostateczną Racją, czyli z Bogiem, który – działając poprzez swój Intelpekt i Wolę – sprawia, że rzeczywistość jest nie tylko niesprzeczna w istnieniu, ale i w jej poznaniu. Ma zatem tutaj miejsce najgłębsza, bo transcendentálna analogia w obrębie całego kompleksu bytów; analogia, która ujmuje ich (proporcjonalne) zrelacjonowanie, co się dokonuje na podstawie ich realnego istnienia, co też znaczy, że w pewnym sensie *zmusza* poznający podmiot do wskazywania na konieczne, czyli właściwie uniesprzeczniające racje zewnętrzne. Analogicznie, odnosi się to do faktu realnego poznania, które zasadzając się na podłożu ontycznym, jest poznaniem adekwatnym – proporcjonalnym do samej struktury ontycznej [św. Tomasz z Akwinu, Pot.: q. 2, a. 2].

Wynika z tego, że analogia bytu oraz poznania stanowi konieczną, *sui generis* miarę pojmowania samej niekoniecznej w istnieniu rzeczywistości, jak i jej uniesprzeczeń transcendentnych, zwłaszcza ostatecznych. Bóg jednak – to należy tutaj podkreślić – nie jest właściwym *przedmiotem* analiz metafizyki; jest natomiast ostateczną i jedyną Racją całego porządku analogicznego – ontycznego oraz epistemicznego [zob. św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 2, a. 1-3].

1. Ontyczny zasięg analogii

Rozumienie bytu², zwłaszcza w odślonie epistemicznego realizmu, jako podstawa (zdroworozsądkowego) faktu pluralizmu świata – ontycznej niesprowadzalno-

¹ Analogia jest tutaj rozumiana jako *sui generis* podobieństwo; jako właściwy stosunek; odpowiedniość; zrelacjonowanie – proporcja [zob. J. Wojtysiak, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, [w:] *Stępień* 1995: 328].

² „Byt to wszystko to, co istnieje lub to wszystko, co istnieje jest bytem, czyli posiada treść ze sobą tożsamą, jest w sobie zdeterminowane i niepodzielone. W sensie jednak ścisłym pojęcie bytu jako bytu jest każdą treścią w sobie zdeterminowaną, ze sobą tożsamą, o ile ona współmiernie istnieje” [Krapiec IV: 79].

ści do siebie samych bytów i ich składowych, jest punktem wyjścia dla konieczności ujęć poznawczych transcendentalizujących, a więc – w tym wypadku – ujęć analogicznych. Już wstępnie należy uznać, że kwestia bytu w jego naturalnej – ontycznej {AO} i epistemicznej {AE} – analogiczności stoi u podstaw rozumienia jego samego, będącego właściwym przedmiotem metafizyki jako filozofii pierwszej³. Analogia zatem implikuje poprawne pojmowanie i wyjaśnianie tego, co (i jak) istnieje, przez to również stoi u podstaw metafizycznego – mądrościowego i maksymalistycznego – ujęcia całej struktury świata we wszystkich jego (bytowych i poznawczych) aspektach [Krapiec I: 251].

Jak z tego wstępnie wynika, analogia jawi się jako rodzaj poznania, które równocześnie jest –

- |1| poznaniem konkretnym,
- |2| i poznaniem generalizującym (ogólnobytowym – *powszechnym*).

Zaletą tego typu poznania jest fakt, iż w *opozycji* wobec ujęć poznawczych opartych na abstrakcji – z formalnego punktu widzenia, bardziej ścisłych, bardziej precyzyjnych i jednoznacznych – analogia gwarantuje (w miarę bezpośredni) poznawczy kontakt z tym, co istnieje – ze światem rzeczy i osób. Tak zatem, w tym wypadku chodzi głównie o potrzebę ujmowania proporcji i relacji transcendentalnych – ogólnobytowych, co sprawia, iż poznawanie samej analogii bytowej w analogicznym, to znaczy ujmującym korelaty (proporcje) poznaniu, nie jest ona poznaniem osadzonym w procesie abstrahowania, a więc *izolującym* chwytnie elementy, lecz ujmowaniem świata konkretystycznym, co dokonuje się na kanwie ujęć korelatów w ich (analogicznych właśnie) układach.

Analogia jest więc takim typem poznania, które się opiera na relacjach transcendentalnych, a zatem relacjach, które są –

- |1| realne,
- |2| konieczne
- |3| i konstytuujące samą bytowość tego, co istnieje,

z czego również wynika, że realistyczne ujęcie bytu „może być tylko analogicznie wspólne”, a więc odnoszące się do całej struktury świata w jego elementach istotnych, czyli –

- |1| w tym, że istnieje (aspekt bytu egzystencjalny) oraz
- |2| w tym, czym jest (aspekt bytu esencjalny) [Krapiec VII: 407-408; XIV: 201-202; XXI: 81. 146; XXII: 202. 213].

³ Metafizyka jest tutaj rozumiana jako „studium tego, co najbardziej fundamentalne w istnieniu, poznaniu i jego znakach, a nawet w wyjaśnianiu”. Tym samym jest ona wewnętrznie determinowana przez „specjalny jej przedmiot albo specyficzny jej sposób poznania” [Kamiński 1993: 44].

Z czysto metafizycznego punktu widzenia dodajmy tutaj, że konieczne relacje, o jakich tutaj jest mowa, zachodzą tak na płaszczyźnie substancjalnej, jak i akcydentalnej, z czego wynika, że nie konstytuują one czegoś w rodzaju *samodzielnej* bytowości. Są one bowiem zapodmiotowane w strukturze *całego* bytu i tym samym realizują się we właściwych proporcjach – relacjach właśnie, jako ujawniające się, czyli poznawczo *czytelne* w jego ontycznych aspektach konstytutywnych, tj. takich aspektach, które fundują bytowość bytu, jego metafizycznie rozpoznawaną i analizowaną ontyczność⁴.

Naturalnie, w sygnalizowanej tutaj relacyjności – |1| ontycznie i |2| epistemicznie – istotny jest tak sam *układ* – |A| egzystencjalny, jak i |B| esencjalna struktura bytu. Dzieje się tak, ponieważ rzeczona w tym kontekście transcendentalna analogia, jako fundamentalne podłoże uzasadnień metafizyki⁵, odnosi się zarówno do pojęcia bytu jako takiego, jak również do (analogicznie) – bytowo i poznawczo (jak wyżej – |1-2|) – zamiennych z treścią bytu jako bytu (jego) własności transcendentalnych⁶. Wszak wyłącznie ona daje uzasadnione podstawy dla procesu ich formułowania i rozumienia. Wyjaśniając dodajmy, iż zarówno w horyzoncie samej ludzkiej myśli (jak wyżej – |2|), ale również w porządku realnym (jak wyżej – |1|) – ten ostatni jest przez działanie intelektu swoiście *redagowany* – daje o sobie znać *de facto* tylko jeden rodzaj pojęć rdzennie analogicznych, niebędących, jak zaznaczono wyżej, owocem poznaczonego zabiegu abstrakcji, jakim są pojęcia transcendentalne, odzwierciedlające – powtórzmy – ontyczną oraz poznawczą nośność analogii transcendentalnej [Krąpiec I: 147nn. 233. 248].

M.A. Krąpiec w tym miejscu podkreśla to, iż poznanie metafizyczne ze swej natury koncentruje się przede wszystkim na realnych relacjach transcendentalnych,

⁴ A.B. Stępień podkreśla, że istniejący byt, to „zawsze coś” i dopowiada: „przedmiot istniejący musi być określony (tożsamy z sobą). Byt więc – podsumowuje tę wypowiedź – to zdeterminowana treść wraz z przyporządkowanym jej istnieniem” [Stępień 1999: 11].

⁵ M.A. Krąpiec zauważa tutaj i podkreśla aspekt fundamentalny dla realistycznego rozumienia metafizyki: „wyodrębniony byt jako byt, czyli byt jako istniejący, będąc przedmiotem metafizyki, czyni ją podstawową nauką o rzeczywistości, która analizuje i wyjaśnia rzeczywistość w aspekcie jej istnienia, czyli ze względu na to, że jest rzeczywistością” [Krąpiec XXII: 21].

⁶ Szczegółowa analiza i uzasadnienie pojęć transcendentalnych będzie przedmiotem wyjaśnień w dalszych częściach książki. Warto jednak w tym miejscu przywołać opinię S. Kamińskiego, który przypomina, iż wyjaśnianie w obrębie metafizyki dokonuje się zasadniczo w aspekcie realizmu bytu, to znaczy –

|1| „o ile konkretne treści w ogóle istnieją”,

następnie –

|2| „jak istnieją”

oraz –

|3| „dzięki czemu”,

jak również –

|4| po co tak istnieją”.

Oczywiście, wyjaśnia dalej, „istnienie samo w sobie nie jest pojęciowalne, ale sposoby istnienia przyporządkowane określonym istotom można ująć w (osobliwym zresztą) pojęciu” [Kamiński 1989: 186].

które się realizują w każdym ujawniającym się w poznaniu „bytowym przypadku”. To one stanowią grunt samej metafizyki⁷ jako filozofii pierwszej, jak i wpływającego z niej (metafizycznego) rozumienia wszystkiego, co w jakikolwiek sposób istnieje⁸. Ponadto, istotne jest także to, że i język metafizyki, będąc językiem „analogiczno-poznawczym”, samym swoim układem odślania *zwiększony* poziom „dostosowania się” w stosunku do konkretnego sposobu istnienia każdego bytu jako relacyjnie tożsamego. Tak więc, język analogiczny wydaje się tu bardziej adekwatny, niż obszar komunikatów języka jednoznaczno-abstrakcyjnego, którego naturalną funkcją jest ujmowanie niektórych tylko (wyabstrahowanych) od *całości* bytu właściwości [Krapiec XXII: 200-201].

Można w związku z tym wyprowadzić wniosek, że transcendentalne pojęcia bytu stanowią *tworzywo* całej analogicznej kompozycji świata, wskazując tym samym na ontyczną konieczność jego – z natury relacyjnego, uprzączynowania. Sprawa to, że głównie w polu obowiązywalności {ZRD} wszystkie te relacje prezentują zróżnicowane postaci, ponieważ w różnych ontycznych kontekstach odślaniają, bądź fakt bycia skutkiem (czegoś), a zatem są drogą uwyrażniania –

- [1] kauzalności sprawczej,
bądź
- [2] kauzalności wzorczej,
czy też
- [3] kauzalności celowej [Krapiec XIII: 233-234]⁹.

Można w związku z tym skonstatować, że zachodzi tutaj analogia (transcendentalna) proporcjonalności właściwej. Zasadza się ona bowiem na |A| „jedności proporcji” – stosunków powiązanych wzajemnie koniecznymi relacjami, jak również na |B| strukturze transcendentalnych relacji, które *mieszczą* w sobie przyczyny zewnętrzne, naturalnie w całym *spectrum* ich sprawstwa [Zdybicka 1972: 145].

Idąc dalej po linii tych ustaleń należy stwierdzić, że sam świat w realizmie jego istnienia oraz cała paleta transcendentalnych cech bytu odślaniają całą ontyczną *kompatybilność* z przyczynowaniem o charakterze zewnętrznym. Wszystkie bowiem transcendentalne *wymiary* tego, co jest-istnieje w danym, konkretnym (jednostkowym) bycie są partycypowane, a zatem są całkowicie korelacyjne w sto-

⁷ E. Gilson wyraża przekonanie, że metafizyka „oznacza naukę o tym, czym jest byt i o własnościach, które mu przysługują jako takiemu” [Gilson 1963: 69].

⁸ W opinii A.B. Stępnia, metafizyka jest taką „nauką filozoficzną, która bada byt jako byt, czyli to, co istnieje, ze względu na to, że istnieje, oraz poszukuje koniecznych i dostatecznych warunków i racji istnienia” [Stępień 1999: 290].

⁹ „Dzięki relacjom transcendentalnym pomiędzy wszystkimi bytami [...] – podkreśla M.A. Krapiec – istnieje związek realny; świat nie stanowi zbioru luźnie umieszczonych, niczym z sobą nie powiązanych bytów, lecz przeciwnie, jest względną jednością racjonalnie uporządkowaną, słowem – stanowi kosmos” [Krapiec VII: 283-284]

sunku do analogatu głównego. Ten zaś na mocy swojej własnej natury jest pra-przyczyną oraz źródłem partycypacji, co zasadniczo odnosi się do tego, co w bytowości bytu jest kluczowe, to znaczy do samego jądra rzeczywistości (struktury bytów), jakim jest akt (realnego – aktualnego) istnienia. Istnienie – przekonuje Akwinata – jest „doskonałością wszelkich doskonałości” [św. Tomasz z Akwinu, Pot. q. 7, a. 2].

Oczywiście, również pozostałe transcendentalne cechy bytu, zresztą z nim samym zamienne – byt-rzecz, byt-jedno, byt-odrębność, byt-prawda, byt-dobro, byt-piękno – są poznawczo *dosiężne* jedynie w zrelacjonowaniu wobec bytu. Ten natomiast ostatni odsłania konieczność ontycznego powiązania, tak jego istnienia, jak i wszystkich jego wsobnych doskonałości z analogatem głównym, co też oznacza, że wszystkie transcendentalne własności bytu przynależą, każdy we właściwym sobie ontycznym przejawie, do istoty każdego bytu, przez co orzekają o naturze każdej treści (rzeczy). Dodajmy raz jeszcze, iż fakt ich realizowania się w każdym bycie, naturalnie na mocy aktu jego (konkretnego) istnienia – istnienia konstytuującego jego bytowość, swoje ontyczne oparcie oraz poznawcze uzasadnienie odnajduje w sprawstwie przyczyn o charakterze zewnętrznym [Krapiec I: 230-231].

Należy w tym miejscu wyjaśnić, że na kanwie analizowanej tutaj transcendentalnej analogii bytu nie jest możliwa pełna, poznawcza determinacja danych w poznaniu konkretnych rzeczy. Nie jest to bowiem poznanie jednoznaczne, tak jak ma to miejsce w naukach formalnych (w logice formalnej, czy matematyce). Poznawczą wartością dodaną analogii jest jednak to, że gwarantuje ona ujęcie świata w najbardziej ogólnym i jednocześnie koniecznym ontycznym aspekcie, tzn. świata w jego analogiczności – bytowej i poznawczej proporcjonalności, odpowiedności jego składowych w ich wielorakich typach zrelacjonowania. Poznanie rzeczy X w odślonie właściwej metafizyce – ściśle bytowej, oznacza jej ujęcie, a więc swoistą kombinację jej ontycznej konkretności, a przez i zdeterminowania na mocy aktu istnienia. On bowiem nie jest czymś w rodzaju *dodatku* do istoty i proporcjonalnego względem niej istnienia jako aktu, który fundamentalnie organizuje realny jednostkowy byt. Ponadto, nie jest ono li tylko *uzupełnieniem* wobec natury. Stanowi natomiast o jedności bytu. Ten bowiem, będąc jednym, aczkolwiek ukonstytuowanym z różnych korelatów w różnorodnych relacjach, jest czymś analogicznie złożonym, a poprzez to zapewniającym konkretystyczne i zarazem analogiczne poznanie [św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 50, a. 5; q. 66, a. 1; Krapiec XXI: 82].

Oznacza to, że sama rzeczona tutaj analogia transcendentalna nie komunikuje bezpośrednio (gdyż nie jest typem poznania wprost – jednoznacznego) *skali* więzi transcendentalnych aspektów bytu z aktem jego istnienia. Oczywiście, z jednym szczególnym wyjątkiem, jakim jest Bóg jako Byt Konieczny, czyli taki, który swoją naturą *demonstruje* istnienie czyste. W Nim bowiem zachodzi absolutna, to znaczy nieuwarunkowana niczym konieczna tożsamość – ontyczna identyczność istnienia i natury, co prowadzi do wniosku, że jest On takim Bytem, którego istotą jest Jego (własne) Istnienie. Dodajmy w tym kontekście to, że dana w analogicznym pozna-

niu rzeczywistość jest układem analogicznych bytów, gdzie każdy z nich jest realnie istniejącym podmiotem. Niemniej jednak podmiotowość jako podmiotowość może przyjąć „intensyfikujące formy bytowania”, zwłaszcza w horyzoncie osobowym, a więc „dochodzącym do absolutnego utożsamienia podmiotowości i istnienia”, jak dzieje się to w tym jednym-jedynym *wypadku*, jakim jest Bóg. W każdym innym bytowym przypadku podmiot, jako „mniej lub bardziej złożony”, stanowi bytowość z uwagi na sam akt istnienia, który aktualizuje treść owego podmiotu [św. Tomasz z Akwinu, SCG II, 62; STh I, q. 7, a. 1; Krąpiec XI: 164-165; I: 230. 232-233].

Sieć przywołanych powyżej relacji odsłania się zatem jako *kompatybilna* z samą (ontyczną) strukturą bytu, a więc tego, co i w jakikolwiek sposób istnieje, co prowadzi do wniosku, że ten ostatni ze swojej natury (a zatem z faktu, że jest-istnieje oraz tego, że jest tym, czym jest – bytem właśnie) jest relatywny – istniejący i działający w polu bytowych relacji. Tak rozumiany, jest on mocą swojej ontycznej struktury, zrelacjonowany względem innych bytów, czyli innych ontycznych struktur w ich istnieniu i naturze. Analogicznie odnosi się to również do każdego jego bytowego elementu, bądź też aspektu jego ujmowania. Wydaje się to istotne tym bardziej, kiedy bierze się pod uwagę to, iż samo pojmowanie racjonalności bytu, uchwycenie jego istnienia i istoty, mieści się w poznawczym ujęciu istoty relacyjności wszystkiego, co istnieje; wszystkiego co tworzy ontyczną sieć świata. Warto dodać, że wspomniana relacja nie ma charakteru li tylko myślnego, konceptualnego. Jako taka, nie stanowi ona wyłącznie pewnego *obrazu* koniecznych powiązań, ponieważ sygnalizowana tutaj poznawcza „wizja” ukonkretnia się w realnym bycie. Oznacza to więc, że jest ona wyrazem konieczności bytowych relacji – konkretnych bytów, bądź też ich składowych. Przy czym, są one powiązane z pozostałymi bytami (i ich elementami) tak głęboko, że analiza i rozumienie istoty bytu ujmowanego jako *pierwszy* przedmiot poznania, poza ontyczną i epistemiczną współzależnością od bytu ujmowanego w następnych krokach wyjaśnień jest jawną kontradycją [Krąpiec VII: 408-409].

Można zatem wstępnie skonstatować, że rzeczywistość z całym jej ontycznym uposażeniem jest podłożem wszelkich ujęć analogicznych, to znaczy pozwala na ujmowanie oraz rozumienie sieci relacji w niej występujących i poniekąd ją konstytuujących. Zarysowuje się w niej bowiem cała paleta relacji, które *przebiegają* przez całą jej strukturę, *wiążąc* tym samym w proporcjonalne (analogiczne) typy ontycznej spójności –

|A| nią samą

|B| i wszelkie jej (konieczne) składowe.

Pozwala to na wniosek, iż z tego punktu widzenia nie można mówić o pewnej kumulatywnej *plaszczyźnie* istnienia wyrażającej całą rzeczywistość. Istnienie wszak, rozumiane jako (egzystencjalny – konieczny, ontyczny) akt bytu jest ze swej natury *bogate*; jest mnogie tak, jak – czyli analogicznie – mnogie, różnorodne

są same byty, co też oznacza, że w każdym z nich, a zatem we wszystkim tym, co (i jak) istnieje, „dostosowuje się” ono do istoty tego, co (właśnie – konkretnie) istnieje. Konkluzja tutaj się nasuwająca jest więc następująca: istnienie (bytu), a więc odsłaniająca się tutaj relacja (istnienia) do zawartości-treści bytu posiada tę *zaletę*, że rozciąga się na cały ontyczny układ świata, co sprawia, że jest to relacja –

[1] transcendentalna („wszechogarniająca”)

i – konsekwentnie –

[2] ogniskująca w jednym (analogicznym) *pakiecie* wszystkie swoje korelaty, a więc komunikująca aspektywnie pełne bogactwo tego, co poznawczo dane [Krąpiec XIII: 209nn].

Tak zatem, poznawcze chwytnie ontycznych relacji jest gruntem pozwalającym na ujmowanie wszelkich bytowych proporcjonalności, a więc, ściśle rzecz biorąc, głównie poznania analogicznego. Sama już bowiem kompozycja – ze swej natury – pluralistycznego sposobu istnienia wszystkich rzeczy determinuje status ich (analogicznego) bytowania. Fundamentalną specyfiką ich istnienia jest fakt ich ontycznej i wtórnie – epistemicznej relacyjności, przy czym, podstawową, *wyjściową* relacyjnością jest ten *fragment* struktury bytu, jaki funduje – konstytuuje ontyczną kompozycję aspektu egzystencjalnego oraz esencjalnego. Taka bytowa konstelacja staje się gruntem warunkującym samą (ontyczną) analogię, co oznacza, iż w każdej bezwzględnie rzeczy urzeczywistnia się, zarówno natura bytu, jak i proporcjonalny względem niej, aktualizujący ją akt istnienia. Podkreślić przy tym też trzeba, że to ten ostatni stanowi rdzeń analogicznej jedności bytu. Każda wszak rzecz, to znaczy każdy niekoniecznie istniejący byt, „całą” swoją wewnętrzną zawartością jest zrelacjonowany, ontycznie odniesiony wobec (swojego) konkretnego aktu istnienia. On właśnie jest podstawą jej aktualizacji [Krąpiec XIV: 210-211; XXII: 212nn].

Można w związku z tym stwierdzić, że analogia – analogia transcendentalna, stanowiąc specjalny sposób ludzkiego orzekania o świecie, odsłania się jako poznawcze ujęcie wszelkich transcendentalnych proporcji na kanwie pojęć ściśle transcendentalnych. Te zaś, jako transcendentalne i tym samym konieczne *przejawy* rzeczywistości, są względem niej zrelacjonowane w całej jej rozciągłości, a zatem zaznaczają swoją nośność w odniesieniu do wszystkiego, co istnieje. Ujmowana analogicznie struktura bytu, zasadniczo zaś *złożenie wyjściowe*, czyli urzeczywistnienie bytu na mocy proporcji zachodzącej *między* istotą oraz (proporcjonalnym do niej) istnieniem, *składają się* na jedną, reflektowaną analogicznie rzecz.

Naturalnie, w swej istocie są one względem siebie nieredukowalne, to znaczy nie są realnie tożsame, aczkolwiek *de facto* nie podobna je separować, ponieważ oznaczałoby to niwelowanie ich (potencjalnej) bytowości. Oznacza to, iż nie istnieją jakiegokolwiek ontyczne układy wyizolowane, jak na przykład pewien stan *X* – sam w sobie czysto esencjalny, bądź też jakiś układ *Y* – czysto egzystencjalny.

Konsekwentnie więc z tego wynika, analogia w swej poznawczej obowiązywalności chwytą obydwą *bieguny* proporcjonalnej struktury (relacyjności) bytu, a więc tak istnienie, jak i istotę.

Podkreślmy zatem trzy wynikające stąd wnioski $|W_{1,3}|$, a mianowicie fakt –

$|W_1|$ absolutnej niesprowadzalności do siebie elementów – egzystencjalnego i esencjalnego

oraz –

$|W_2|$ konieczności akcentowania ich obopólnych, ontycznych uwarunkowań, a zatem –

$|W_3|$ podkreślania ich bytowej spójności, czyli koniecznego, nieprzypadkowego zrelacjonowania.

Oznacza to, że poza spełnianiem $|W_{1,3}|$ nie jest możliwe uchwycenie metafizycznej (transcendentalnej) analogii świata i każdej jego składowej – konkretnego bytu, bez synchronicznego ujęcia – $|A|$ dostatecznej oraz tym samym – $|B|$ ostatecznej przyczyny istnienia i funkcjonowania obydwu tych *elementów* – istnienia i istoty jako, powtórzmy, absolutnie nietożsamy i jednocześnie *układających się* w jedność (relatywną tożsamość) realnie istniejącego bytu. Tutaj bowiem, jak argumentuje M.A. Krąpiec, „przyrównujemy” konkretną zawartość bytu do jej – *na wskroś* proporcjonalnego właśnie istnienia. Ono zaś, pomimo iż w przypadku każdego analogatu pełni dokładnie taką samą *funkcję*, jaką jest nieodmiennie aktualizowanie całości treści, sprawia, że treści te są – stają się realne, czyli współkonstituujące dany byt X . Wynika stąd więc, że zawsze, kiedy jest mowa o relacjach analogatów względem ich „wspólnej analogicznej doskonałości”, wtedy należy mówić o realnej, dokonującej się w ich polu relacyjnej (czyli nieabsolutnej) tożsamości [Krąpiec VII: 414-415. 426-427].

Ustalenia dotąd zasygnalizowane są podstawą twierdzenia, że jakiegokolwiek ujęcia analogiczne, zawsze są ujęciami świata – *obrazem* świata, który jest realnie dany; jest poznawczym faktem. Powtórzmy zatem raz jeszcze, iż to akt istnienia stanowi o względnej doskonałości rzeczywistości i to w absolutnie podstawowym sensie, co też oznacza, że jakąkolwiek bytowość da się poznawczo *zarejestrować* jedynie w kontekście realnego (konkretnego) istnienia (operatywność $\{SE\}$). W analogii transcendentalnej bowiem każdy analogat jest odniesiony do aktu istnienia i to całą strukturą swojej wewnętrznej zawartości. Tak zatem, tylko ontyczne zespolenie istoty bytu z proporcjonalnym doń istnieniem formułuje bytowość jako bytowość; oczywiście, przy respektowaniu $|W_{1,3}|$.

Prowadzi to do konkluzji, że wszelka, względnie przynajmniej zdeterminowana, treść pełnią bogactwa swoich właściwości –

$|A|$ konstytutywnych

oraz

$|B|$ konsekwentnych

komunikuje i konieczne, i transcendentalne zarazem zrelacjonowanie wobec przysługującego jej aktu istnienia¹⁰. Należy w związku z tym, za M.A. Krąpcem, powiedzieć, że ujęcia rzeczywistości analogiczne nie dokonują się na mocy nośności siatki pojęć, a więc struktur poznawczych zasadzających się na procesie abstrakcji, lecz przez układy sądów $\{SE \wedge SP\}$, które – jako jedyne – odsłaniają relacyjne stany rzeczy w ich ontycznej proporcjonalności. Stąd też, samo pojmowanie orzecznika oraz podmiotu, jak i zdaniowej spójki – *jest*, nie stanowi tutaj domeny ujęć jednoznacznych – abstrakcyjnych właśnie, ale systemowych – ontycznie zbornych, co się dokonuje na kanwie ujęć ontycznej, wewnętrznej architektury rzeczy¹¹. Dlatego też dodajmy, iż poznanie analogiczne jest poznaniem konkretystycznym, nie zaś recepcją świata za pomocą samych tylko ujęć konceptualnych, a zatem opartych na nośności abstrakcji [Krąpiec XXI: 206-207; por. VII: 425nn].

Akt istnienia, będąc najdoskonalszym *elementem* ontycznej budowy świata, w każdym wypadku jest *współmierny* wobec jednostkowej i konkretnej istoty bytu. Prowadzi to zatem do dwóch konkluzji $|K_{1-2}|$:

$|K_1|$ o ile dana w poznaniu *zawartość* bytu, w swym ontycznym wnętrzu jest konkretna i określona, a tym samym bytowo unikatowa, o tyle też akt jego istnienia także ma charakter jednostkowy i całkowicie niepowtarzalny;

$|K_2|$ o ile fundamentalną rolą istnienia – aktu istnienia bytu jest urzeczywistnienie treści rzeczy, o tyle funkcja ta odsłania się jako *kumulatywna* w stosunku do całej palety rzeczywistości.

Oczywiście, jest to jednocześnie grunt analogicznego, ontycznie *sprzężonego* rozumienia świata ($|K_{1-2}|$) umożliwiający wyprowadzenie wniosku, że tym, co realne – konkretne i jednostkowe – jest to, co się realizuje wyłącznie na mocy (aktualnego) istnienia [św. Tomasz z Akwinu, SCG I, 28; II, 21; III, 66; STh, I, q. 45, a. 5; Krąpiec XVII: 81-82].

Dodajmy przy tym, że analizy w obszarze transcendentalnej analogii – ($\{AO\}$ i $\{AE\}$) komunikują prawdę o tym, iż akt istnienia jako akt istnienia zaznacza swoją ontyczną operatywność jako ten *moment* architektury rzeczywistości, który wyjaśnia samą bytowość bytu, a więc powoduje jej $|A|$ realność oraz $|B|$ konkretność. Obydwa jednak faktory bytowości – ($|A| \wedge |B|$) byłyby całkowicie nieczytelne, a zatem i w pełni niezrozumiałe poza koniecznością jej zrelacjonowania względem Boga, który ze swej istoty stanowi naczelną i jedyną (w sensie ścisłym) rację względnej (relatywnej – analogicznej) doskonałości. Jest to podstawa twierdzenia, że w procesie ostatecznościowego uniesprzeczniania świata, niepodobna nie wska-

¹⁰ Akwinata w tym miejscu przypomina, iż „wtedy dopiero byt staje się rzeczywistością, kiedy otrzymuje istnienie; zatem istnienie jest urzeczywistnieniem i zaktualizowaniem każdej rzeczy – także i formy” [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 3, a. 4; STh I, q. 4, a. 1].

¹¹ Systemowe ujęcie samej metafizyki, a więc jej właściwego (zbornego) przedmiotu, jak i jej narzędzi poznawczych przedstawia w swej pracy A. Maryniarczyk [1991].

zać na konieczność istnienia i działania głównego analogatu analogii transcendentalnej, jakim jest Bóg [Krąpiec XIII: 179-180; I: 222nn].

Wyjaśniając głębiej tę kwestię trzeba stwierdzić, że w istocie nie jest możliwe poznanie jakiegokolwiek bytu X poza bezwzględną nieodzownością powiązania go z Bogiem. Ontyczna analogia, w polu obowiązywalności której podkreśla się fakt istnienia wewnętrznej struktury bytu, głównie zaś jego ukonstytuowania z dwóch centralnych aspektów – egzystencjalnego (komunikat {SE}) oraz esencjalnego (komunikat {SP}), zasadna jest jedynie w kontekście absolutnej konieczności afirmacji istnienia Boga jako Bytu niezłożonego, czyli takiej Ontycznej Doskonałości, której wyrazem jest jedyna w swoim rodzaju tożsamość – Tożsamość Absolutna. Można zatem skonstatować, że Bóg jest swoiście – jak to zaznacza M.A. Krąpiec – „dorozumowany”, a gruntem owego „dorozumiewania” jest *czytanie* analogicznych proporcji dostępnych w normalnym ludzkim poznaniu.

Istotna w tym kontekście analiz jest kolejna uwaga, a mianowicie to, że analogiczność ujęć – swoistych *matryc* rzeczywistości, odczytuje pewne *zestawy* doskonałości, których podłożem ontycznym, a więc wyjściowym jest akt istnienia. Następnie, o ile się on realizuje w palecie wszelkich analogatów, o tyle samo istnienie jako doskonałość bytu niebędąca prymarną ich własnością, jest względem niego – jak z tego wynika – *elementem* zewnętrznym [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 4, a. 4; q. 54, a. 3]. Zauważmy jednak, iż zakłada to nieodzowność istnienia racji dostatecznej (samej możliwości) urzeczywistnienia się w przestrzeni tych analogatów. Istotne przy tym wydaje się to, iż przywołaną tutaj racją dostateczną nie mogą być same li tylko analogaty, z tego tytułu, że w tym wypadku doskonałość ta musiałaby stanowić czynnik je konstytuujący. Prowadziłoby to do paradoksalnego wniosku o zrównaniu całej sieci analogatów z odpowiadającym im analogonem. Musi zatem istnieć taki, jedyny w swoim rodzaju analogat, w nośności którego (nośności ontycznej – obszar {AO} i epistemicznej – obszar {AE}), wszystkie transcendentalne aspekty fundują jego naturę [Krąpiec I: 150. 153. 169-170; XIII: 235nn].

Dodajmy, że istota każdego bytu odsłaniająca się w samej jego bytowości, komunikuje również cały szereg innych jego właściwości, to jednak każdorazowo są one zamienne z nim samym, co też oznacza, iż poza sferą koniecznego z nim sprzężenia, są całkowicie *nieczytelne*. Przywołany tu rdzeń bytowości, jakim jest – ściśle rzecz biorąc – akt istnienia, stoi u podstaw ich ontycznej faktyczności (*resp.* realizmu), a także – wtórnie – poznawczej ekspresywności ($\{AO\}^{\wedge}\{AE\}$). Sama zatem analogia bytu, a więc bytowości chwytej w niej samej, okazuje się bardziej *czytelna* od pozostałych (i poniekąd wtórnych) rodzajów ujęć analogicznych. Komunikuje ona tym samym to, że istnieje Bóg jako Byt absolutnie prosty; Byt, który na mocy swojej natury jest Samym Istnieniem. Wynika stąd konkluzja, że zarówno w odniesieniu do Boga jako Bytu Koniecznego, jak i w odniesieniu do ontycznej kondycji bytów niekoniecznych, akt istnienia jest podstawą wszelkiej analogiczności ($\{AO\}^{\wedge}\{AE\}$). Oznacza to, iż wszystkie bytowe kwalifikacje koncentrują się w *za-*

sięgu jego aktualizacji, z czego wynika, że jakkolwiek inny bytowy *parametr* (doskonałość) nie może być czymś rzeczywistym w sytuacji, gdy nie istnieje aktualnie (faktycznie). Tak więc, do (aktu) istnienia jako aktu istnienia, czyli *krańcowej* ontycznie doskonałości, niepodobna dodać nic doskonalszego [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 65, a. 1; Krąpiec I: 230. 232-233; XVII: 81].

W tym kontekście jasne staje się to, że adekwatne wyjaśnienie bytu niekoniecznego nie jest możliwe poza obowiązywalnością afirmacji istnienia i działania Boga. Jest to tym samym grunt dla całej analogicznej struktury rzeczywistości jako ontycznie uporządkowanego układu bytów. Pozwala to także na wyprowadzenie wniosku, iż rzeczona tutaj transcendentalna relacja z jej koniecznym, bytowym oparciem na przyczynowaniu zewnętrznym, jest podstawą jedności – jedności analogicznej wobec wszystkiego, cokolwiek istnieje. Stanowi również nieodzowny punkt wyjścia względem wszelkich wtórnych, analogicznych (poznawczych) obrazów świata, które komunikują jego wewnętrzną spójność. Oznacza to, że sieć pojęć transcendentalnych jako podstawa analogii proporcjonalności wyraża transcendentalną, konieczną relację do Boga, czyli jej analogatu głównego. Ten zaś – powtórzmy to – jest dostateczną przyczyną bytu, jak i ściśle metafizycznego poznania wszelkich innych analogatów. Jest On racją dostateczną samej rzeczywistości bytów oraz dostateczną racją ich poznawalności [Krąpiec I: 151-152; XI: 164-165].

Można w tym miejscu skonstatować, że nośność poznania analogicznego gwarantuje koherentność metafizycznego rozumienia –

|A| układu bytów niekoniecznych
oraz –

|B| absolutnie koniecznego istnienia i (kreacjonistycznego¹²) działania Boga.

Dlatego też, niezaprzeczalny fakt analogiczności bytu jako bytu oraz wszystkich jego transcendentalnych właściwości jest bazą, zarówno dla samego odczytania, jak i wyartykułowania prymarnej i jednocześnie swoiście *centralnej* zasady, jaką jest {ZTB}. W stosunku do bytów niekoniecznych |A'| komunikuje ona ich analogiczną, to znaczy (przygodnie) relatywną tożsamość, natomiast w odniesieniu do Boga |B'|, wyraża Jego Tożsamość Absolutną. Oczywiście, dodać należy, że sama *droga* analogii proporcjonalności prowadząca do afirmacji analogatu głównego realizuje się na podstawie tych i takich właściwości (doskonałości), które stanowią grunt dla sformułowania o nich pojęcia transcendentalnego – takiego, które w swej operatywności mieści w sobie istnienie, co sprawia, że implikuje – jak mówi M.A. Krąpiec – „ustopniowanie bytowe w wyniku nierównych partycypacji Bytu Pierwszego [Krąpiec VII: 415-416. 426].

Zaletą poznania analogicznego – jak pokazują powyższe uwagi – jest to, że wyjaśniając strukturę bytów przygodnych, odsyła ono również do kresu swojej epi-

¹² M.A. Krąpiec mówi tutaj o „stwórczym źródle istnienia” [Krąpiec XXI: 148].

stemicznej funkcjonalności, czyli do konieczności afirmacji istnienia Boga. W jej świetle odsłania się On jako Byt Konieczny, a zatem istniejący mocą swojej własnej (wsobnej) istoty analogat główny i tym samym jawi się jako Byt absolutnie doskonały. Aczkolwiek nadmiemy, iż w związku z tym, adekwatne (pełne) odpoznanie Jego natury nie jest możliwe; nie jest ono nigdy doskonałe [zob. św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 2, a. 1-3]. Można wręcz stwierdzić, że jest to poznanie *negatywne*, co oznacza, iż *pozytywnie* jest ono daleko *nieproporcjonalne*. Wniosek, jaki stąd płynie jest taki, że poznanie Boga, będące domeną {TN}, jest poznaniem niedoskonałym i ze swej natury niepełnym. Wpływa ono bowiem z próby ujmowania Boga – odpoznavania Jego natury jako analogatu głównego, z odczytywania ontycznych zasobów analogatów mniejszych, czyli z odczytywania oraz wyjaśniania kompozycji bytów niekoniecznych. Wynika stąd konsekwentnie, że Bóg – *analogat główny*, który w stopniu nieskończonym transcenduje ludzkie poznanie, ostatecznie jest doskonałym spełnieniem i celem wszelkich treści bytów przygodnych, a zatem można powiedzieć, że Bóg nie jest niczym z wszystkiego tego, co składa się na ontyczny kontekst świata [Krapiec I: 152nn; VIII: 276-277].

Poznawczo interesujące jest też to, że operatywność poznania analogicznego – właściwego metafizyce, odnosi się do rzeczywistości w tym fenomenie, który jest z jednej strony najprostszy, z drugiej zaś najbardziej istotny, a mianowicie stwierdza analogiczność – proporcjonalność, ontyczne zrelacjonowanie samej bytowości bytu, a więc bytu w jego istnieniu. Dodać jednak trzeba, że ujmowane analogicznie istnienie (istnienie jako akt bytu jest w sensie ścisłym ujmowane za pomocą siatki {SE}) nie jest jakimś *dodatkiem*, który składa się na naturę bytowości. W tym znaczeniu istnienie jako akt bytu (czynnik urealnijający – aktualizujący dowolną, niesprzeczną treść¹³) nie jest *punktem wyjścia* poznawalności tego kresu relacji, jakim jest drugi analogat. Może jednak stanowić warunek uchwycenia istnienia drugiego analogatu, o ile jest nim Bóg (jako analogat główny). Konkluzja, jaka się stąd wyłania jest taka, że nośność transcendentalnej analogii stanowi na gruncie poznania swego rodzaju *drogę*, która naprowadza na ujęcie najbardziej ogólne, tzn. ujęcie bytowości jako takiej. Oznacza to więc, iż nie gwarantuje ona poznawalności istoty rzeczy wprost, ale *odzwierciedla* poznawczo jej ontyczną kompozycję [Krapiec VII: 427nn].

W świetle tych uwag, Współtwórca Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej podkreśla fakt, że transcendentalna analogia bytu nie odsłania skali powiązania z istnieniem, przy czym wyjątek – powtórzmy to – stanowi analogat główny, którym jest Bóg. Jak zaznacza, w sposób częściowy, niedoskonały można o Nim orzec, iż JEST ISTNIENIEM doskonale czystym, co też prowadzi do wniosku, że od Niego absolutnie wszystko jest ontycznie pochodne, to znaczy istnieje na sposób partycy-

¹³ Warto tutaj, za M.A. Krapcem, wyjaśnić, iż „jeśli naturą bytu jako bytu jest niesprzecznosc wewnętrzna, to wszystko, co jawi się jako niesprzeczne jest bytem” [Krapiec XXI: 91].

patywny [św. Tomasz z Akwinu, SCG, II, 54; STh I, q. 4, a. 1 ad 3]¹⁴. Ponadto podkreśla, że afirmując fakt zachodzącej w Bogu absolutnej (doskonałej) tożsamości istoty i istnienia, w sensie ścisłym niczego „nowego” niepodobna o Jego naturze skonstatować, ponieważ każde kolejne zdanie w tym kontekście orzekane może być wyłącznie wypowiedzią równoważną w stosunku do zdania sformułowanego pierwotnie w polu operatywności analogii.

Tak zatem, w przekonaniu tego Autora, jedyną *drogą*, która pozwala zasadnie stwierdzać Jego istnienie jest „*droga bytu*”. Oznacza to konsekwentnie, iż jakakolwiek narracja o Nim wprost, czyli przypisywanie Mu wszelkich przymiotów (np. dobra, prawdy, jedyności) nie jest możliwe w izolacji od refleksji na kanwie bytu. Dzieje się tak z uwagi na to, że wszelkie właściwości bytu są z nim samym –

- |1| zamienne,
a zatem –
- |2| wyłącznie w jego ontycznym kontekście zrozumiałe [Krapiec VII: 428-429].

Panorama tych analiz pokazuje, że w istocie jakiegokolwiek przymioty Boskiej natury są swoiście wtórne wobec tego fundamentalnego rdzenia, jakim jest samo istnienie (akt istnienia). W ujęciu realizmu arystotelesowsko-tomistycznego wysuwa się zatem na czoło teza – wniosek [W], iż punktem wyjścia całego rozumowania na gruncie {TN} jest realizm bytu (przygodnego), poza pojęciem którego, wszelkie pozostałe kwalifikacje bytu – jako absolutnie pochodne – okazują się poznawczo jałowe. Oznacza to zatem, że –

[W₁] cała ich poznawcza nośność dokonuje się wyłącznie na kanwie analogiczności pojęcia bytu jako takiego – jako *czegoś* istniejącego
oraz –

[W₂] tak rozumiana metafizyczna analogia naprowadza na konieczność wskazania istnienia Boga, którego naturą, a więc całym *pakiem* Jego atrybutów, jest właśnie istnienie.

Ponadto –

[W₃] jako taka, analogia nie stanowi podstawy orzekania (orzekania wprost) czegokolwiek, co adekwatnie odnosiłoby się do opisu sposobu istnienia i działania bytowości Boga.

Dodajmy tutaj, za M.A. Krapcem, że afirmując istnienie – akt istnienia, intelekt ludzki analizuje i porządkuje jego naturalne, ontyczne *funkcje* w samej rzeczy. W wyjaśnianiu tym dochodzi przy tym do konstatacji, iż istnienie jest największą doskonałością bytu, a zatem spontanicznie nabiera przekonania, że jest ono racją konieczną jego rzeczywistości – faktycznej aktualizacji [zob. św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 4, a. 1]. Dostrzega również to, iż każdy byt, wszystko cokolwiek *posia-*

¹⁴ Będzie to przedmiotem głębszych analiz w rozdziale czwartym.

da, tj. czymkolwiek *jest*, uzyskuje dzięki i na mocy aktu istnieniu, co też oznacza, że pomiędzy samym istnieniem bytu, a jego wewnętrznym uposażeniem (treścią) zachodzi bardzo ścisły, ontyczny *styk*, który odsłania zachodzącą tutaj relację natury transcendentalnej [Krąpiec I: 157nn; Tupikowski 2009: 465-466].

Powyższe wnioski $[W_{1-3}]$ odsłaniają z jednej strony maksymalizm ujęć i wyjaśnień metafizyki¹⁵, ale z drugiej pokazują również jej naturalne ograniczenia. Istotne jest jednak przy tym to – przekonuje o tym paleta rzeczonych konkluzji $[W_{1-3}]$ – że fakt absolutnie koniecznego istnienia Boga jest możliwy do stwierdzenia dzięki konceptualizacji tegoż istnienia, której z kolei efektem jest uzyskanie możliwych do wyartykułowania i uzasadnienia Boskich przymiotów. Tak zatem, afirmując konieczność istnienia Boga, dyskurs metafizyki jest w stanie formułować tak sądy, jak i całą strukturę pojęciową, o ile tylko nie są one sprzeczne z sądem wyjściowym, tzn. stwierdzającym fakt istnienia (domena $\{SE\}$).

Uwagi te pokazują, iż nie jest możliwa abstrakcja od samego aktu istnienia (jako istnienia – aktu), ponieważ jest ono przyczyną samej rzeczywistości, a przez to racją jej racjonalności i w konsekwencji – jej aspektywnej poznawalności. Wniosek, jaki z tego wypływa jest taki, że odpoznając byt, wskazuje się na jego rację dostateczną $\{ZRD\}$, gdyż każde istnienie o charakterze przygodnym z konieczności jest zrelacjonowane do Boga. Na planie takiej poznawczej (analogicznej) matrycy odsłania się On jako absolutny kres wszelkich analogicznych proporcji i jednocześnie jako Racja (dostateczna racja) wszelkich analogicznych doskonałości. Tak więc, w maksymalistycznym horyzoncie argumentacji metafizycznej, której celem jest uchwycenie i uzasadnienie realizmu bytu – powtórzmy raz jeszcze już wcześniej sformułowany wniosek – niepodobna abstrahować od bezwzględnej konieczności afirmacji analogatu głównego. Jest to bowiem fundament, tak realizmu, jak i całej, ontycznej i epistemicznej kompozycji analogii transcendentalnej [św. Tomasz z Akwinu, SCG II, 15-16. 21; STh I, q. 2, a. 3; Krąpiec I: 150nn. 154; VII: 427nn].

2. Świat – ontyczne i poznawcze pole racjonalności

Operatywność transcendentalnej analogii, to znaczy cały wachlarz jej epistemicznych możliwości, ale i wspomnianych wyżej ograniczeń pozwala na sformułowanie tezy, iż wewnętrzna racjonalność rzeczy, stanowiąc ekspresję ontyczności jej prawdy odnosi się do każdego, jednostkowego (konkretnego) bytu, a poprzez ten fakt – do całego ontycznego i wtórnie – epistemicznego układu świata¹⁶. Można w związku z tym już teraz wstępnie skonstatować, że struktura całej rzeczywistości odznacza się ontyczną prawdziwością, co na gruncie metafizycz-

¹⁵ Ujmując jej nośność A.B. Stępień zauważa krótko: „Metafizyka bada byt jako byt” [Stępień 1964: 58]

¹⁶ S. Kamiński zaznacza w tej sytuacji, że „świadomość bytu nie jest bardziej podstawowa i pewna niż byt” [Kamiński 1989: 50]

nej analogii odnosi refleksję o niej do intelektu samego Boga. Kompozycja świata jest zatem inteligibilna, tzn. *narzuca się* odpoznajacemu ją intelektowi człowieka pełnią swojego ontycznego bogactwa. Można więc zasadnie twierdzić, że każdy istniejący realnie byt odsłania sobą całkowicie unikatową kompozycję niejednorodnych składowych. Aczkolwiek zaznaczyć przy tym należy, iż taka ontyczna struktura jest poznawalna przede wszystkim jako rzeczywista, faktyczna – istniejąca na sposób analogiczny – bytowość. Prowadzi to ewidentnie do wniosku, iż byty w ich konkretności i swoistej niepowtarzalności cechują się właściwą tylko sobie ontyczną budową, będącą rezultatem relacyjnego, a przy tym spójnego układu różnorodnych elementów. Jako taka zatem, stanowi bytową spójnię o charakterze potencjalno-aktualnym. Można więc stwierdzić, że jednym z zasadniczych celów metafizycznego poznania analogicznego jest ujawnienie i zrozumienie ontycznych proporcjonalności, a więc swego rodzaju podobieństwa między składającymi się na świat bytami, akcentując przy tym ich ontyczną *oryginalność* [Krapiec XXI: 149-150; Maryniarczyk 1999: 170].

Przywołany wyżej motyw ontycznej *kompatybilności* składającej się na obraz transcendentalnej jedności (konkretnego) bytu oraz – odpowiednio – całej rzeczywistości, powiązany jest i jednocześnie jest wynikiem jej racjonalności. Oznacza to, iż byt ze swej natury jest racjonalny, co też jest podstawą sądzenia, że ludzka refleksja – przynajmniej w jakiejś proporcjonalnej (analogicznej) mierze – jest od niego pochodna. Pozwala to na poczynienie wstępnej uwagi, że osobowa racjonalność *prima facie* jest zawartością i zespołem reguł, jakimi rządzi się sam byt. W związku z tym, rzeczona tutaj analogiczność bytu oraz (wtórnie) analogiczność operacji poznawczych lokuje poznającego świat człowieka w horyzoncie „bez-zakresowego pola bytu”. Jego, jak się w związku z tym wyraża M.A. Krapiec, „biegunami” są –

|1| konkretna treść (istota bytu),

a także –

|2| współmierne do treści (istoty) istnienie [św. Tomasz z Akwinu, SCG I, 25; I, 30; Verit. 7, 5 ad 3; In Met. IV, lect. 2; Krapiec VII: 140-141; XIV: 135-136].

Byt, w polu przyporządkowania do siebie rozmaitych ontycznych składników, jest więc w swej strukturze analogiczny. Wspomniane tu ontyczne zrelacjonowanie dokonuje się na dwóch, dopełniających się płaszczyznach, to znaczy – |A| w obszarze wzajemnego przyporządkowania określonych zespołów tychże komponentów, ale także – |B| ich przyporządkowania względem całości. Oznacza to konsekwentnie, że byt sam w sobie jawi się jako układ zrelacjonowany i w wielu aspektach złożony, przy czym owo wielorakie przyporządkowanie nie jest czymś dodanym; jest ono koniecznym jego *obrazem*. O zachodzącej tutaj (ontycznej i epistemicznej) prawidłowości przekonuje sama analogiczność bytu i jego poznania. Analogiczny sposób percepcji rzeczy odsłania się jako czynność całkowicie spontaniczna. Niemniej, spontaniczność ta jest na tyle poznawczo zaawansowana, iż chwytta tak ele-

menty tożsame, jak i zmiennie.

Pozwala to na sformułowanie tezy, że analogiczna jedność w porządku ontycznym jest fundamentem analogicznej jedności w aspekcie poznawczym, z czego z kolei wynika, że rzeczywistość jest ontyczną kompozycją, ale owa złożoność komunikuje jednocześnie jej bytową jedność. Realizuje się tutaj zatem proporcjonalna, czyli w pełni uporządkowana bytowa, transcendentalna jedność całego *universum*. Tak więc, nośność analogii wewnątrzbytowej, bądź mówiąc inaczej, słowami M.A. Krąpca – „wewnętrzny sposób bytowania *jedności w wielości*”, jest gruntem wobec analogii, jaka zachodzi pomiędzy bytami oraz – wtórnie – względem analogii epistemicznej [Krąpiec XIII: 205nn. 208-209].

Należy w związku z tym zauważyć, że epistemiczna struktura świata jest zawsze wtórna wobec jego struktury ontycznej, co też oznacza, iż w pełni obiektywna koherentność poznania, czyli w istocie *kompatybilność* całego poznawanego układu prawdy wyraża spójność – odpowiedniość (zrelacjonowanie) o charakterze analogicznym¹⁷. Okazuje się bowiem, że z tego punktu widzenia, także akty poznania są *przejawem* szeroko rozumianej (analogicznej) rzeczywistości. Poznanie, z uwagi na to, że jest realnym faktem, jest *sui generis* bytem; jest czymś na wskroś realnym. Przypomnijmy jednak raz jeszcze, że poznanie jako takie, nie będąc w swej naturze ani jednoznaczne, ani wieloznaczne, jest analogiczne, co wynika z samej ontycznej natury świata (jest to obraz naturalnego sprzężenia {AO}^{AE}) [św. Tomasz z Akwinu, SCG I, 32, 2. 4; SCG I, 34; Sent. I, d. 35, q. 1, a. 4; Verit. 2, 11]. Zauważmy, że zarysowanej tutaj ontyczno-epistemicznej odpowiedniości domaga się *de facto* –

- [1] sam ujmowany zdroworozsądkowo układ rzeczywistości,
a ponadto –
- [2] metoda jej metafizycznego uniesprzeczniania.

Poznanie więc jako czynność specyficznie ludzka spełnia fundamentalną rolę w naturalnej łączności z rzeczywistością. Jest ono bowiem takim wyróżnionym *bodźcem*, który – co jest tutaj istotne – w sposób świadomy komunikuje człowieka ze światem jako konglomeratem osób i rzeczy. Dlatego też, ludzkie poznanie

¹⁷ Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższą wypowiedź M.A. Krąpca, która wyjątkowo trafnie oddaje i prostotę, i jednocześnie stopień skomplikowania zasygnalizowanych tutaj uwag: „[...] nie ma i nie może być jednej prawdy pozbawionej różnych aspektów. Świat jest pluralistyczny – podkreśla – bytów jest wiele, podejść poznawczych jest również wiele, aspektów poznania tego samego bytu jest jeszcze więcej. Jak mnogi jest więc byt, tak też mnogie są ujęcia poznawcze bytu, tak też mnogie są prawdy, jeśli prawdą jest ostatecznie pełny styk poznawczy z rzeczą”. I dodaje: „Ta mnogość prawdy może stać się skandalem dla pewnych typów filozofów, a nawet i metodologów zapatrzonych w jednoznaczne i ściśle myślenie nauk matematycznych i matematyzujących. Nie znaczy to oczywiście, by w stosunku do tego samego przedmiotu, badanego tymi samymi metodami i w tych samych warunkach, istniało wiele prawd sprzecznych. Taki stan rzeczy byłby nie mniej absurdalny, niż negowanie wielości prawdy, czyli wielości prawdziwych ujęć poznawczych” [Krąpiec XXIII: 49].

ujmowane bytowo, ze swej natury wymaga adekwatnej (filozoficznej) analizy, której celem jest najpierw *zlokalizowanie* (kontekst odkrycia) i następnie uzasadnienie (kontekst uzasadnienia) natury i głębi poznawczych funkcji osoby ludzkiej oraz odczytanie natury „ontycznej struktury poznania” – jak się wyraża M.A. Krąpiec – i to zarówno w jego „ogólności, jak i w szczegółach” [Krąpiec II: 27-28; VIII: 249].

Dodajmy zatem w dalszym ciągu tych uwag, że poznanie zawsze odnosi się do swojego właściwego przedmiotu, czyli do palety *danych* mu – już w poznaniu zdroworozsądkowym – istniejących rzeczy. One są jego pierwszym, naturalnym, intuicyjnie oczywistym (ontycznym) kontekstem [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 5, a. 2]. Pozwala to, już na tym etapie analiz, na wyprowadzenie wniosku, że analogiczne rozumienie bytu nie może nie być zborne z jego absolutnie koniecznymi racjami $|R_{1-2}|$ –

tak jego $|R_1|$ istnienia,
jak i $|R_2|$ racjonalności.

Odsłania to zatem ujawniającą się w tym kontekście wyjątkową – personalno-rzeczową korelację, jaka zachodzi pomiędzy koncepcją bytu przygodnego a Bogiem (Osobą) oraz człowiekiem (osobą), jak również całym *spectrum* bytów (naturalnych) i bytów-faktów innego jeszcze rodzaju, bo i bytów moralnych, i bytów-treści, i czynności poznawczych, a nawet tak specyficznych *bytowości*, jak np. fakt (byt) miłości. Zarysowujące się tutaj podejście akcentuje to, że cała rzeczywistość jest harmonijnie zborna. Chodzi tu o taki opisujący, interpretujący i wyjaśniający obraz świata, który ze swej natury jest konstelacją bytów analogicznych. Stanowi swego rodzaju relacyjną architekturę, która – analizowana i uniesprzeczniana metafizycznie – komunikuje coraz szersze ontyczne kręgi, fundując ostatecznie pole najbardziej analogicznie ogólne [Krąpiec XI: 149. 151; XXI: 149-150]. Wspomniana ogólność odkrywa i swoiście przypieczętowuje poznawczy maksymalizm, na który składa się cała paleta tego, co i jak istnieje, zarówno w porządku osobowym, jak i czysto rzeczowym (przedmiotowym).

Warto w tym miejscu przywołać wypowiedź M.A. Krąpca, który całą zachodzącą tutaj prawidłowość wyraża w taki oto sposób: „Jawi się więc przed ludzkim rozumem racjonalna rzeczywistość – jedna i mnoga zarazem [...]”. I wyjaśnia dalej – |1| „jedną jednością relacji transcendentalnej do Bytu Pierwszego”, który z natury swej podtrzymuje wszystko w (aktualnym) istnieniu oraz – |2| „mnoga przez różnorodny układ jednostek bytowych”, a ponadto (uszczegółowiając |2|) dodaje – |2'| „a w tychże jednostkach poprzez układ wielu części w ich różnorodnym rozumieniu”. Tak zatem, wyjaśnia następnie: „jest to rzeczywistość związana partycypatywnym sposobem istnienia”, które znowu – ze swej natury „realizuje mnogość różnorodnych części rozumianych również analogicznie”. Pozwala to na wyprowadzenie bardziej jeszcze ogólnej konkluzji, która wyjaśnia przywołaną wyżej partycypatywność. „Partycypatywnie – przez Absolut i dzięki Absolutowi – istniejący świat bytów jest rzeczywistością inteligibilną, racjonalną”, co jest możliwe na mocy

ostatecznego (to jest racja wspomnianego maksymalizmu tego ujęcia) „związania” z Bogiem. On bowiem „stoi u podstaw” świata jako jego konieczna „Racja Bytu” [św. Tomasz z Akwinu, In Anal. post., II, 1, 6; Krąpiec XXI: 149-150].

W świetle powyższych refleksji można (również za M.A. Krąpcem) powiedzieć, że jedność komunikowana przez wyjaśniający dyskurs metafizyki jest zawsze jednością analogiczną, a skoro tak, to ludzka refleksja, będąc zawsze aktem poznającego intelektu, uwyrażnia fakt, że poznanie jest w swej istocie swoistym *stykiem* oraz *wiązaniem się* ze światem. Jest zatem tym samym przypieczętowaniem naturalnego związku, jaki zachodzi między pracą intelektu i jej owocem – myślą, a rzeczywistością, w stosunku do której jest zrelacjonowana. Dlatego też, odsłaniający się tutaj horyzont bytów i proporcjonalnie realnych, tzn. na jej kanwie analogii staje się gruntem, tak samego rozumienia, jak i poznawczej operatywności analogii. Stąd wynika, iż właściwa naturze aporematyczność (pytajność – problemowość) jest w zasadzie odsłoną ontycznego, wewnętrznego układu samej rzeczywistości, która – powtórzmy – odsłania się zawsze jako naturalnie (przedmiotowo) analogiczna (wspomniana wcześniej swoista koniunkcja – $\{AO\}^{\{AE\}}$). Analogiczność świata zatem w jego ontyczności oraz analogiczność aktów poznania jest fundamentem pozwalającym na ujmowanie tak przedmiotu poznania, jak i adekwatnego sposobu samego poznawania. Taka optyka uwzględnia, zarówno analogiczność przedmiotu, czyli całej (aspektywnie afirmowanej) palety świata pozapodmiotowego, ale także analogiczność podmiotu, który ją rozumiejąco porządkuje i wyjaśnia [Krąpiec I: 241. 246. 248; II: 27. 64. 69; zob. IV: 259].

Uszczegółowiając te analizy dodajmy również, że analogia, będąc na gruncie metafizyki adekwatnym (*normalnym*) sposobem poznawania świata, odsłania się w obszarze dwóch dopełniających się, aczkolwiek odrębnych poznawczych podejść, bo –

- [1] odnoszącym się do samej „heurezy pojęć”
oraz –
- [2] dotyczącym formułowania „pojęć uniwersalnych”.

Wspomniana tutaj heureka oznacza, iż chodzi w tym wypadku o proces tworzenia pojęć na mocy analogii, czego przejawem są dokonujące się w tym polu rozumowania oraz – wtórnie – wnioskowanie (także przez analogię). Można zatem powiedzieć, że analogia gwarantuje coś w rodzaju pośredniego sposobu orzekania, to znaczy jest w swej istocie czymś *pomiędzy* orzekaniem jednoznacznym i wieloznacznym. Prowadzi to do wniosku, że orzekanie *per analogiam* występuje w tych obszarach, gdzie same pojęcia orzekające adekwatne treści o rzeczywistości występują pomiędzy sobą w różnorodnych (relatywnych) proporcjach. Warto przy tym nadmienić, iż pojęcia jako „byty myślné”, *analogicznie* jak ma to miejsce w przypadku „bytów realnych”, cechują się zdolnością łączenia się na mocy wielorakich (czysto) myślnych relacji, ostatecznie odnajdując swoją podstawę w samych rzeczach.

Wynika stąd wnioszek, że rzeczona tutaj analogia występująca na płaszczyźnie pojęć dokonuje się – co do zakresu – „wszędzie tam”, gdzie ma miejsce mnogość pojęć zrelacjonowanych (ułożonych) w daną „relatywną jedność” [Krapiec I: 238-239. 241-242. 246nn].

Powyższe uściślenia pozwalają na konstatację, że analogia jako taka jest niezbędnym sposobem poznania, co – jak widać – odnosi się do każdego bytu; bytu z natury w swej architekturze analogicznego, jak również do analogicznego sposobu poznania go. Oznacza to, że ludzkie, wyjaśniające orzekanie na kanwie danego w poznaniu świata ma charakter analogiczny, co też jest podstawą wszelkiej międzypodmiotowej komunikacji. Stąd też, rzeczywistość w jej ontycznej analogiczności jest także analogicznie poznawana i analogicznie wyjaśniana (rozumiana). Naturalnie, zawsze wyjaśniana proporcjonalnie, czyli adekwatnie do zróżnicowanych rodzajów samej ontycznej analogii. Będzie jeszcze o tym mowa później, ale już teraz wskażmy na to, że poznanie na gruncie analogii inicjuje się zawsze na sposób bezznakowy, co oznacza, że jest przedwstępną afirmacją aktualnego (realnego), konkretnego istnienia, a więc jakiegokolwiek (dowolnego) bytu.

Tak zatem, tego typu bezpośredni kontakt z ontyczną strukturą świata jest fundamentem właściwej, analogicznej proporcji jakichkolwiek czynności poznawczych, co prowadzi do konieczności wyprowadzenia wniosku, że analizowana tutaj analogiczność poznania, dotycząc porządku –

- |A| rzeczywistego bytowania
oraz –
- |B| rzeczywistego poznania
i (dodatkowo) –
- |C| rzeczywistego orzekania,

jest całkowicie prymarna wobec abstrakcyjnego sposobu poznania [Krapiec XXI: 149-150. 169; XXII: 197-198]¹⁸.

Sygnalizowany tutaj układ bytu oraz struktura poznania są względem siebie zrelacjonowane na sposób przedmiotu i odpowiadającego mu aktu, a także, co z tego wynika, cechując się *sprzężoną* treścią, mogą odwoływać się do wspólnej nazwy na tyle oczywiście, na ile ta komunikuje jakąkolwiek zbieżną treść, która odnosi się i do (analogicznego) bytu, i do jego (analogicznego) poznania. Zauważyć trzeba ponownie, iż byt jako właściwy przedmiot poznania jest w swojej wewnętrznej

¹⁸ Na gruncie refleksji wokół swoistego *styku* rzeczywistego bytowania oraz poznawania warto tutaj przywołać wyjaśnienia A.B. Stępnia: „Kryterium istnienia K_i to taka własność lub moment przedmiotu istniejącego lub samego istnienia, że ilekroć występuje K_i , to dany przedmiot istnieje, to mamy do czynienia z (faktycznym) istnieniem (czegoś). K_i jest tu pojęte jako taki warunek dostateczny istnienia (czegoś), który nadaje się na znamię rozpoznawcze tego istnienia. Jeżeli K_i , to coś istnieje i K_i występuje w zasięgu poznania. Inaczej formułując, jeśli K_i występuje w zasięgu poznania (w polu świadomości poznającej), to coś, czego K_i jest warunkiem dostatecznym – zachodzi” [Stępień 1999: 323]

budowie powiązany w ontyczną jedność. Dokonuje się to zaś na kanwie koniecznych i jednocześnie konstytutywnych relacji, które powodują to, że dany, konkretny w swej treści byt realizuje swoją, odpowiadającą sobie, proporcjonalną naturę. Jest więc on w całej jego – ontycznej i epistemicznej *rozciągłości* – analogiczny. Jest taki, tzn. istnieje w taki sposób, ponieważ *na wskroś* analogiczna jest cała rzeczywistość, czyli wszystko to, co (i w jakikolwiek sposób) istnieje.

Raz jeszcze zatem nadmiemy, że poznanie analogiczne dąży poniekąd do tego, aby w pluralizmie odrębnych, niesprowadzalnych do siebie bytów, ująć i właściwie zinterpretować ontyczną jedność, ontyczną – jak się wyraża Z.J. Zdybicka – *więź* zasadzającą się ostatecznie tak na podłożu egzystencjalnym, jak w esencjalnej przestrzeni bytu. Pierwotna afirmacja istnienia, czy owo podłoże (czysto) egzystencjalne jest swego rodzaju *progiem* w całym przebiegu poznawania rzeczywistości. Jest w związku z tym racją – racją epistemiczną bytu samego jego poznania; jest jakby *warunkiem*, kryterium wstępnym. Dlatego też, o ile sama bytowość jest realna wyłącznie wówczas, kiedy istnieje, a przez to konstytuuje swoją proporcjonalną (do siebie) treść, o tyle też odpoznanie świata jest ujmowaniem go, czyli jest „interioryzacją” jego treści [Zdybicka 1972: 177; Krąpiec II: 73-74; VII: 407-409. 439nn].

Znamienne w przeprowadzanym tutaj polu charakterystyki analogii jest to, że jej wewnętrzna nośność ($\{AO\}$ i $\{AE\}$) jest swego rodzaju wstępnym założeniem wszelkich ustaleń na gruncie metafizyki. Dzieje się tak z uwagi na fakt, że w istocie jedynie analogiczne ujmowanie jej przedmiotu staje się podstawą jej treści. Tak zatem, analogia w całej bytowej strukturze rzeczywistości sama sobą odsłania proporcjonalną (relacyjną) jedność. Całkowicie *równoległa* prawidłowość zachodzi w obszarze poznania świata, a więc w całym przebiegu orzekania, który ze swej natury jest także swoistą (epistemiczną w tym wypadku) modyfikacją relacyjnej jedności. Pozwala to na konstatację, że dany w poznaniu układ natury sygnalizuje tę prawidłowość, iż każda, dowolna całość jest racją (warunkiem) w stosunku do składających się na nią elementów. Analogiczna współkierunkowość zachodzi również i z drugiej strony, to znaczy wspomniana dowolna całość jest współkonstytuowana na mocy jej właściwych części. Pokazuje to, że zachodzi w tym wypadku konieczny związek między składowymi (bytu), a całością (bytu), które w zupełnie naturalny sposób fundują strukturę relacji – rzeczywistych relacji, które obopólnie komunikują dwa kierunki współzależności –

- [1] części względem całości,
a także –
- [2] części nawzajem w stosunku do siebie [Krąpiec XXII: 121-122].

Kontekst powyższych ustaleń wydaje się być dobrym tłem dla poczynienia dalszych uwag. Otóż świat, prezentując sobą wachlarz niepoliczalnej ilości różnorodnych rzeczy komunikuje się jako struktura wielorakich bytów ukonstytuowanych z bogatej sieci relacji, a także niejednorodnych czynników składowych. Ujmowa-

ny zatem analogicznie przedmiot właściwy metafizyki, czyli byt, ujawnia się jako stan rzeczy (bytów) w swej istocie tożsamy, a zatem realizujących bytową jedność, co ma miejsce pomimo ich powiązań z całym *compositum* bogactwa różnorodnych odniesień. Interesujące wydaje się to, iż każdy (jednostkowy) byt jest ciągle tą samą rzeczą, w swojej naturalnej, ontycznej zmienności niezmienną, a przy tym w tej dokonującej się zmienności jest zawsze, na sposób relacyjny, tożsamy. Właśnie ta, zasygnalizowana tutaj relacyjna (proporcjonalna) tożsamość bytu jest ontyczną manifestacją operatywności wewnątrzbytowej analogii. Przekonuje to dodatkowo o tym, że analogiczna jedność świata wspiera się na analogicznej architekturze każdego konkretnego bytu, co sprawia, iż przywołana wyżej wewnętrzna (analogiczna) struktura rzeczy jest punktem wyjścia wobec kontekstu odkrycia oraz uzasadnienia analogii *szerszej*, a więc analogii międzybytowej [Tupikowski 2011: 19-20; Krąpiec XXII: 77-78].

Wracając do maksymalizmu wyjaśnień metafizyki zauważmy w tym miejscu, że jej epistemiczne oddziaływanie sięga całej rzeczywistości, to znaczy dotyczy każdego bez wyjątku bytu. W jej zasięgu znajduje się bowiem, zarówno Bóg jako Byt Konieczny – istniejący *in se et per se*, ale także wszystkie inne byty w ich statusie istnienia substancjalnym (*in se*) oraz przypadłościowym (*in alio*)¹⁹. Oczywiście, to dodatkowo prowadzi do wniosku, iż taki – integralny, tj. ontycznie i epistemicznie *kompatybilny* model świata jest możliwy do poznawczych penetracji wyłącznie na płaszczyźnie stosowania i operatywności analogii transcendentalnej. Możliwości poznawcze metafizyki, nadmiernie ponownie, bazują na relacjach-proporcjach –

- |A| realnych,
- |B| koniecznych
- |C| i transcendentalnych,

a zatem takich, które dotyczą każdego rzeczywistego bytu. Oznacza to, że rzeczona tutaj analogiczna jedność poznawczego ujmowania rzeczy poniekąd warunkuje i samą przedmiotowość, i samą realność wyjaśnień – uniesprzeczeń metafizyki. Te ostatnie, przypomnijmy, są typem poznania jedyne w swoim rodzaju, bo poznania transcendentalizującego. Jest ono powszechne tak dalece, że „nawet – jak się wyraża M.A. Krąpiec – wyrażenia uniwersalne języka potocznego lub dziedzin poznania innych nauk” w obszarze metafizyki klasycznej (realistycznej, egzystencjalnej) „są rozumiane analogicznie” i na sposób transcendentalizujący [Krąpiec VII: 426-427; X: 102; XXI: 83; XIII: 242]²⁰.

Odsłaniają się zatem w tym obszarze refleksji trzy dopełniające się rodzaje relacji transcendentalnych [RT₁₋₃], a zatem relacji odnoszących się do każdego bez

¹⁹ zob. na ten temat szerzej: Tupikowski 2017: 33-34.

²⁰ Wyjaśniając nośność tego poznania, dodajmy za M.A. Krąpcem: „Poznanie typu transcendentalizującego występujące w metafizyce spełnia dążność konkretystycznego poznania zespolonego z koniecznością i jedynie analogiczną ogólnością” [Krąpiec VII: 17].

wyjątku bytu, tzn. –

|RT₁| sam realizm (aktualnego) istnienia bytu;

|RT₂| bytowa inteligibilność, będąca rdzeniem racjonalnej struktury całej rzeczywistości

oraz –

|RT₃| ten model transcendentальной proporcjonalności (relacyjności), który jest skutkiem związku koniecznego, jaki się zarysowuje między każdym działaniem (sprawstwem) i jego (na jego ontyczną *miarę*) celem, a zatem dobrem, co też jest gruntem, tak naturalnej kreatywności świata, jego wewnętrznego dynamizmu, jak i całej jego ontycznej harmonii.

Dlatego też, każdy z występujących tu analogatów swą własną (wewnętrzną) naturą realizuje taki typ doskonałości, który jest współmierny do aktu istnienia. Jego ontyczna *intensywność* w każdym tym analogacie jest istotnie odmienna, aczkolwiek jest jednakowa, jeśli chodzi o sposób zrelacjonowania względem istoty. Oczywiście, o tyle tylko ta transcendentální relacja w ogóle zachodzi, o ile każda poszczególna istota w swoim uposażeniu, czyli w swojej (wewnętrznej) treści odznacza się inklinacją do aktualizacji poprzez akt istnienia. Dodajmy przy tym, że tego typu tożsamość w przywołanym tu polu proporcji (relacji) w stosunku do istnienia jest podstawowym uzewnętrznieniem relacji o charakterze transcendentálním²¹.

Naturalnie, uwaga ta dotyczy także stosowanego na gruncie tego typu poznania języka, w związku z czym należy dodać, że wszelkie stany prawdziwościowe poznania, a one są przecież celem wszelkich ludzkich aktów poznawczych, odnoszą się do języka transcendentalizującego (nie jednoznacznego, przypomnijmy, ani nie wieloznacznego) – analogicznego właśnie, operatywność którego komunikuje faktyczne stany-układy rzeczy. One wszak w narracji metafizyki przyjmują formę pojęć analogicznych – samego bytu jako takiego oraz całkowicie *pokrywających się* z nim (zamiennych z nim samym) transcendentálních pojęć: bytu-rzeczy, jedności, odrębności, prawdy, dobra oraz piękna [Krapiec I: 157nn; XXII: 77-78. 204-206; XI: 139].

Dotychczas przeprowadzone analizy na kanwie obowiązywalności poznania analogicznego przekonują, iż *momentem*, który ze swej natury jest ten sam we wszystkich układach bytów jest relacja transcendentální (z uwagami jak wyżej – |RT₁₋₃|) konkretnej istoty z wszelkimi właściwymi jej charakterystykami do (aktu) istnienia. Raz jeszcze nadmiemy, że istnienie, dokonująca się na jego mocy ontyczna aktualizacja jest różna w każdym, konkretnym bycie, ponieważ jest doskonałym byt *funktozem*; jest więc aktem odmiennych, specyficznych, mnogich ontycznie treści. Istota rzeczy rozumiana metafizycznie, to nie tyle same tylko „uposażenia treściowe” bytu, co raczej to, co w toku wyjaśnień odsłania „wewnętrzne pryncypia bytu” – bytu rozumianego jako rzeczywista treść, bądź innymi słowy –

²¹ „Byt realny jako przedmiot metafizyki – zauważa M.A. Krapiec – zawsze jest związany z aktem istnienia, który jest elementem konstytuującym porządek realnie bytowy” [Krapiec XI: 142].

wszystko to, co w ściśle określony sposób aktualizuje, czyli urzeczywistnia swoje konkretne istnienie [Kamiński 1989: 207]. To sprawia, że ontyczna *fuzja*, jaka występuje pomiędzy treścią bytu, jego ontycznym uposażeniem, a proporcjonalnym do niego istnieniem, jego aktem, jest relacją ściśle transcendentalną²². Afirmując bowiem fakt realizmu bytów, dociera się poznawczo do ich analogiczności, a więc do tej podstawy, że –

- |1| są one realnymi bytami
oraz, co z tego wynika –
- |2| realizują konkretną istotę,
- |3| co dokonuje się zawsze na mocy aktualnego istnienia.

Upoważnia to do konkluzji, iż zarysowany w tych analizach „konkretyzm” poznania *per analogiam* odnosi się głównie do realnie istniejących bytów. Naturalnie, są one ujmowane w układzie przyporządkowanych do siebie epistemicznych proporcji, co też znaczy, że ujawniają one (zawsze) aspektywną, czyli wyróżniającą się *pod pewnym kątem*, jedność relacji w obszarze różnorodnych odniesień poszczególnych poznawanych konkretów. Można w związku z tym stwierdzić, że w takim polu znaczeniowym analogii bytów określenie jednej, wybranej pary proporcji analogicznej jest – w pewnym zakresie (w pewnym aspekcie właśnie) – definicją innej pary proporcji [Krapiec I: 158. 225-226; XXI: 207].

Jak zatem widać, fundamentem całej tej analizy jest sposób ujmowania analogiczności samego aktu (faktu) istnienia. Ontyczna struktura świata bowiem, odsłaniając swój wewnętrzny pluralizm, komunikuje niejednorodne typy aktu istnienia, czyli absolutnie wyjściowej *doskonałości*, która, owszem, jest z natury analogiczna, ale nie jest ontycznie *równa*. Uwaga ta prowadzi do zawiązania aporii z obszaru {TN}. W związku z tym, że metafizyczna analiza rzeczywistości przekonuje o zachodzeniu rozmaitych, nietożsamyh ze sobą stanów rzeczy, a więc realizowaniu się różnych typów istnień, zasadne wydaje się pytanie o to, w jaki sposób uzasadnić to, że każdy akt dający się ująć analogicznie, jest aktem w pełnym tego słowa znaczeniu analogicznym, czyli aktem o nierównej, ontycznie *niesymetrycznej* doskonałości. Taka aporia jest uzasadniona o tyle, iż akt ten wyłącznie w jednej sytuacji objawia się jako akt czysty – jest Bogiem, Bytem Doskonałym, natomiast we wszelkich pozostałych wypadkach żadną miarą nie jest to akt doskonały [św. Tomasz z Akwinu, SCG II, 9; II, 7-10].

Oczywiście, przywołana tutaj aporematiczność {TN} wiąże się ściśle z samą specyfiką typu poznania, które, jako jedyne, jest właściwe do refleksji w tym obszarze. Warto zauważyć, że to sama analogia jest, w pełnym tego słowa znaczeniu, analogicz-

²² W tym kontekście E. Gilson wyjaśnia, że „istnienie nie jest rzeczą, lecz aktem, który sprawia, że rzecz jest i jest zarazem tym, czym jest. [...] Istnienie nie jest – zauważa dalej – definicją żadnej rzeczy danej empirycznie; stąd jej istota nie jest istnieniem, lecz istnienie musi być ujmowane jako różne od niej” [Gilson 1982: 60-61].

na, to znaczy jej, już ogólne pojmowanie jest gruntem dla możliwości, z jednej strony rozumienia faktu bytowego pluralizmu, z drugiej – demonstracji konieczności istnienia takiego, wyróżnionego bytu, który ze swej natury jest ostateczną i jedyną racją rzeczywistości w całym jej ontycznym bogactwie. Tą wyróżnioną racją jest Bóg, który – powtórzmy – na kanwie swej własnej istoty jest bytem „wolnym” od jakichkolwiek relacji, które z konieczności realizują się we wszystkich bytach niekoniecznych i je wielorako treściowo determinują [Krapiec VII: 240nn; XXII: 209. 213].

Na koniec tej porcji analiz dodajmy, że punktem wyjścia analogicznego, czyli właściwego metafizyce pojęcia bytu, a w tym tle także innych pojęć analogicznych, jest proporcjonalny (analogiczny) sposób i posiadania, i realizacji analogicznych aktów istnienia, co dokonuje się w różnych typach bytowości. Dlatego też, metafizyczna sieć jedności pojęć analogicznych komunikuje proporcjonalną jedność, to znaczy w odmienny sposób uzewnętrzniają się one w danych, konkretnych bytach. Uwaga ta uwypukla operatywność ludzkiego intelektu, który w swoim *styku* z rzeczywistością odsłania poniekąd naturalną potrzebę i zdolność zarazem ujęć właśnie analogicznych, co ma miejsce już w pierwotnym kontakcie poznawczym, a więc sięgającym samego li tylko faktu (aktu) istnienia rzeczy.

Afirmacja – całkowicie pierwotna afirmacja istnienia poznawanego bytu jest racją naczelną i jednocześnie pierwszą wszelkich aktów poznania i staje się przez to rękojmią (poznawczego) realizmu. Owszem, przywołana tu afirmacja dokonuje się pierwszorzędnie na mocy operatywności intelektu. Dodajmy w tym kontekście, choćby tylko zdawkowo, że aparat poznawczy zmysłów w sensie ścisłym nie ujmuje aktu istnienia – zmysły chwytają wyłącznie, właściwe sobie jakości zmysłowe, a więc naturalnie wobec nich proporcjonalne. Tak zatem, można stąd wyprowadzić wniosek, że analogiczna komunikatywność poznania (poznania intelektualnego), syntetyzuje całą scenę wielości różnorodnych rzeczy w ich ontycznej oraz epistemicznej spójności i więzi [Krapiec I: 158-159; II: 75-76].

3. Naturalne możliwości i ograniczenia ludzkiego poznania

Przywołany do tej pory poznawczy maksymalizm metafizyki w realizmie jej ujęć, bazuje w punkcie wyjścia na zdroworozsądkowym rozumieniu rzeczywistości jako bogatym kompleksie różnorodnych bytów. W tej optyce można stwierdzić, że – w faktyczności ich istnienia – są one dostępne już na etapie całkowicie naturalnego, a zatem spontanicznego, poznawczego kontaktu. Warto jednak już teraz nadmienić, że ta epistemiczna perspektywa posiada też swoje naturalne granice, co przede wszystkim odnosi się do próby interpretowania i wyjaśniania świata w jego racjach (uniesprzecznieniach) ostatecznościowych [Tupikowski 2017: 107nn. 114nn. 119nn]. Jest ona zatem tym rodzajem poznawczej eksploracji wszystkiego, co istnieje, który jest i staje się możliwy na mocy charakteryzującej ludzki intelekt, właściwej mu transcendencji. Ona właśnie sprawia, że intelekt posiada naturalną zdolność

poznawczej aktywności w obszarze wyznaczanym granicami otaczającej go rzeczywistości. Zasadniczo dokonuje się to dzięki istnieniu i obowiązywalności powszechnych i jednocześnie koniecznych praw tak samego bytu-rzeczy, jak i reguł poznania oraz wtórnie – myślenia. Tak zatem, można w tym miejscu poczynić wstępne ustalenie, że zasygnalizowane wyżej *krańce* analiz metafizyki umożliwia i zarazem determinuje jej właściwy przedmiot, czyli wszystko to, co (w jakikolwiek sposób) istnieje. Jak się zatem wydaje, można – za M.A. Krąpcem – powiedzieć, iż przynajmniej w pewnym aspekcie znaczeniowym, granicami myśli filozoficznej (tutaj metafizycznej) jest, może być – „jedynie sprzeczność” [Krąpiec III: 136; VII: 40. 42].

Istnieje także inny jeszcze aspekt problemu, w świetle którego należy zauważyć, że poznanie metafizyczne, pomimo jego transcendentalizującego charakteru, nie jest poznaniem, które jest w stanie *wyczerpać* swój przedmiot w każdym możliwym aspekcie. Oczywiście, jest ono niewystarczające do tego, aby ująć, zinterpretować i wyjaśnić świat w jego ontycznej kompletności. Zawiera on bowiem naturalne tajemnice, to jest takie przejawy, które nie są (do końca) adekwatnie poznawalne i wyjaśnialne. Wynika to, między innymi stąd, że dana w poznaniu rzecz nie komunikuje się w aktach poznania w postaci pewnej abstrakcyjnej struktury, która jest ujmowalna na czysto deskrypcyjny i definicyjny sposób. Analizowany w poznaniu byt *wymyka się* wielu poznawczym ujęciom i wyjaśnieniom [Krąpiec II: 59. 119; Tupikowski 2017: 44-45. 78-79].

Pomimo wspomnianej tutaj, częściowej przynajmniej, tajemniczości ontycznej struktury świata, warto zaznaczyć to, że próba ujęcia go i wyjaśniania na gruncie metafizyki oznacza również próbę uniesprzeczniania go na płaszczyźnie racjonalności. Okazuje się bowiem, iż to sam układ rzeczywistości oraz jej składowe – mnogość rzeczy, będąc ontycznie analogicznymi, są podstawą formułowania aporii, której pytalność koncentruje się na ostatecznej – pojmowanej maksymalistycznie racji świata, w sobie samym nie do końca zrozumiałym. Bowiem, powtórzmy ten wątek, rozum ludzki nie wszystko jest w stanie poznać; tym bardziej nie wszystko w całej poznawczej rozciągłości adekwatnie uzasadnić. Można w związku z powyższym stwierdzić, że nie jest on zdolny orzekać w pełni trafnie o fałszu, bądź też o prawdzie każdego zdania, czy sądu, co jednak nie pociąga za sobą (sceptycznego) wniosku, iż sądy oraz zdania, odnosząc się do danych konkretnie przedmiotów, nie są w każdej sytuacji jawnie prawdziwe, bądź ewidentnie fałszywe [Krąpiec II: 101nn; VII: 442; XXIII: 49].

Dlatego też należy odnotować fakt, że racjonalność samego świata – inteligibilność jego ontycznej architektury, jak i racjonalność jego metafizycznego wyjaśniania prowadzi do konieczności wskazania istnienia i działania takiego Bytu, który jest wystarczającą racją wszystkich – ontycznych i epistemicznych stanów rzeczy, które we własnej swej naturze nie są wyjaśnialne. Oczywiście, komunikuje to przywołaną już wcześniej *graniczność* ustaleń metafizyki, bowiem potencjalne odrzucenie racjonalności rzeczywistości byłoby równoznaczne z koniecznością próby wyjaśniania świata

na granicy *niebytu*, a więc na granicy sprzeczności. Jednakże uniesprzecznianie świata w oparciu o narzędzia, jakich dostarcza metafizyka opiera się na operatywności {ZRB}, co zakłada absolutną konieczność odniesienia się do takiej racji, której ewentualny brak afirmacji byłby tym samym negacją, czyli brakiem afirmacji samego bytu, co bezsprzecznie wydaje się być czystym absurdem [Tupikowski 2017: 27].

Wiąże się to – powtórzmy – z tym, że istnienie bytu, jego niezaprzeczalny realizm, w każdym poznawczym podejściu, czy to przednaukowym, czy to naukowym jest ostatecznie tajemnicą, co prowadzi do wniosku, że nie jest ono właściwym przedmiotem analiz. Sprawia to, że jakiegokolwiek wysiłki zmierzające do *zrównania* wspomnianego realizmu (faktu – aktu) istnienia z czymś w rodzaju własności bytu są ewidentnym – jak się wyraża M.A. Krąpiec – „nieporozumieniem płynącym z płytkości ujęć poznawczych”. Z tego wynika, iż poznanie świata, także zakładając realizm jego wielorakich aktów, jest zawsze (i to z konieczności) ujmowaniem go jedynie aspektywnym, tzn. zawsze pod pewnym *poznawczym kątem* [Krąpiec VII: 443-444; XI: 52; XXII: 37-38].

Na podstawie przeprowadzonych do tej pory analiz można powiedzieć, że w maksymalistycznie pojmowanych ustaleniach metafizyki *sui generis* granicę – granicę natury ontycznej oraz poznawczej stanowi afirmacja koncepcji Boga rozumianego jako ostateczna przyczyna tak samego istnienia, jak i (wszelkiej) zrozumiałości świata. Tak zatem, wyjaśniające ustalenia metafizyki są racjonalnym gruntem dla uznania nośności egzystencjalnego sądu pośredniego w postaci – „Bóg istnieje” (jest to specyficzny {SE}). Formuluje się go na kanwie analizy bytu przygodnego, którego aktualne istnienie jest *de facto* o tyle realne, o ile – z konieczności – jego ostateczna przyczyna, czyli Bóg, istnieje. Oczywiście, należy tu zwrócić uwagę na to, iż cała poznawcza aktywność ukierunkowana na próbę filozoficznego ujmowania Boga winna być ciągle *oczyszczana* poprzez efekty wyjaśnień metafizycznych koncentrujących się w tym wypadku głównie na strukturze i obowiązywalności transcendentaliów; transcendentaliów bytowych (swoiście *wyjściowych*), a więc bytu, następnie rzeczy, jedności oraz odrębności, a także transcendentaliów relacyjnych (swoiście *pochodnych*), a więc prawdy, dobra i piękna. Warto tu więc ponownie nadmienić, że w tym ujęciu jedynie byt ujmowany na sposób analogiczny, jak i transcendentálny jest w istocie podłożem i swoistym punktem wyjścia dla wyjaśniającej teorii Boga [Krąpiec XIII: 95; VII: 449nn].

W nurcie realizmu metafizyki stwierdza się zatem, że jedynie horyzont rozumienia i interpretacji transcendentaliów (szczególnie transcendentaliów relacyjnych) dostarcza przesłanek do formułowania jakichkolwiek tez o Boskiej naturze. Ponadto, istotną rolę na tym polu odgrywa metafizyczne pojmowanie osoby (osoby ludzkiej) będącej analogicznym *przyczynkiem* dla próby wyjaśniania istoty (Osoby) Boga. Naturalnie, takie – jak to nazywa M.A. Krąpiec – „modelowanie rozumienia Boga” w istocie nie funduje „Jego obrazu”, niemniej jednak ukierunkowuje na afirmację i możliwe do zrealizowania rozumienie istnienia oraz natury Bytu będącego

(*in se et per se*) Osobą. Można w związku z tym powiedzieć, że pojęcie Boga – *chwytanie* Jego istnienia i natury (zwłaszcza natury), myśl zorientowana metafizycznie *urabia* sobie wykorzystując w tym celu, na tyle, na ile jest to możliwe, analogiczne i transcendentalne istnienie bytów niekoniecznych, ale bardziej jeszcze zasadnie – na kanwie ujęcia osobowego bytu, jakim jest człowiek. Osoba jest bowiem jedyną istotą, która realizuje swoje bytowanie (bycie – egzystencję) „w sobie” oraz „dla siebie”, aczkolwiek nie „przez siebie”. Tak zatem, ontyczny układ świata rzeczy i osób wskazuje z konieczności na Boga, który w toku tych analiz jawi się jako jedyna i ostateczna zarazem Racja i samego istnienia świata, i jego ontycznej, jak i poznawczej analogiczności [Krapiec VII: 448. 451; XI: 157-158]²³.

Realistyczne ujęcie metafizyki, czego odsłoną jest myśl M.A. Krapca komunikuje prawdę o tym, iż Bóg nie odgrywa tutaj roli swego rodzaju pośredniczącej racji w wyjaśnianiu bytów przygodnych, z natury swej niekoniecznych. Natomiast nośność analogiczności ujęć poznawczych właściwych metafizyce przekonuje, że nie poznajemy Boga *prima facie*, ale pierwszym (i w sensie ścisłym – właściwym) przedmiotem ludzkich aktów poznawczych jest byt niekonieczny, który – poza bezwzględną koniecznością uznania istnienia Boga – odsłania się jako spreczny ontycznie. Można stąd wyprowadzić wniosek, że jest On poznawany wyłącznie pośrednio, czyli na bazie epistemicznego czytania struktury bytów pochodnych – one są swoistym punktem wyjścia. Afirmacja konieczności istnienia Boga – dodajmy – nie oznacza tym samym adekwatnego poznania Jego istoty. Wszak ona, sama w sobie jest całkowitą poznawczą tajemnicą; jest konsekwentnie *sui generis* punktem dojścia, a więc absolutnym kresem uniesprzeczniających analiz metafizyki.

Finalnie zatem, problematyka Boga jest *krańcowym* zwieńczeniem, tak dla samej teorii analogii, jak i interpretowania, i wyjaśniania analogicznej jedności świata. Analogiczne bowiem jego rozumienie, jak pokazują powyższe ustalenia, prowadzi do koniecznego zrelacjonowania do Boga, czyli do ostatecznej Racji (wszelkiego) bytu, który na mocy swej własnej natury ujawnia się tu jako –

[A] „niezłożony”, czyli w swej istocie „prosty” (wykluczając coś w rodzaju ontycznego „ubóstwa”)

oraz –

[B] będący „pełnią bytu” i wszelkich jego – *czytanych* analogicznie – doskonałości [Krapiec XIII: 185-187. 243. 246-247; XXII: 79. 81].

²³ Warto w tym miejscu przywołać treść opinii, jaką w tej sprawie formułuje M.A. Krapiec, powołujący się w tym kontekście swoich badań na myśl Akwinaty: „Św. Tomasz – mówi on – był teologiem i filozofia była mu potrzebna ku temu, by samą teologię uczynić nauką o rzeczywistości Boga, ale nie Boga oderwanego od świata, nie Boga, o którym by nie można powiedzieć, że jest Rzeczywistością. Dostrzegając zatem realny byt jako istniejący (a wielostronnie analogiczny) – wyjaśnia dalej – mógł wskazać na Boga jako na pierwszą Rzeczywistość Absolutu, z którą poprzez istniejące transcendentalne relacje, rzeczywistość świata spontanicznie poznawanego ma konieczną pochodność i analogiczną wspólność w bytowaniu realnym” [XXI: 83].

Specyfika proponowanego tutaj ujęcia zasadza się na spostrzeżeniu, że rzeczona konieczność afirmacji istnienia (i w *tle* – natury) Boga oraz charakter ontycznych relacji, jakie mają miejsce między Nim, a danym do wyjaśnień układem bytów przygodnych, jest *de facto* możliwa do uwypuklenia na gruncie metafizyki jedynie w obszarze analizy następstw działania Boga w ich kontekście. Konsekwentnie, prowadzi to do konstatacji, że Bóg jest (analogicznie) poznawalny wyłącznie na kanwie najbardziej pierwotnego typu relacji, jaki w tym polu refleksji zachodzi, a więc relacji wyrażającej pełną zależność oraz ontyczne *sprzężenie* istnienia wszystkiego, co istnieje od Niego, czyli od ostatecznej Racji wszelkiego bytu [św. Tomasz z Akwinu, SCG II, 13]. Owszem, dodajmy dla precyzacji tej myśli to, że nie tyle wyjaśnia się tu naturę Boga, czyli to, kim *sam w sobie* jest, co raczej wyjaśnia na sposób ostateczny, a więc ontycznie i epistemicznie uniesprzecznia, strukturę bytów niekoniecznych [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 4, a. 3; q. 7, a. 2 ad 1; q. 12, a. 4].

Dodajmy przy tym już teraz, że rozumowanie to odsłania także spójność metafizycznego *obrazu* Boga jako Tego, który absolutnie jest konieczną przyczyną wszelkiego istnienia i wszelkich ontycznych doskonałości z tym Jego *obrazem*, jaki się znajduje u podstaw wyjaśniania faktu religii. W polu rozumienia tego ostatniego również pierwszoplanowo odsłania się problem przygodności, absolutnej niewystarczalności bytu przygodnego, jakim jest człowiek względem istnienia i doskonałości Boga. W związku z tym, M.A. Krąpiec, uszczegółowiając to zagadnienie, wyjaśnia, iż „tożsamość absolutna” występuje jedynie w sytuacji, kiedy w bycie nie zachodzi „zdwojenie” z *elementu* istoty oraz istnienia, to znaczy wówczas, kiedy naturą bytu jest jego *wsobne* istnienie – jest bytem *in se et per se*. Konsekwentnie więc, na gruncie metafizyki wyłącznie taki byt afirmuje się „jako –

|1| naczelną,

|2| konieczną

i –

|3| dostateczną rację wszelkiej rzeczywistości”

i jako taki właśnie |1-3|, jest On –

|A| samozrozumiały

i –

|B| samoistny (jest Absolutem – „w religii Bogiem”) [Zdybicka 1972: 153nn; Zdybicka 2006: 250nn; Krąpiec VII: 109nn].

Powyższe analizy pokazują to, że analogia wydaje się być najbardziej uzasadnionym sposobem odczytywania oraz rozumienia odsłaniającego się w poznaniu obrazu świata, gdyż na kanwie swej poznawczej nośności czyni ona – ontycznie ({AO}) oraz epistemicznie ({AE}) – kompatybilną całą strukturę bytu. Wiąże ona ponadto ontyczny pluralizm bytów przygodnych z ich ostateczną Racją – Bogiem. Ma zatem tutaj miejsce najbardziej powszechna, bo transcendentálna analogia, a więc odnosząca się do całego pakietu bytów, czyli wszystkiego, co (i w jakikolwiek sposób)

istnieje. Analogia ta ujmuje sieć ich (proporcjonalnego) zrelacjonowania, głównie w oparciu o fakt ich (aktualnego) niekoniecznego istnienia. Sprawia to, iż metafizyka w jej wyjaśnianiu o charakterze maksymalistycznym, bazując na operatywności analogii, wskazuje na uniesprzeczniające je racje zewnętrzne.

Analogicznie, powyższe uwagi odnoszą się do faktu poznania, które – zrelacjonowane do tej bazy, jaką stanowi ontyczny układ rzeczywistości, jest niejako jej znakiem. Można powiedzieć, że poznanie, będąc odbiciem owej niszy ontycznej, jest taką epistemiczną operacją, która jest do niej proporcjonalna (analogiczna – swoim *lustrzana*). Z tego wynika, że $\{AO\}^{\{AE\}}$ jest fundamentem rozumienia samej niekoniecznej w swej naturze rzeczywistości oraz jej wyjaśnień.

Rozdział II

REALIZM I JEGO RACJONALNOŚĆ

Przedstawiona w pierwszym rozdziale koncepcja analogiczności bytu oraz jego (zawsze aspektywnego) poznania pozwala na skupienie uwagi na samym realizmie świata oraz jego wewnętrznej inteligibilności. Zaczniemy tę porcję refleksji od zważenia dwóch źródeł poznania, jakimi są poznanie wyrastające z empirii oraz aktywności intelektu. Warto bowiem podkreślić już teraz, że poznawcza eksploracja rzeczywistości jest – w punkcie wyjścia – poznaniem zmysłowym, czyli tym typem poznania, które chwyta konkretne, a zatem jednostkowe cechy tego, co istnieje. Naturalnie, dokonuje się ono w ontycznym *kontekście* temporalno-przestrzennym. Ponadto, specyfiką poznania jest jego wymiar rozumowy, a zatem ten, który swoją operatywnością komunikuje wszystko to, co jest jemu właściwe, czyli ogólność i konieczność. Poczynione tutaj uwagi odsłaniają swoistą dwutorowość, ponieważ właściwy przedmiot metafizyki – byt i jego konieczne, konstytutywne aspekty, w procesie poznawczym ujawnia coś w rodzaju bipolarności. Z jednej strony, rzecz odsłania się w swojej bytowości jako istniejący konkret, z drugiej natomiast komunikuje swoją naturę, co oznacza, że ujawnia *wpisane* w jej ontyczny status racje będące prymarnymi i najbardziej podstawowymi sądami o niej i – na mocy analogii – o całej strukturze ontycznej świata [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 55, a. 3; Krąpiec II: 110nn; XI: 147nn]²⁴.

Raz jeszcze zwróćmy uwagę na to, że istnienie bytu – akt istnienia poszczególnego, danego do wyjaśnienia bytu, jest zawsze jednostkowy oraz konkretny i w tej swojej fundamentalnej, absolutnie pierwotnej bytowości jest nośnikiem wszelkich ontycznych właściwości (E. Gilson twierdzi, iż jest ono „katalizatorem istot” [1963: 266]). Tym samym, trzeba pamiętać o tym, iż wtórny w stosunku do samej rzeczy-

²⁴ Poczynione tu uwagi M.A. Krąpiec uzupełnia taką oto refleksją związaną z transcendentnymi właściwościami bytu: „[...] sam byt jako byt można wyrazić w formie sądu o relatywnej tożsamości; jedno w sądzie o niesprzeczności; prawdę transcendentálną w sądzie o racji bytu; dobro w sądzie o celowości. Zyskujemy w ten sposób szereg naczelných zasad-praw o rzeczywistości, które wyrażają jedynie zawartość bytu i zamiennych z nim transcendentaliów; są więc najpierwotniejszym odczytaniem obiektywnych treści (jakby swoistych praw) rzeczywistości”. I ostatecznie wyprowadza stąd wniosek: „Nie są to zatem ani –

|A| hipotezy,

ani –

|B| zasady *a priori*,

ale treści bytu, wyrażone w ludzkim, sądowym języku” [Krąpiec XI: 148].

wistości sposób ludzkiego poznania, zwłaszcza poznania intelektualnego, ze swej natury jest ogólny. Ten bowiem, będąc zdolnością poznawczą chwytającą treść bytu, jego ontycznego układu, działa zawsze w obszarze ogólnych pojęć, co też gwarantuje to, że poznanie intelektualne zyskuje operatywność na płaszczyźnie *czytania* charakterystyk bytu |A| stałych, a ponadto |B| powszechnych oraz |C| koniecznych. Pomimo wspomnianej tutaj, właściwej rozumowi zdolności generalizacji, poznanie to sięga konkretności i określoności rzeczy. W tej ostatniej bowiem każdy jej *detal*, jak i ona sama, jest rozumiana integralnie, to znaczy jest ujmowana w jakimś przejawie bytu, z uwzględnieniem własności |A... C| [Krąpiec II: 107108].

Przywołana powyżej nośność realizmu poznania w obrębie analiz metafizyki ujawnia całkowicie naturalną odpowiedniość w horyzoncie obydwu zaszygalizowanych źródeł poznania – zmysłowego i intelektualnego. Zauważmy ponownie, że na mocy poznawczych ujęć zmysłowych człowiek kontaktuje się z otaczającym go światem, w który jako byt osobowy sam jest zanurzony, a więc jest także jego częścią, a poprzez to chwyta jego przemienność. Ten rodzaj poznania upewnia go, że rzeczywistość jest faktem, jest paletą niepoliczalnych rzeczy (zmiennych, w swoim istnieniu labilnych). Na drugim niejako *brzegu* wspomnianej wyżej dwubiegunowości lokuje się poznawcza aktywność intelektu człowieka, która swoim *zasięgiem* wszystkie te fakty scala, fundując spójny obraz świata – w swojej naturze zmiennego, ale charakteryzującego się realizowaniem zarówno stałych, jak i koniecznych oraz zorganizowanych ontycznych kompozycji (powyższe charakterystyki |A... C|).

Ustalenia te pozwalają na wyprowadzenie wniosku, że to sama rzecz w swej naturalnej inteligibilności jest i staje się bardziej jeszcze zrozumiała, kiedy się *poddaje* światłu operatywności pierwszych epistemicznych zdań-sądów. Sądy te nie są jedynie ludzkimi (subiektywnymi) sądami – sądami odpodmiotowymi, lecz są intelektualną konstrukcją nadrzędnych i podstawowych jednocześnie praw, jakimi się rządzi sam byt. To sam byt-świat jest – jak przekonuje Autor *Realizmu ludzkiego poznania* – „*a parte rei* zespołem i *siecią* tych realnych praw, które – odczytane przez nasz intelekt – stają się pierwszymi i zasadniczymi prawami naszej myśli, którą rządzą” [Krąpiec II: 193-194; VII: 15nn].

1. Operatywność pierwszych zasad bytu i poznania

Przechodząc do ogólnej charakterystyki pierwszych zasad bytu i poznania, nadmienimy jeszcze na wstępie, że swoistym *znakiem* rzeczzonego tutaj realizmu poznania jest metafizyczna interpretacja świata komunikowana we właściwym jej języku, czyli języku –analogicznym i transcendentalizującym. Ten, będąc gruntem i nośnikiem artykulacji pojęcia bytu jako bytu, transmituje tym samym jego, z natury racjonalną, strukturę. Podstawowym jej uzewnętrznieniem jest absolutnie prymarna zasada (racja) bytu i poznania, a mianowicie – zasada (relatywnej) tożsamości bytu

{ZTB}. Dodajmy już teraz, że może ona przyjąć dwa typy postaci |P| – |PE| (postać egzystencjalną) oraz |PT| (postać treściową).

A zatem, mamy w tym wypadku do czynienia z –

- |{ZTB}_{PE}| egzystencjalną²⁵, wyrażającą byt jako byt,
lub –
- |{ZTB}_{PT}| treściową (esencjalną), wyrażającą byt jako rzecz [Krąpiec VII: 25; X: 92nn].

Ujmując wstępnie ontyczną i epistemiczną nośność {ZTB} zauważmy, że w jej rozumieniu należy się najpierw skoncentrować na korelacji aktów intelektu z wszystkim, co istnieje – z (jakimkolwiek) bytem. Intelekt bowiem o tyle jedynie coś czyta, o ile przedmiot owego czytania faktycznie istnieje. To akt istnienia, jego realizm poniekąd warunkuje poznawczą aktywność rozumu. Można więc powiedzieć, że egzystencjalny aspekt bytu (co dobrze obrazuje {ZTB_{PE}}) w ogóle predysponuje samo zaistnienie czynności poznawczych oraz jest pierwotnym, całkowicie wyjściowym ich gruntem. Oznacza to, że byt, który w analizach metafizycznych ujawnia się jako coś określonego (konkretnego), jest ujmowany zawsze jako byt-rzecz. Z tego tytułu, istnieje on jako zorganizowana w swej strukturze treść, co z kolei wyraża operatywność {ZTB_{PT}}.

Zaznaczmy przy tym, iż jest to fundament całego inteligibilnego i wtórnie – racjonalnego układu rzeczywistości. W związku z tym wolno skonstatować, że w sensie ścisłym, przedmiotem poznania i w dalszych etapach – myślenia oraz całego splotu ludzkiego dyskursu (definicji, klasyfikacji i w ogóle wszelkich dystynkcji), jest realny byt-rzecz (pole {ZTB_{PE}} oraz pole {ZTB_{PT}}). Interesujące jest to, iż – jak przekonuje M.A. Krąpiec – jest on czytany nie w jego konkretności i jednostkowości, ale „w koniecznym, ogólnym aspekcie bytowości”, która to bytowość jest właściwą treścią każdego jawiącego się tutaj „szczegółu, każdego konkretnego”. Wynika stąd, że pierwszoplanową „intelektualną potrzebą człowieka” jest w pełni świadome, choć oczywiście – jak zaznaczono w poprzednim rozdziale – tylko aspektywne, „poznawcze przyswojenie sobie tej rzeczywistości”, co się dokonuje w polu refleksji towarzyszącej, której komunikatem jest to, że chodzi tu o fakt poznania danej, konkretnej rzeczy [Krąpiec II: 114-115; VII: 107; XXII: 112. 127].

Już te wstępne uwagi pokazują, że bezwzględnie pierwsze zasady-racje –

|A| bytu

i wtórnie –

|B| poznania

fundują wyjściową kompozycję racjonalności, czyli są – jak mówi M.A. Krąpiec – „niczym innym, jak świadomym”, a przy tym „sądowo-zdaniowym wyrażeniem podstawowej struktury (zawartości) ‘bytu’, ‘rzeczy’, ‘jedności’, ‘odrębności’, ‘prawdy’,

²⁵ „Byt więc jako byt – podkreśla M.A. Krąpiec – to byt istniejący” [XI: 154].

‘dobra’ i ‘piękna” [Krapiec VII: 25; św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 17, a. 3]. Kwestią priorytetową jest tutaj zaakcentowanie pierwotności i wagi dwóch zasad bytu oraz poznania, czyli $\{ZTB\}^{\wedge}\{ZN\}$. Pozostałe, choć bezsprzecznie istotne, są wyłącznie ich bezpośrednim – ontycznym i logicznym (epistemicznym) – następstwem. Swoicie zatem *późniejsze* zasady (aksjomaty), jakie fundują grunt całego (zwłaszcza) intelektualnego poznania, to $\{ZRB\}$, dalej – zasada celowości, przyczynowości i w końcu – zasada substancjalności.

Podkreślmy przy tym fakt, że te zasady nie stanowią już zaplecza zasad analitycznych, jak podpowiada M.A. Krapiec, „pierwszego stopnia”, ponieważ nie są one pochodną analizy pojęcia bytu jako takiego i stąd też nie posiadają powszechnego (absolutnego) *zasięgu*. Zaznaczają swoją nośność jedynie w polu istnienia i działania bytów niekoniecznych. Wyjątkiem jest tu zasada (racja) celowości, która dotyczy absolutnie wszelkiej bytowości. Trzeba więc powiedzieć, że owe prymarne zasady bytu oraz poznania znajdują się u podstaw racjonalnego porządku świata i jako takie są komunikatem treści transcendentaliów w ich osobliwej specyfice i treściowym bogactwie. Uwagi te pokazują zatem istotny związek zasad-podstaw bytowania i racjonalnego poznania z siatką pojęć transcendentalnych jako swego rodzaju wypadkową ich nośności [Krapiec II: 253-254; XIV: 140. 147].

Ustalenia powyżej przywołane pokazują pewną prawidłowość. Otóż, z jednej strony, inteligibilny układ ontyczny świata naprowadza na racjonalność istnienia pierwszych zasad (zwłaszcza $\{ZTB\}$, $\{ZN\}$ oraz $\{ZRD\}$), z drugiej zaś strony, ich porządek i absolutna obowiązywalność gwarantuje jego poznanie i wyjaśnianie, co dokonuje się na płaszczyźnie jego uzasadnień ostatecznych. Reflektowane tu zasady są węzłowymi, uświadamianymi w polu pracy intelektu, absolutnie pierwotnymi intuicjami bytu. Na mocy ich obowiązywalności oraz ogólności, intelekt eksplorujący świat okazuje się być naturalnie otwarty i zdolny do racjonalnego jego pojmowania, co sprawia, że jakiegokolwiek formułowane w poznaniu ustalenia, na tyle tylko posiadają swoją epistemiczną nośność, na ile odsłaniają i komunikują swoje zrelacjonowanie wobec układu tychże pierwszych zasad-racji. Oznacza to również, że naturalna transcendentność rozumu zasadza się na faktyczności i inteligibilności ontycznej, a także epistemicznej kompozycji zasad bytu i myśli, co jednocześnie jest punktem wyjścia względem wszelkich nowych poznawczych inklinacji. Z metodologicznego punktu widzenia warto dodać, iż odczytanie owych *prima principia* należy wiązać z poznawczym postępowaniem indukcyjnym²⁶. Sądy bowiem naczelne, a takimi są przecież $\{ZTB\}$, $\{ZN\}$ oraz $\{ZWŚ\}$, jak również $\{ZRD\}$, ujawniają się w procesie poznania na kanwie indukcji [Krapiec II: 198-199].

Przywołane intuicje bytu w perspektywie rozumienia go i wyjaśniania w kontekście obowiązywalności pierwszych zasad są fundamentem możliwości nieustan-

²⁶ Poznanie indukcyjne będzie jeszcze przedmiotem analiz m.in. w części badań poświęconych specyfice i operatywności $\{SP\}$.

nego korygowania stopnia prawdziwości wszelkich formułowanych na jego kanwie tez. Naturalnie, nobilituje to sam realizm wyjaśnień metafizyki, dla której zasadniczą kanwą oparcia jest analiza bytu – tego, co istnieje, a absolutnie pierwsze i konstytutywne zasady (racje) bytu oraz poznania, na czele z {ZTB} i {ZN}, są gruntem i swoistym punktem wyjścia racjonalnego opisu i wyjaśniania świata. Metafizycznie bowiem rozumiane akty poznawcze – akty komunikowane w sieci sądów – {SE} oraz {SP} – wspierają się na nośności tychże zasad. Oznacza to, iż ich wiążąca moc i obowiązywalność bierze swoje źródło w strukturze bytu. One same zaś są jego (epistemiczną) egzemplifikacją, to znaczy komunikują jego treść, a ich operatywność jest podstawą wszelkich praw myślenia; te zaś zawsze są zależne od układu samej rzeczywistości. Ujęcie ich powszechnej – transcendentalnej obowiązywalności jest gruntem całej jej racjonalnej architektury. Można więc powiedzieć, że rzeczono tutaj zasady wypowiedziane w układzie zdań-sądów, komunikują nośność racjonalności – inteligibilności rzeczywistości [Krapiec II: 110-111; III: 100; VII: 42. 48. 132-133; XXII: 112].

Powyższe uwagi odsłaniają zręby racjonalnego uporządkowania kosmosu, ponieważ odnoszą, tak do |A| racji samego świata w jego istnieniu, jak i do |B| racji jego poznania. Zauważmy tu, że myślenie, będąc składową procesy poznania posiada sens jedynie o tyle, o ile jest zrelacjonowane wobec tego, co istnieje – bytu, a zatem w sytuacji, gdy komunikuje odniesienie do niego, co daje się stwierdzić w treści sądu o tożsamości relatywnej. Innymi słowy, o ile w polu poznania znajduje się realny byt, o tyle jakakolwiek myśl może w ogóle zaistnieć, co też uzasadnia posiadanie kryterium i pewności, i prawdziwości poznania – poznania (głównie) intelektualnego. Oczywiście, wiąże się to z rozumieniem samego przedmiotu analiz metafizyki, a ich celem jest – na ile jest to tylko możliwe – dogłębne odczytanie praw (racji) rzeczywistości (racje |A| i |B|). Wiążąc ten wątek z wagą pierwszych zasad bytu i poznania warto dodać, że przywołane tutaj prawa-racje należy rozumieć jako – jak się wyraża M.A. Krapiec – „elementarną strukturę bytu”, i to w jego „aspekcie statycznym, jak i dynamicznym”. Tak zatem, wracając do charakterystyki wspomnianego wyżej celu wyjaśnień metafizyki, podkreślmy, iż chodzi tu o poznanie świata w horyzoncie uzasadnień naczelných, czyli w perspektywie węzłowych zasad bytu i poznania [Krapiec V: 283; VII: 95-96. 111].

Wynika stąd, że już czysto zdroworozsądkowe *czytanie* świata i w konsekwencji poznawanie jego ontycznej struktury, jest odkrywaniem, opisem oraz rozumiejącą werbalizacją jego naturalnej inteligibilności, co jednocześnie pokazuje to, że ma tutaj miejsce swego rodzaju proporcjonalność, swoista *symetryczność* bytu i jego analogicznego poznania. W tym świetle widać, iż jakiegokolwiek poznanie świata i wtórnie – jego rozumienie nie byłoby osiągalne poza polem racjonalności, które funduje obowiązywalność wszystkich zasad bytu i myśli. W metafizycznej interpretacji rzeczywistości zarysowuje się wręcz konieczność *lokowania* myślenia na nośności tych właśnie racji-zasad, ponieważ to ostatnie jest w istocie –

- [1] uświadomieniem, *sui generis* uprzedmiotowieniem
oraz
[2] werbalizacją treści rzeczy.

Dodajmy, że przytoczona powyżej proporcjonalność ze swej natury domaga się wsparcia wszelkich procesów poznawczych na bycie, gdyż *de facto* cokolwiek człowiek poznaje, poznaje zawsze jako jakiś ontyczny fakt. Naturalnie, analogicznie także samo poznanie, a zatem prawidła myślenia, jego niezbywalne racje zasadzają się na prymarnych prawach rzeczy, co też konsekwentnie oznacza, iż w zasadzie nie istnieje żadne poznanie poza strukturą ich obowiązywalności. Stanowią one ostateczne i konieczne zarazem „kryterium negatywne”, to znaczy są one szczytową fazą analizy metafizycznej. W ich obrębie bowiem porusza się wszelka racjonalna, uzasadniona – na gruncie metafizyki uniesprzeczniająca – myśl [Krapiec III: 63-64; II: 245nn. 257nn].

Wyjaśniając konieczność bezwzględnej obowiązywalności funkcjonowania pierwszych zasad myśli i bytu, zwłaszcza {ZTB} i {ZN}, warto – jak proponuje M.A. Krapiec – połączyć ich nośność z rozumieniem oraz funkcjonowaniem aksjomatów. Aksjomaty bowiem są szczególnego rodzaju zdaniami naukowymi, które jawią się jako oczywiste wprost, przez co są fundamentem dla (racjonalnego) myślenia w całej jego rozciągłości, lub też w polu pewnej wyspecjalizowanej wiedzy. Tak więc, aksjomatami są te i w zasadzie tylko te, absolutnie wyjściowe zasady, „które są wspólne całemu racjonalnemu myśleniu” i to właśnie one stanowią grunt i punkt wyjścia względem dalszych ciągów ludzkiej myśli. Owszem, niektóre z nich są – jak mówi dalej – „absolutnie pierwsze i absolutnie powszechne”. Z pewnością, do tej grupy przynależą także {ZN}.

W związku z tym można powiedzieć, że aksjomaty zyskują swoją obowiązywalność na mocy, tak samej zawartości, jak i struktury rzeczy jako adekwatnego przedmiotu poznania. Stanowią zatem prawa-racje bytu, co powoduje, iż są one w swej treściowej operatywności tak *pojemne* analogicznie, jak *pojemny* jest sam byt. Dodajmy, że z tej właśnie racji nie są one nigdy przedmiotem ujęć definicyjnych, ponieważ i samej rzeczy, i pryncypialnych jej poznawczych ujęć, czyli aksjomatów nie sposób odseparować od tego, co istnieje, gdyż wszystko w jakiś sposób jest bytem (polem racjonalności). Wniosek, jaki stąd płynie jest taki, że wszystko, co istnieje, a więc każdy stan rzeczy, jest bytem, co również oznacza, iż we wszystkim – oczywiście na sposób analogiczny, a więc w ontycznych i epistemicznych proporcjach – spełnia się jako aksjomat. Nigdy wszak nie jest możliwa racjonalna (uzasadniona) separacja obowiązywalności aksjomatów, samej rzeczy i jej (w miarę) adekwatnego poznania. Skonstatujmy zatem, że zarówno rzeczony w tych analizach aksjomaty, jak i reflektowane w tym rozdziale pierwsze zasady bytu i poznania są fundamentem logicznego myślenia, a zatem – jak się wyraża M.A. Krapiec – są „logosem”, a więc polem „czystej racjonalności” i konsekwentnie – w skorelowaniu ich z infe-

rencjami racjonalności logiki, będących prymarnymi podstawami rozumowań, stanowią ich ontyczny grunt i rację²⁷ [Krąpiec II: 245-246. 250nn; VIII: 279].

Jak wynika z powyżej przeprowadzonych analiz, wyjściowym sądem o ontycznej i epistemicznej strukturze świata jest sąd o tożsamości bytu {ZTB}, który w istocie jest sądem o naturze bytu, a zatem sądem o tym, co w nim jest absolutnie fundamentalne. Na kanwie jego nośności można powiedzieć, że wszystko, cokolwiek istnieje, a więc każdy byt jest bytem, to znaczy jest wszystkim tym (w sensie jego ontycznej zawartości – aspekt esencjalny), co w swojej treści jest ściśle określone, co też sprawia, iż jest –

- |1| różne od nicości
oraz –
- |2| różne od wszelkich innych rzeczy.

Dlatego też każdy sąd, który wyraża, i to w sensie najbardziej fundamentalnym, byt jako byt, a zatem bytowość, która jest zawartością każdej rzeczy – ponieważ wszystko, cokolwiek istnieje, jest bytem – jest właśnie zasadą-sądem wyjściowym, jest wyrażeniem {ZTB} [Krąpiec II: 111; VII: 97].

Naturalnie, sama w sobie {ZTB} nie komunikuje tożsamości dwóch różnych aspektów rzeczy – egzystencjalnego oraz esencjalnego, ale wyłącznie ich ontyczną spójność, a więc jedność o charakterze relatywnym. Sprawia to, iż {ZTB} nie suponuje jakiegś formy ontycznego statyzmu, wręcz przeciwnie – na mocy dynamizmu wewnętrznej struktury bytu, czyli niesprowadzalności do siebie jego *składowych* w obrębie jego złoża, wyraża jego dynamikę. Warto dodać, że samo uchwycenie tożsamości relatywnej bytu stanowi pomost dla wyartykułowania szerszej palety relatywności, co wyraża analogiczność bytu. Sprawia to, iż na płaszczyźnie operatywności {ZTB} staje się możliwe odczytanie swoistej zbieżności, czegoś w rodzaju uzgodnienia aspektu bytu egzystencjalnego (domena {SE}) oraz esencjalnego (domena {SP}).

Zauważmy, że tło wyjaśniania koniecznej obowiązywalności {ZTB} jest dość dogodnym punktem wyjścia wobec próby uwydatnienia istotnej na gruncie realizmu metafizycznego tezy, a mianowicie mocnego twierdzenia na temat realnej ontycznie

²⁷ Dodajmy w tym miejscu, za M.A. Krąpcem, że „pierwotna [...] afirmacja bytu jako istniejącego konkretnego czegoś zostaje na drodze refleksji, przy równoczesnej afirmacji percepcji bytowej, podwójnie wzmocniona: to naprawdę byt jest bytem i nasze pierwotne poznanie jego jest rzeczywiste (zakotwiczone w bycie), skoro istniejący konkretny jest rzeczywiście istniejącym stwierdzonym konkretnym i nie ma w nim nic, co stanowi jego zaprzeczenie, zarówno w aspekcie istnienia, jak i z tym istnieniem związanej treści”. Nieco dalej, wyjaśniając konieczny związek bytu i poznania mówi: „Afirmacja bytu i pierwotne zasadnicze, chociaż bardzo ogólne, odczytanie *zawartości* bytowej, wyrażające się zarówno w zasadzie realnej relacyjnej tożsamości [{ZTB} – JT], jak i realnej niesprzeczności [{ZN} – JT], jest [...] samym sednem racjonalnego porządku, który jest porządkiem świata, porządkiem rzeczy, porządkiem natury, a poznany staje się też porządkiem i osnową poznania, tudzież pochodnego odeń myślenia” [Krąpiec X: 97].

różnicy pomiędzy aspektem bytu egzystencjalnym i esencjalnym. Za M.A. Krąpcem, można więc zasadnie skonstatować, że w bycie analizowanym w polu {ZTB} ma miejsce przywołana wyżej swoista *zbieżność*, jaką jest ontyczna jedność. Oznacza to, iż w sądach tożsamościowych, a więc w obszarze nośności {ZTB} zachodzi jedynie identyczność relatywna. „Jeśli bowiem w gruncie rzeczy podmiot sądu tożsamościowego – przekonuje ten Autor – oznacza byt w aspekcie egzystencjalnym (ale nie w abstrakcji od strony esencjalnej!), a orzeczenie oznacza byt w aspekcie esencjalnym (równocześnie w relacji do elementu egzystencjalnego, który występuje na dalszym nieco planie), to nie ma identyczności między istotą jako istotą i istnieniem jako takim w konkretnym bycie. Istnieje tylko – dopowiada – zjednoczenie, czyli identyczność w sensie proporcjonalnym, o ile te dwa elementy (istota i istnienie) konstytuują realny byt” [Krąpiec II: 115; V: 294]²⁸.

Stąd też, sądy tożsamościowe formułowane na mocy {ZTB} odsłaniają się jako asercja identyczności bytu – oczywiście, identyczności relatywnej, co oznacza, że komunikują one identyczność, ale wyłącznie w jej sensie proporcjonalnym, relatywnym właśnie. Dotyczą zawsze jednego – w jego ontyczności – bytu, aczkolwiek trzeba w tym miejscu również wyartykułować swoiste *zdwojenie* samej {ZTB}. Dzieje się tak, ponieważ rzeczona wcześniej bytowa analogiczność pozwala na afirmację bytu w jego wewnętrznej konstytucji w aspekcie esencjalnym i egzystencjalnym. Naturalnie, uwaga ta odnosi się do wszystkich bytów niekoniecznych – z natury złożonych, a zatem ontyczny fakt tutaj sygnalizowany dotyczy tożsamości, ale tożsamości analogicznej – relatywnej. Niewątpliwie, inaczej ten problem należy odnosić do Boga, gdyż w tym wypadku zachodzi konieczność takiej afirmacji tożsamości, która jest absolutnie unikalna, gdyż chodzi tu o Tożsamość Absolutną, jaką stanowi Jedyność [Krąpiec VII: 98. 109nn]²⁹.

Jak pokazują powyższe analizy, ontyczna tożsamość jest *odwzorowaniem* (wewnętrznej) treści rzeczy, przy czym adekwatność tego odwzorowania sprawia, że poznanie rzeczywistości odsłania ją jako coraz bardziej rozumiałą. Zrozumiałość zaś i idąca za tym intelektualna *przystępność* rzeczy wspiera się zawsze na operatywności {ZTB}, a zatem –

[1] czy to na tożsamości o charakterze relatywnym, kiedy dotyczy bytów przygodnych (z natury złożonych) –

[2] czy to tożsamości o charakterze absolutnym, kiedy jest mowa o Absolutnej Jedyności (Tożsamości) Boga – Bytu z natury swej prostego [Krąpiec VII: 110].

²⁸ „Współłączność istoty i istnienia w konkretnym bycie leży u podstaw filozoficznego zrozumienia rzeczywistości” [Krąpiec II: 113-114].

²⁹ „Tożsamość absolutna ma miejsce wówczas – pisze M.A. Krąpiec – gdy zniknie w bycie zdwojenie z istoty i istnienia, gdy istotą bytu jest jego istnienie” I dodaje: „Taki byt przyjmuje się w metafizyce jako naczelną, konieczną i dostateczną rację wszelkiej rzeczywistości. Jest to byt samozrozumiały, byt samoistny, a więc Absolut, zwany w religii Bogiem” [Krąpiec VII: 110].

Interesujące tutaj jest to – będzie jeszcze o tym mowa poniżej – sąd o (relatywnej) tożsamości bytu jest sądem całkowicie prymarnym. Dzięki niemu bowiem intelekt ujmuje poznawczo byt, to znaczy odczytuje jego zawartość i wewnętrzną strukturę. I jako taki, ów sąd zdaje się być pierwotniejszy – swoiście *wcześniejszy* od {ZN}, która to zasada dopiero drugoplanowo niejako pozwala na ujęcie bytu – jego istnienia i treści, co czyni w totalnej opozycji do (potencjalnego) niebytu, a więc jego pełnego zaprzeczenia [Krapiec II: 130-131].

Zauważmy tutaj, że to prawda, iż {ZN} jest prymarną podstawą wszystkich zasad-racji oraz aksjomatów, to jednak trzeba wyartykułować i ten fakt, że z uwagi na jej naturę, jej fundamentalny komunikat poznawczy jest przecież zawsze zdaniem przeczącym – jest ona wtórna w stosunku do epistemicznej nośności pierwszoplanowego zdania-sądu o charakterze afirmatywnym, jaki niesie {ZTB}³⁰. Oczywiście, tożsamość jako tożsamość nie jest czymś w rodzaju apriorycznego prawa myśli, lecz jest pomostem pierwszego, poznawczego odbioru świata w jego faktycznym (aktualnym) istnieniu. Wszak to rzeczy istniejące realnie same w sobie są tożsame, to znaczy są tym, czym są – jakąś dowolną (istniejącą) treścią. Nadmiemy tu raz jeszcze i przy tej okazji, że analogiczny ze swej natury byt-rzecz realizuje bytowość będącą tożsamością relacyjną, ponieważ w jego wewnętrznej naturze nie jest czymś tożsamościowym to, iż –

|A| istnieje

oraz to, że –

|B| realizuje jakąś określoną, ontyczną zawartość [Krapiec VIII: 276-277].

Całość tych uwag prowadzi do wniosku, że operatywność {ZN} opiera się na koniecznej obowiązywalności {ZTB}. Ta bowiem ze swej poznawczej natury jest sądowym wyrażeniem oraz unaocznieniem treści, a zatem (relatywnej) spójności natury bytu. Można tak skonstatować, gdyż {ZN} – powtórzmy to – w swoim pierwszym przesłaniu zaprzecza sytuacji tożsamości (aktualnego) bytu i jakiegoś (potencjalnego) niebytu, co jest gruntem operowania pojęciem *bytu jako bytu*, a zatem pojęcia niesprzecznego i w pełni (oraz już zdroworozsądkowo) zrozumiałego. Istotne przy tym jest także to, iż w zasadzie jest to pierwszy i jednocześnie najważniejszy poznawczy próg, który uniesprzecznia samo poznanie. To ostatnie jest bowiem ekspresją poznania i (wstępnego) rozumienia pojęcia bytu uchwyconego w sądzie o jego tożsamości. Tak więc {ZTB} jako wyraz sądu tożsamościowego, będącego refleksyjnym, rozumiejącym odczytaniem rzeczy, przekonuje o tym, że poznanie

³⁰ Autor *Realizmu ludzkiego poznania* podkreśla to, iż „pierwszym jest ujęcie poznawcze bytu”, które się dokonuje na mocy „sądu tożsamościowego, a dopiero następnie – podkreśla – zależnie od ujęcia bytu, można sformułować pochodne zasady, które zawsze presuponują utworzone i poznawczo odczytane pojęcie bytu”. Dlatego też uważa, że bezwzględnie „na pierwszym miejscu należy umieścić sąd tożsamościowy, będący jakoby *definicją* bytu przedmiotu intelektualnego poznania w ogólności. W zależności od tego ujęcia powstają dalsze zasady” [Krapiec II: 252-253].

ze swej natury komunikuje intelekt poznającego człowieka z bytem i jego treścią (rzeczowością właśnie) oraz o tym, iż jest ono racjonalne, niesie swoje poznawcze treści wyłącznie na mocy odniesienia względem bytu afirmowanego w zdaniu-sądzie o (relatywnej) tożsamości. Rzeczona tu racjonalność jest efektem odczytania proporcji (analogii), jaka występuje w układzie myślenia będącego skutkiem racjonalnego z natury poznania oraz w układzie samych rzeczy będących z natury czymś w sobie tożsamym [Krapiec II: 250nn; XXII: 25-26. 112-113].

Przywołana wyżej porcja analiz na kanwie obowiązywalności {ZTB} już w całkowicie intuicyjny i przedwstępny sposób przekonuje, że jakakolwiek postać sprzeczności jest ewidentnym – ontycznym i epistemicznym fałszem. Sprawia to, że {ZN}, bazując na egzystencjalnej oraz esencjalnej *warstwie* bytu, leży u fundamentów każdego bez wyjątku typu racjonalnych rozumowań, jak i wtórnie – wpływających z nich uzasadnień. Wspomniane już wyżej intuicyjne jej ujęcie wyraża prawdę w postaci sądu stwierdzającego, że – BYT NIE JEST NIE-BYTEM, co oznacza, że wszystko, cokolwiek (i w jakimkolwiek sposób) istnieje jako byt, dowolny ontyczny fakt, wyraża sobą bytowość, to znaczy, iż nie jest wewnętrznie podzielone na (aktualny) byt i (jakiś potencjalny) niebyt. Dlatego też, {ZN} wyklucza, i to wyklucza radykalnie, w jednym sędzie-zdaniu fuzję zarazem twierdzenia (afirmacji), jak i – pod tym samym względem – przeczenia (negacji). Oczywiście, rzeczona tutaj w porządku ontycznym oraz epistemicznym niesprowadzalność bytu do jego negacji bazuje na egzystencjalnym aspekcie bytu, komunikowanym przez sieć {SE}. Oznacza to, że {ZN} komunikuje tę podstawową prawdę, iż wszystko, co jest bytem, jest wyłącznie bytem w tym sensie, że nie zawiera w swej strukturze jakiejś *szczeliny* dzielącej go na byt i niebyt [Tupikowski 2017: 152].

Uwaga ta akcentuje ponownie przywoływaną już tutaj wcześniej ontyczną (realną) różnicę pomiędzy aspektem bytu egzystencjalnym i esencjalnym. Ponieważ akt istnienia, będąc *faktorem* doskonalącym bytu sprawia, że *coś* (cokolwiek) jest ontycznym faktem, to tym samym owo *coś* nie może być bytem i jednocześnie nim nie być, czyli – innymi słowy – być w sobie (czymś) bytowo określonym i nie być aktualizowanym przez konkretny akt istnienia³¹. {ZN} zatem na płaszczyźnie (relatywnego) niepodzielenia rzeczy, komunikuje całkowitą niemożliwość scalenia w jednym zdaniu-sądzie, zarówno twierdzenia i jego zaprzeczenia o tym samym bycie (podmiocie). Wynika stąd, że zawiązanie się {ZN} ma miejsce wyłącznie w jednym, nie zaś w dwóch sędach-zdaniach odnoszących się do tego samego bytu, ujmowanego w tym samym ontycznym aspekcie. Wypływa stąd wniosek, iż sprzecznością byłoby utożsamianie bytu i nie-bytu dokładnie tego samego podmiotu. Tak zatem, w pełni absurdalne (sprzeczne) byłoby twierdzenie, że:

³¹ W tym kontekście problemowym E. Gilson mówi, że „zrozumieć to znaczy sięgnąć poza poziom istoty do głębszego poziomu istnienia”. I dodaje: „W tym właśnie głębszym znaczeniu *być* jest aktem najpierwotniejszym i podstawowym, dzięki któremu byt jest, czyli istnieje” [Gilson 1982: 56].

|A| „byt jest niebytem”
lub, iż –

|B| „niebyt jest bytem” [Krąpiec VII: 47-48; zob. IV: 248nn; XI: 147; VIII: 277; XXII: 27. 116-117].

Warto podkreślić to, że zasygnalizowana tutaj ontyczna, ale i logiczna nieredukowalność istniejącego podmiotu (bytu) do nie-bytu (nieistnienia podmiotu) znajduje swoje uzasadnienie w rozumieniu całej bytowości, niemniej jednak szczególnie *czytelna* staje się w porządku bytu egzystencjalnym, wyrażanym nośnością {SE}. Jawiąca się w tych analizach sprzeczność jest zatem wyrazem bezwzględnej negacji bytu i to w jego ugruntowaniu najbardziej podstawowym, ponieważ wprowadza go do poziomu absolutnego braku racjonalności. Stąd też wniosek, iż w sytuacji, gdyby {ZN} dotyczyła wyłącznie odczytywania bytu w jego porządku czysto esencjalnym, wtedy (potencjalny) niebyt odsłaniałby się jako ontyczny fakt, co jest ewidentnie czymś absurdalnym, ponieważ w tym wypadku byłby samym pojęciem, które przecież także – jak przekonuje M.A. Krąpiec – jest bytem („negacja istnienia nie wyraża samej afirmacji istnienia” [Krąpiec VII: 117]). Dlatego też Autor *Teorii analogii bytu* stwierdza, że prymarną przyczyną realizmu rzeczy jest jej istnienie, które funduje grunt wszelkiej ontyczności. Tak zatem, sprzeczność jako bezwarunkowa negacja bytu, wyrażana operatywnością {ZN}, odnosi się do bytu (podmiotu) w sensie egzystencjalnym, wtórnie dopiero do pozostałych jego aspektów, głównie esencjalnego (domena {SP}). Akt bowiem istnienia nieodłącznie jest skorelowany z podmiotem, gdyż zawsze jest istnieniem konkretnego (*czegoś*), co też byłoby negowane w sytuacji negowania jego (egzystencjalnego) gruntu [Krąpiec II: 129-130].

Konkluzja, jaka się tutaj zarysowuje jest taka, iż {ZN} jako odczytanie i eksplikacja bytu rozumianego jako ontyczna jedność – jedność relatywna, stoi w zdecydowanej opozycji do fuzji bytu oraz nie-bytu, zabezpieczając tym samym ludzką myśl przed jawnymi, poznawczymi sprzecznościami (absurdami). Prowadzi to naturalnie do wniosku, że nie jest możliwa fragmentacja samej niesprzeczności jako takiej na –

- |1| *obiektywnie* przedmiotową (bytową)
- |2| i *subiektywnie* (podmiotowo) myślną,

z uwagi na fakt, iż racje poznania oraz racje myśli stanowią odczytanie i zarazem konkretyzację tych zasad, jakie w sobie mieści sam byt. Można więc, za M.A. Krąpcem, powiedzieć, że „nie ma sprzeczności w powiedzeniu, że zasada (nie) sprzeczności wyraża absolutną niesprowadzalność bytu do niebytu, a powiedzeniem, że niebyt jako nieistnienie jest w gruncie rzeczy aktem negacji umysłu wobec bytu”. Jest to jak najbardziej zasadne, ponieważ zdania te komunikują to, że poza realną ontycznością rzeczy nic nie istnieje. Konsekwentnie zatem, przywołany tutaj „fakt nieistnienia” wyraża się za pomocą negatywnych {SE}³², a niesioną przez nie

³² {ZN} „nie realizuje się w bycie, ale – jak mówi M.A. Krąpiec – jest to nasz pierwszy sąd negatywny o bycie” [Krąpiec VIII: 278].

(negatywną) poznawczą treść wyraża się nazwą *nie-byt*. Innymi słowy, inteligibilność – racjonalność tego ontycznego gruntu, jakim jest byt, staje się podstawą racjonalności myśli, bowiem to {ZN} znajduje się u źródeł wszelkiej racjonalności oraz każdego typu rozumowań [Krąpiec II: 131-132; XXII: 87-88. 118. 120].

Pomimo uwag poczynionych w obrębie funkcjonalności {ZTB}, w tym miejscu należy podkreślić to, że {ZN} jest regułą i myśli, i bytu podstawową, wyjściową w tym znaczeniu, że absolutnie każda teza, a więc i każda afirmacja podmiotu odczytywana w jej świetle nabiera poznawczej klarowności, staje się czymś – poznawczo i bytowo – oczywistym. Dodajmy, iż zasada ta już na poziomie zdroworozsądkowego *czytania* świata łączy się z najbardziej pierwotną jego intuicją. Świat bowiem jest pierwszym, adekwatnym przedmiotem poznania, a więc jest właściwą racją poznawalności. Stąd też i samo pojęcie *bytu* w jego aspekcie egzystencjalnym jest podstawą najbardziej doniosłej z wszelkich możliwych przeciwstawności, a mianowicie sprzeczności. Ta bowiem zawsze dotyczy bytu i nie-bytu w obszarze absolutnej negacji, zarówno zakresu, jak i samej treści rzeczy. Tym bardziej, że nie istnieje – jak podkreśla to M.A. Krąpiec – „nic bardziej pierwszego niż pojęcie bytu”, które to pojęcie jest i |A| przedmiotem, i jednocześnie |B| orzeczeniem wszystkich węzłowych ontycznie i epistemicznie zasad. Można, argumentuje dalej, jedynie poszerzyć je pewnymi „szczegółowymi przykładami”, można – na przykład – „zdanie przeciwne sprowadzić do absurdu”, ale „nic ponadto”³³.

Pokazuje to swoistą moc i ostrość restryktywności {ZN}, gdyż w tym świetle, w zestawieniu jej z {ZTB}, jest ona poznawczo bardziej operatywna i funkcjonalna. Okazuje się zatem, iż racją nośności {ZN} nie jest sama tylko – aczkolwiek skądinąd konieczna – logiczna koherencja, ale cały realny, z natury ontycznie niesprzeczny i poznawczo nieabsurdalny, porządek rzeczywistości. W tym dopiero kontekście staje się jasne, że jeśli {ZN} porządkuje byt jako byt, to porządkuje również strukturę logiczną oraz wszelkie aspekty psychologiczne, które także są pewnym, specyficznym porządkiem bytu jako takiego. Dlatego też można skonstatować, że jest ona swoiście *przezroczysta*, gdyż w sensie właściwym komunikuje logiczną – racjonalną strukturę wszystkiego, co istnieje [Krąpiec I: 61; II: 131-132. 251. 253-254; VII: 246. 248-249; Tupikowski 2011: 23nn].

Będzie jeszcze o tym mowa w dalszych etapach naszych analiz, ale już teraz warto zasygnalizować to, że z operatywnością {ZN} wiąże się wyjaśnianie bytu w jego (wewnętrznej) architekturze, głównie zaś w polu uzasadnień tej jego ontycznej *budowy*, którą komunikuje złożoność z aspektu bytowego (aktualnego) aktu oraz potencjalności³⁴. W tym kontekście warto zauważyć, że {ZN} i jej poznawcza funkcjonalność jest

³³ „Nie ma – argumentuje z naciskiem M.A. Krąpiec – idei absolutnego niebytu, jeśli to ma być idea wszystkiego, co nie istnieje. Możliwa jest tylko idea wszystkiego, co jest. Niebyt zatem to nic innego, jak tylko akt negacji umysłu dokonanej nad bytem, to negatywny sąd istnienia, które nie może być spojęciowane” [Krąpiec I: 61].

³⁴ Pole zestawienia {ZN} oraz wewnętrznej struktury bytu akcentuje przeciwstawność, jaka zachodzi pomiędzy bytem w możności i bytem w akcie. Co ważne, różnica między tymi *stanami* bytu jest różnicą realną, nie zaś jedynie różnicą myślną [Krąpiec VII: 247].

dogodnym narzędziem argumentacyjnym, które wspomaga uzasadnianie tego typu ontycznego złożenia. Komunikat, jaki stąd płynie jest taki, iż już czysto zdroworozsądkowo nie ma możliwości utożsamiania aspektu bytu w możności ze stanem jego urzeczywistnienia, czyli bytowej aktualizacji [św. Tomasz z Akwinu, SCG I, 18; In Met. II, lect. 1; STh I, q. 3, a. 7]³⁵.

{ZN} wyraża więc samą poprawność (racjonalność) myślenia oraz niesprzeczny, spójny układ rzeczy. Zaznaczmy bowiem, że pomijanie jej operatywności równałoby się próbie wyeliminowania jakiegokolwiek rozwijania się rzeczywistości, wszelkiej jej kreatywności i – jak wspomniano już powyżej – ontycznego dynamizmu. Uwaga ta wydaje się szczególnie istotna, gdy bierze się pod uwagę to, że w sytuacji niewystępowania bytowej możności, należałoby zakwestionować obowiązywalność samej {ZN}. Nieprzyjmowanie z kolei jej nośności prowadziłoby do wniosku, że byty bądź – |A| wynikają z niebytu, bądź – |B| z ukonstytuowanego uprzednio aktu. Tymczasem świat i jego składowe istnieją – co prawda nie na mocy konieczności swej natury, ale istnieją realnie. Ta perspektywa pokazuje i umacnia ponownie fakt, że w horyzoncie {ZN} afirmuje się to, że absolutnie wszystko, cokolwiek jest rzeczywistym bytem, na mocy ontycznej konieczności nie jest jednocześnie podzielone na byt i nie-byt. Dzieje się tak, ponieważ to akt istnienia sprawia, że *coś* (cokolwiek) jest bytem, a przecież owo *coś* nie może istnieć i zarazem nie być bytem, czyli *de facto* nie istnieć [Krąpiec VII: 116nn. 221nn]³⁶.

Operatywność dwóch przywołanych dotąd zasad – {ZTB} oraz {ZN} jest dogodnym gruntem poznawczym dla wyartykułowania kolejnej ważnej zasady, na której się wspiera dyskurs metafizyki, a jest nią ich swoista konsekwencja, czyli zasada wyłączonego środka {ZWS}. Nadmienmy od razu, iż racją jej odkrycia i wyjaśniania jest analiza transcendentального pojęcia odrębności, która z kolei jest *sui generis* efektem transcendentality samego bytu, jak i rzeczy. Można nawet powiedzieć, że sam rdzeń rzeczony tu zasady odrębności jest w istocie artykulacją {ZWS} – jest ona bowiem adekwatnym ujęciem bytu jako odrębnego *coś*. Stąd też, jest ona fundamentem pluralizmu rzeczywistości, bowiem wyłącznie ontyczne odrębności przekonują, że jeden byt jest oddzielony od innych bytów, jak również to, że jest on wewnętrznie niepodzielony [Krąpiec VII: 129-130].

Ponadto, zachodząca tutaj prawidłowość jest widoczna w polu analizy substrukury bytowej, jaką odsłania – przywołane już przy okazji reflektowania ontycznej

³⁵ Zauważmy zatem, że – jak pisze M.A. Krąpiec – „możność jest nie-aktem i niekiedy stosunek możności do aktu uzasadnia się zasadą niesprzeczności”. I dalej wyjaśniając, mówi: „możność jako nie-akt i niebyt nie może sama z siebie zrealizować się. Zasada niesprzeczności stoi u podstaw racjonalności i argumentacji w jej różnych postaciach” [Krąpiec XXII: 28].

³⁶ „Być bytem rzeczywistym, czyli być bytem jako bytem – wyjaśnia Autor *Realizmu ludzkiego poznania* – to być konkretną treścią jako istniejącą”. Konsekwentnie więc, „wszystko [...], co jest konkretną treścią w sobie ostatecznie zdeterminowaną i zarazem istniejącą, jest bytem”. A zatem, „byt jako byt to każdy konkretny jako istniejący” [Krąpiec XXII: 103-104].

funkcji {ZN} – ontyczne złożenie z możliwości i aktu. Okazuje się bowiem, iż między aktem bytu i jego aspektem potencjalnym zachodzi sprzeczność w tym znaczeniu, że ten sam byt nie może być pod tym samym względem w akcie i możliwości, co konsekwentnie oznacza, iż w tej sytuacji zachodzi absolutna konieczność wyłączenia jakiegoś czynnika trzeciego, tzn. czegoś, co (precyzyjnie) nie jest – albo |A| aktem, albo – |B| możliwością. Można, za M.A. Krąpcem, powiedzieć tak, że tak jak {ZWS} jest powiązana bezpośrednio z {ZN}, tak również w każdym wypadku, w którym ma miejsce sprzeczność, tam też zachodzi {ZWS}. Metafizyczna konsekwencja jest taka, że akt oraz możliwość mają się względem siebie tak, jak byt do niebytu, a zatem z konieczności wykluczają cokolwiek pośredniego, czyli jakiś *czynnik trzeci*.

Wniosek z całego powyższego rozumowania jest taki, że w istocie cały horyzont poznania funduje wyłącznie byt. Jest tak, ponieważ w sytuacji uprzedmiotowienia aktu negacji bytu, czyli określania go mianem *nie-bytu*, formułujemy sąd, którego komunikat jest następujący – pomiędzy bytem, a jego zaprzeczeniem (nie-bytem), nie realizuje się realnie nic pośredniego. Intuicja podpowiada zatem, że istnieją jedynie (realne – urzeczywistnione przez akt potencjalności) byty, natomiast nie istnieje, ponieważ logicznie nie może istnieć *coś* takiego jak niebyt, czy też *coś* między bytem i niebytem pośredniego [Krąpiec VII: 246-247; XXII: 29; Tupikowski 2011: 26-27].

Finalny wniosek stąd płynący jest taki, że między bytem (bytem jako bytem i bytem jako rzeczą) oraz niebytem nie istnieje jakikolwiek *środek*, bądź też łącznik, co też oznacza, że albo *coś* (radykałnie – jak podsuwa to zasada odrębności) istnieje, a zatem jest afirmowane jako ontyczny fakt, albo nie istnieje, a więc poznawczym aktem negacji jest stwierdzane jako absolutnie nieistniejące. Dlatego też, raz jeszcze warto zasygnalizować to, iż transcendentally rozumiana bytowa odrębność komunikuje operatywność {ZWS}. Oznacza to również, iż rzeczony wcześniej ontyczny pluralizm nie jest wyrazem jakiegoś bytowego izolacjonizmu i absurdałnego nieuporządkowania świata, ale jest pluralizmem zorganizowanych, ukierunkowanych teleologicznie ontycznych struktur. Naturalnie, jest to grunt dla wyartykułowania i rozumienia transcendentalnej *sui generis* więzi, jaka ma miejsce w architekturze wszystkich bytów. Tak zatem, można stąd wyprowadzić wniosek, że wszystkie trzy przedstawione do tej pory zasady, a więc –

[1] {ZTB},

[2] {ZN} oraz –

[3] {ZWS}, będąc zasadami bytu i konsekwentnie myśli, znajdują swoją aplikację w każdym sektorze logicznego dyskursu, a zatem w każdym typie osobowej racjonalności i sensownej komunikacji [Krąpiec II: 135-136; XXII: 120-121; Tupikowski 2011: 81nn].

Metafizyczny kontekst poznawczej funkcjonalności pierwszych zasad – {ZTB}, {ZN} i {ZWS} przywołuje także konsekwentnie wagę oraz operatywność klasycz-

nie rozumianej zasady bytowości {ZRB}, stanowiącej zręby przyczynowości bytu {ZP}³⁷. Już treść analizowanych dotąd zasad poszerzała tło rozumienia rzeczy w ich przygodności (niekonieczności istnienia), niemniej poniekąd wprost na ten aspekt rzeczywistości ukierunkowuje i wyjaśnia {ZRB}. Lokuje ona bowiem poznanie w samym rdzeniu realizmu świata, który odsłania się jako struktura ontyczna pluralistyczna, a więc – powtórzmy – z natury swej bytowo niekonieczna oraz zmienna, co w swej operatywności komunikowała już {ZN} i {ZWŚ}. Jej zasadniczy opis rzeczywistości wyraża się w sądzie, iż absolutnie każdy byt musi mieć uzasadnienie swej bytowości ({ZP} jako taka), czyli tego, że istnieje oraz tego, że jest tym, czym jest, albo w sobie, albo poza sobą – w sobie, we wszystkich tych czynnikach, jakie są dla bytowości rzeczy konstytutywne (konieczne), a poza sobą – w wszystkich pozostałych aspektach. Tak zatem, nośność {ZRB} komunikuje ten ontyczny fakt, iż byt, a zatem wszystko cokolwiek (i w jakikolwiek sposób) istnieje, jest gruntem całego inteligibilnego porządku, ponieważ porządek poznawczy jest – jak mówi M.A. Krąpiec – interioryzacją rzeczy (bytu), co też oznacza, że to sam konkretny dowolny stan rzeczy – struktura bytu jest właściwą podstawą (przedmiotem) poznania [Krąpiec VII: 48nn; VIII: 279nn; XXII: 36; Tupikowski 2011: 28].

Podając, za tokiem argumentacji Autora pracy *Język i świat realny*, uzasadnienie natury {ZRB} należy zwrócić uwagę na to, że prymarne zasady, jakimi w tym wypadku są {ZTB}^{{ZN}} odsłaniają się jako |1| zasady analityczne pierwszego stopnia. Jako takie, z natury swej odnoszą się do wszelkich aspektów bytu. Niemniej jednak, kiedy w analizie danego do wyjaśnień stanu rzeczy za punkt wyjścia obiera się niekonieczne fakty egzystencjalne, to epistemiczne uchwycenie owego stanu rzeczy dokonuje się w obszarze zdań analitycznych wyższego – |2| drugiego już stopnia. Uwaga ta otwiera proces reflektowania świata w horyzoncie treści {ZRB}, wszak ona jawi się jako intelektualne ujęcie i próba wyjaśniania zarazem sieci bytów niekoniecznych w ich zrelacjonowaniu jej do przyczyn ostatecznych [Krąpiec II: 31-32].

Na tym etapie refleksji warto zaznaczyć, że {ZRB} ukazuje swą operatywność w głównej mierze w obszarze analizy bytu jako (transcendentalnie pojmowanej) prawdy, a więc w aspekcie inteligibilności świata (świata rzeczy i osób). Stąd też, już na poziomie jego zdroworozsądkowego *czytania*, to realnie dana rzecz jest dostateczną racją poznawczego odsłaniania się, co sprawia, że pozwala się ona opisywać i wyjaśniać, czyli podlega wszystkim etapom racjonalizowania, a nawet można powiedzieć, iż to jej wewnętrzne uposażenie jest źródłem owej racjonalizacji. Oczywiście, uwaga ta odnosi się do całego aspektu ontycznego, ale również całego horyzontu epistemicznego, aczkolwiek – jak już to sygnalizowano wcześniej – aspekt bytowy jest w tym wypadku pierwszy, gdyż to samo istnienie bytu – jego akt, odsłania się jako faktyczne, a zatem i (w pełni) racjonalne. Z tego tytułu, treść {ZRB} ujawnia to, że wszystko – każdy byt, posiada w sobie to, na mocy czego istnieje oraz

³⁷ Szerzej zob.: [Leftow 2003] oraz [Wojtysiak 2006].

jest (w sensie istotowym) tym, czym jest. Można tę kwestię wyrazić także na sposób ujęcia negatywnego, to znaczy twierdząc, że każdorazowo racją rzeczy jest to, poza realizowaniem czego dana rzecz nie jest tym, czym *de facto* jest.

Wszystko to pokazuje, że {ZRB} chwyta swoją funkcjonalnością racjonalność rzeczywistości i to w tym podstawowym znaczeniu, że komunikuje jej dorzeczną –

|A| poznawalność,

|B| uzasadnialność

oraz –

|C| fakt absolutnej nieredukowalności do jakiegoś (potencjalnego) nie-bytu.

W tym zatem świetle sama rzeczywistość odsłania się jako dynamiczna i zmienna, a poprzez to otwarta na fundamentalne uniesprzecznienia, głównie zaś uniesprzecznienia faktu (aktu) istnienia. Będąc realnym gruntem racjonalnego poznania oraz będąc konkretną treścią ujmowaną przez siatkę sądów ({SE} oraz {SP}), lub na mocy struktury konceptualnej, każdy byt poniekąd *zgrywa się* z intelektem w tym sensie, że jest (ontyczną) bazą jego poznawczej – właśnie w granicach jego naturalnej inteligibilności – funkcjonalności. Dlatego też, można skonstatować, że sama rzecz wystarczająco wyjaśnia, tak porządek bytowy, jak i porządek poznawczy, co oznacza, że wszystko, co istnieje – jest poznawczym faktem; ma to *coś*, dzięki czemu i na mocy czego jest tym – czymś konkretnym, czym aktualnie jest oraz jest epistemicznie ściśle zdeterminowane [Krąpiec II: 137-138; VII: 133-134].

Wszystko zatem, cokolwiek jest bytem, ze swej natury w polu pracy intelektu jest (aspektywnie) zrozumiałe. Byt bowiem jest |1| dostateczną, i w pewnym znaczeniu – |2| ostateczną, podstawą wobec wszelkiego uniesprzeczniania, zarówno całego pola ontycznego, jak i pola porządku poznawczego, co tym samym sprawia, iż każdy byt posiada swoją właściwą, czyli odpowiadającą jego naturze rację bytu. Oczywiście, przypomnijmy, że {ZRB} na mocy obowiązywalności poprzednio przywołanych zasad-racji {ZTB}, {ZN} i {ZWS}, wpisując się w inteligibilność świata, jest poznawalna, a jest to możliwe, gdyż racjonalność aktów poznawczych odsłania naturalną inklinację w kierunku bytu jako swojego koniecznego warunku (racji). Dodajmy przy tym, że wyłaniająca się z tych analiz odpowiedniość, swoista koniunkcja {AO} oraz {AE} naprowadza zasadniczo na wyjaśnianie struktury świata będącego architekturą konstytuowaną przez sieć bytów przygodnych. Aczkolwiek pogłębiona uwaga zmierzająca do wyjaśniania rzeczywistości, w układzie której istnienie (jego akt) nie odsłania się jedynie jako prymarna *cecha* bytu, prowadzi do konieczności zwrócenia poznawczej uwagi w stronę racji dostatecznej istniejącej i działającej poza strukturą węzłowych czynników bytów niekoniecznych. Oczywiście, mowa tutaj o takim Byciu, którego istotą jest Jego (własne – wsobne) Istnienie, a więc takim Bytem, którego Istnienie jest Jego *własnością* absolutnie konstytutywną. Jest On Bytem, który jawi się jako Dostateczna i Ostateczna zarazem Racja istnienia wszelkich bytów (przygodnych) [Krąpiec II: 143; XXII: 35-36].

Porządek i waga przywołanych dotąd zasad bytu i poznania pozwala także na sformułowanie garści refleksji na kanwie jednej jeszcze zasady, a mianowicie zasady przyczynowości {ZP}. W świetle uzasadnionej operatywności {ZRB}, warto nadmienić, że {ZP} jest w istocie (jedynie) poznawczą egzemplifikacją tego wyjątkowego rodzaju przyczynowania, jakim jest zasięg i moc przyczynowania sprawczego {F_{PS}}. Oczywiście, to ostatnie w obszarze próby opisywania oraz wyjaśniania rzeczywistości w kontekście jej uniesprzecznień natury ostatecznościowej, swoją całkowitą nośność odnajduje w polu unaocznienia operatywności innych współ-przyczyn (będzie jeszcze o tym mowa w kolejnych rozdziałach książki). Trzeba tutaj dodać, że {ZP} sama w sobie nie jest podstawą działania przyczyny sprawczej jako takiej, która ze swej natury odwołuje się do oddziaływania zewnętrznych czynników bytu.

Tak zatem, cały obszar sprawstwa przyczyny sprawczej, a więc sprawstwa (ontycznego dynamizmu) jako sprawstwa, komunikuje trzy kierunki zrelacjonowania. I tak –

- |1| chodzi o inklinację w kierunku podmiotu,
- |2| konieczne odniesienie względem skutku jako naturalnego efektu sprawstwa, czyli samego działania
oraz –
- |3| konieczne przyporządkowanie wobec racji, która jest źródłem dokonywania się owego działania (sprawstwa).

Dlatego też, rzeczona wyżej egzemplifikacja przyczynowości (przyczynowości jako takiej), staje się bardziej zrozumiała w horyzoncie położenia akcentu na samo źródło, które jest tym, co wszystko sprawia, a więc urzeczywistnia, tzn. w sensie ścisłym jest podstawą jakiegokolwiek przyczynowania. Oczywiście, jest to możliwe w splocie współdziałania pozostałych przyczyn bytu (materiałnej {F_{PM}}, formalnej {F_{PF}} oraz celowej {F_{PC}}) [Krapiec VII: 384nn].

Analizy powyższe pozwalają na wyprowadzenie kilku doniosłych wniosków |W_{1...5}|, a mianowicie –

|W₁| decydującą kwestią w pakiecie wszystkich metafizycznych wyjaśnień jest koncepcja bytu;

|W₂| sam byt jest dowolną, istniejącą (w sobie – podmiotowo, substancjalnie) treścią, która jest urzeczywistniana przez proporcjonalny względem niej akt istnienia;

zatem –

|W₃| bytem (rzeczą) jest wszystko, cokolwiek istnieje jako – w jakikolwiek sposób – realne;

|W₄| byt ze swej natury ontycznie (transcendentalnie) jeden, jest wielorako wewnętrznie złożony;

|W₅| jako taki, jest on w rozmaitych aspektach uprzyczynowany, co komunikuje jego –

- |W₅¹| ontyczną niekonieczność istnienia i wewnętrznej konstytucji, ale również –
- |W₅²| komunikuje strukturę jego potencjalności, jak również zrelacjonowanie w stosunku do innych (odrębnych) bytów –
 - |W_{5.1}| zrelacjonowanie relatywne wobec całego układu bytów przygodnych,
 - a także –
 - |W_{5.2}| zrelacjonowanie konieczne (absolutne) względem Bytu uniesprzeczniającego go w horyzoncie ostatecznym, to znaczy w stosunku do Boga.

Oczywiście, zarysowana tutaj realistyczna koncepcja bytu jest skorelowana z całym jego *zapleczem* natury epistemicznej. Ta, jak starały się to pokazać powyższe badania, odsłania się w jej analogiczności, to znaczy kierują nią te same (analogiczne) prawa, jakie rządzą warstwą ontyczną.

2. Pluralizm jako osnowa architektury świata

Mając w tle panoramę ontycznej architektury świata odsłaniającej się w analogiczności realizmu jego porządku ontycznego {AO} i epistemicznego {AE} oraz zwróciwszy uwagę na rolę i operatywność *prima principia* w postaci {ZTB}, {ZN}, {ZWS}, {ZRB} oraz {ZP}, warto przejść teraz do tego obszaru dyskursu metafizyki, który prezentuje wagę bytowego pluralizmu. Jak widziliśmy wyżej, samo realistyczne rozumienie rzeczy, w tym także analiza jej działania w kontekście operatywności pieszych zasad bytu i poznania, jest adekwatnym punktem wyjścia dla refleksji ukierunkowanych na przedstawienie wewnętrznego układu bytu. Okazuje się bowiem, że będący przedmiotem poznania świat, odsłaniający się w aktach ujęć zdroworozsądkowych i źródłowo spontanicznych oraz ujęć pokierowanych metodycznie (naukowych – w tym wypadku metafizycznych), ujawnia się jako ontyczna kompozycja wieloaspektowo złożona. Jakkolwiek brzmi to dość oczywiście, to jednak warto zauważyć, iż bytowe *spectrum* świata nie realizuje pełni swego bogactwa w jednej rzeczy, gdyż jest układem wielu różnych, niesprowadzalnych do siebie treści (istot), które istnieją na mocy urzeczywistniającego je, aktualizującego (aktu) istnienia. Ten dany jest w poznaniu zawsze na sposób bezpośredni (nośność „{SE}”) i jako taki właśnie, jest doświadczany jako ontyczny fakt, będący podstawą ontycznego pluralizmu³⁸. Pozwala to na konstatację, że doświadczanie istnienia nie jest

³⁸ Warto tutaj dodać, iż – w przekonaniu W. Chudego – obok wielu innych, niezwykle ważnych osiągnięć geniuszu metafizycznej myśli M.A. Krąpca, zwrócenie uwagi na „bezpośredni sąd egzystencjalny” (a także wypracowanie „metody metafizycznej separacji”) jest sprawą największej wagi [Chudy 2011: 769-770].

możliwe do zakomunikowania w jakimkolwiek znaku. Ono samo jest więc „po prostu oczywiste” [Krapiec XXI: 187-188]³⁹.

Powtórzmy zatem ponownie, że rzeczywistość – dany w poznaniu stan rzeczy, nie odsłania się poznawczo jako struktura prosta, ontycznie uboga, lecz różnorodnie ukonstytuowana – ontycznie bogata. Świat w jego wewnętrznej konstrukcji jest złożony, z czego także wynika, raz jeszcze to zasygnalizujemy, że jednocześnie jest dynamiczny i zmienny. Wspomniana ontyczna kompozycja, złożoność bytu dokonuje się na bazie konstytuowania go z elementu, który go urzeczywistnia (akt bytu), a także elementu o charakterze potencjalnym. Naturalnie, podstawą tego mechanizmu jest to, iż wszystkie byty realizują ściśle zdeterminowaną istotę *pod* (wyraźnie substancjalny aspekt bytu) aktualnym istnieniem. Dlatego można tutaj powiedzieć, że jest ono ontycznie *mnogie*, to znaczy w pewnym sensie *wspólne* wobec wszelkich (istniejących) istot. Istnienie w jego bezznakowości *komunikuje się* zatem, dostosowując się do zawartości każdej *rzeczy*, czyli jest *mnogie*, jak *mnogi* – różnorodny jest sam byt. Tak zatem, bycie bytu oznacza –

- [1] bycie konkretną istotą, która istnieje |B| – specyficzna operatywność {SE};
- [2] bycie inną jeszcze treścią faktycznie istniejącą |B'| – odrębny-inny {SE...'};
- [3] bycie kolejną treścią, która istnieje |B''| – dalsza odsłona ciągu {SE...''};
- [4] {{... .. |B...ⁿ| – SE...ⁿ}}.

Prowadzi to do wniosku, że metafizyczna analiza pozwala na afirmację mnogości rzeczy (pluralizm bytowy) w obszarze nośności mnogości {SE}. Każda więc postać bytowości {{1-3...}} jest konkretnym i odrębnym zarazem bytem [Krapiec IV: 63].

Wniosek, jaki płynie z powyższych (już wstępnych) analiz jest taki, że byt w swojej ontycznej mnogości jest faktem. Należy w związku z tym powiedzieć, iż wyłącznie na gruncie pluralizmu bytowej struktury świata pierwsze zasady bytu i poznania odsłaniają się jako ontycznie i epistemicznie wiążące. Są one fundamentem całego jego racjonalnego – inteligibilnego porządku, który z konieczności jest nieodzownym kryterium wszelkich aktów poznawczych. Oznacza to, że układ całego kosmosu, będąc pluralistyczną kompozycją istniejących realnie rzeczy, jest po prostu – oczywiście aspektywnie – poznawalny. Składowe świata, a więc wszystko co istnieje, jest różnorodnie złożone z wielorakich czynników, komponowanych na mocy relatywnej tożsamości każdego stanu rzeczy (domena operatywności {ZTB}). Rzeczony tutaj składniki – elementy wzajemnie sobie przyporządkowane, pozostają wobec siebie w analogicznych proporcjach, to znaczy są one intencjonalnymi korelatami tej samej – na sposób analogii – całości, a tym samym komunikują się swojego zrelacjonowania, tak w stosunku do dowolnej, konkretnej rzeczy, jak

³⁹ „Istnienie – odnotujemy za M.A. Krapcem – jest [...] nadpoznawczo doświadczane, w bezpośrednim styku poznawczym istniejącego podmiotu poznania z istniejącym przedmiotem tegoż poznania. Między doświadczanym istnieniem przedmiotu i istnieniem podmiotu poznającego nie ma żadnego pośrednika poznania” [Krapiec XXI: 188].

i względem coraz szerszych ontycznych pól (zakresów) bytu {[... .. |B...ⁿ] – SE...ⁿ}. Tak zatem, sam fakt ontycznego pluralizmu odsłania się w tym kontekście jako sytuacja wyjściowa. Jest ona bardziej pierwotna, aniżeli jakiegokolwiek rodzaje korelacji, jakie mają miejsce w obszarze relacji pomiędzy bytami, gdyż konsekwentnie – afirmując je, afirmuje się to wszystko, co samą ontyczną wielość uniesprzecznia, a same byty czyni odrębnymi [Krapiec X: 94-95; XXI: 168-169; XXII: 212nn].

Trzeba tutaj także wskazać na to, że byty, pomimo ich różnorodności oraz wielorakich wewnętrznych złożań, są w sobie relatywnymi (ontycznymi) jednościami, co naturalnie nie prowadzi do wniosku, iż z natury swej, czynniki składające się na architekturę rzeczy są swego rodzaju odrębnymi bytami, to znaczy – aby poniekąd *same w sobie* stanowiły jakąś ontyczną całość. Oznacza to, że dany *element* bytu bez zrelacjonowania go wobec pozostałych czynników oraz bez koniecznego skorelowania z całą strukturą, nie tyle, że nie realizuje jakiegoś *fragmentu* bytu, ale jest *czymś* nierealnym. Tak zatem, składowe rzeczy, które odsłaniają się w polu metafizycznej analizy rzeczywistości, mimo, iż są faktycznymi elementami jego kompozycji, to jednak samym bytem z konieczności nie są. Szczególnie jest to wyraźne w obszarze *pierwszoplanowego* typu ontycznej substruktury rzeczy, jakim jest fakt nieredukowalności istoty oraz (aktu) istnienia. Każdy bowiem akt istnienia bytu jest odmienny, fundamentalnie odrębny od każdego innego aktu istnienia: {[... .. |B...ⁿ] – SE...ⁿ}.

Zatem, w całym układzie kosmosu istnieje tyle różnych, całkowicie niepowtarzalnych, a więc z konieczności nietożsamyh aktów istnienia, ile się realizuje – na mocy aktu istnienia – bytowych faktów. Stąd też, rzecz złożona wewnątrznie z nieredukowalnych do siebie elementów, tworzących jego ontyczną budowę – w szczególności istota oraz istnienie, jest gruntem wobec wszelkich analiz metafizyki, które na mocy obowiązywalności pierwszych zasad bytu i poznania (przypomnijmy – {ZTB}, {ZN}, {ZWS}, {ZRB} oraz {ZP}) są *odporne* na ewentualne próby sprzecznościowego wyjaśniania ontycznej struktury bytu, jak i (wtórnie) absurdalne tropy natury poznawczej [Krapiec X: 101-103; XI: 134-135. 238].

Zauważmy, iż interpretacja bytu w tym świetle komunikuje jego ontyczną, wewnętrzną infrastrukturę, a zatem odsłania jego elementy składowe, przypomnijmy – elementy składowe, czyli czynniki konstytuujące jego *wnętrze*, które nie są tutaj pojmowane jako odrębne byty, a raczej jako to, z czego on się składa. Dlatego też, najbardziej adekwatnym typem komunikatora uzewnętrzniającego jego bytową architekturę jest, jak już mówiliśmy wcześniej, język analogiczny (podejście to wyklucza stosowanie języka jednoznacznego, czy też wieloznacznego). Już teraz zatem podkreślmy to, że na drodze uwyrażniania głównych ontycznych czynników świata jako konstrukcji bytów, należy wskazać na –

[1] fakt jego przygodności, a więc fakt całkowitej niekonieczności jego istnienia, z czym wiąże się –

|2| dynamizm jego składowych, szczególnie zaś –

|3| specyfika ukonstytuowania go z istoty oraz odpowiadającego jej istnienia (jest to grunt uzasadniający przygodny charakter rzeczywistości).

Następnie –

|4| złożenie rzeczy (bytu) z substancji i jej przypadłości (substancja⁴⁰ jest podłożem tożsamości – podmiotowości elementów świata, jak również –

|5| ukonstytuowanie bytu z czynnika materialnego oraz formalnego jako źródła –

|5'| dynamizmu –

|5''| i relatywnej tożsamości.

Dodajmy tutaj już teraz, że zasygnalizowane pola realizowania się bytu zyskują swoją ontyczną, jak i epistemiczną koherentność na kanwie dodatkowo je wyjaśniającej teorii aktu i możliwości. Ta bowiem jest fundamentem integralnego obrazu świata będącego strukturą dynamiczną, która jako taka jest *sui generis* wypadkową wewnętrznej substruktury. Sam zatem bytowy pluralizm zakłada złożenie z czynników niesprowadzalnych do siebie, czyli elementów, które nie są nawzajem redukowalne. Raz jeszcze warto nadmienić, że pierwszą, intuicyjną *ilustracją* takiego stanu rzeczy jest kompozycja bytu z faktora esencjalnego i egzystencjalnego. Właśnie ten aspekt bytu uniesprzecznia ostatecznie rzeczony w tych analizach pluralizm oraz zachodzenie jakichkolwiek rodzajów ontycznych złożzeń. Samodzielność (aktu) substancjalnego istnienia – dodajmy – nie wyklucza żadną miarą obopólnego warunkowania się w rzeczy ze względu na różne typy relacyjnych, międzypodmiotowych związków, które to powiązania oraz ich racje są w stanie powodować powstawanie, bądź rozpad samodzielnie istniejącego podmiotu (bytu). Pojawia się w związku z tym konkluzja, iż całość tych refleksji tak długo nie stanowi afirmacji podejścia monistycznego, jak dalece nie poddaje się negowaniu substancjalnej samodzielności istnienia różnorodnych podmiotów, czyli jak długo afirmuje się istniejący byt (podmiot) [św. Tomasz z Akwinu, Verit. 3, 7 ad 8; STh, I, q. 6, a. 3; I, q. 14, a. 13; I, q. 29, a. 1-2; Krąpiec VIII: 284nn; XIII: 203-204. 235; XII: 37-38. 101; X: 98nn; XI: 164-165; XXII: 54-55. 180. 213].

Byt zatem jako element architektury rzeczywistości sam w sobie jest racjonalny. Warto przy tym podkreślić, że jego racjonalność nie jest jakąś li tylko cechą, czymś do bytu *dodanym*, ale w istocie jest samą rzeczywistością. Przedmiot właściwy poznania jest strukturą na wskroś inteligibilną – pozwala się poznawać, jest *czytelny*, co dokonuje się w polu operatywności {ZTB} oraz {ZN}. Tak zatem można powiedzieć, że świat jest racjonalny, ponieważ racjonalny (inteligibilny) jest każdy – w sobie tożsamy i niesprzeczny – dany w poznaniu stan rzeczy, a zatem w takiej mierze,

⁴⁰ „Substancją – wyjaśnia E. Gilson – nazywamy podmiot uzupełniających determinacji, które otrzymują miano przypadłości” [Gilson 1960: 50].

w jakiej byt realizuje swoją bytowość, w takiej też jest poznawczo dostępny, jest inteligibilny. Oczywiście, taka optyka refleksji pociąga za sobą konieczność pytania odnoszącego się do ostatecznych racji samej racjonalności. Świat bowiem istnieje i ze swej natury jest układem racjonalnym, a ponadto odsłaniającym ontyczną odrębność, czyli nieredukowalność jednych rzeczy (i ich składowych) do innych. Ów ostatni fenomen również potwierdza to, że rzeczywistość komunikuje swoją inteligibilność. Dodajmy przy tym ponownie, dwie powiązane ze sobą uwagi |U|, że istnienie jako akt bytu –

|U₁| nie jest pochodne od jego treści
oraz –

|U₂| samo istnienie bytu, mimo, że jest *elementem* bytu doskonałym, jest ze swej natury *kruche* – jest utracalne.

Wynika stąd (treść |U₁| – |U₂|), iż jest ono koniecznie pochodne od innego Bytu⁴¹; takiego Bytu, który na mocy swojej własnej natury JEST ISTNIENIEM. Naturalnie, należy się tutaj odwołać do Istnienia i Istoty Boga, który odsłania się tutaj jako Intelkt, skoro byt niekonieczny, w stosunku do Niego absolutnie wtórny, jest stanem rzeczy inteligibilnym. Można w związku z tym skonstatować, że kompozycja bytu-rzeczy z istoty i proporcjonalnego do niej (aktu) istnienia jest oznaką fundamentalnej odmienności między Bogiem, a całą siecią bytów niekoniecznych⁴². To jest właśnie ontyczny fundament określający porządek bytów, które są bytami przygodnymi, co ostatecznie stanowi grunt bytowego pluralizmu. Oczywiście, jest to kwestia wtórna, ale warto nadmienić już teraz, iż przywołana tutaj wyjściowa, ontyczna kompozycja jest punktem wyjścia dla reflektowania całego porządku przyczynowości (w świetle {ZP}). Tak więc, złożenie bytu z czynnika egzystencjalnego oraz esencjalnego *ustawia* świat w horyzoncie interpretacji pluralistycznej i wiąże racjonalność uzasadnień na gruncie przyczynowości [Tupikowski 2017: 26nn; Krąpiec XIV: 188; VII: 141].

W świetle tych analiz dodajmy, że każda alternatywna teoria, a więc teoria stojąca na stanowisku ontycznej niezłożoności, jest zawsze swego rodzaju formą monizmu. Jako taki, zaprzecza on realnemu istnieniu różnych bytów (podmiotów) odrębnych ontycznie. Oznacza to, że zbiór ontycznych odrębności, a zatem zbiór ta-

⁴¹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, Pot. q. 7, a. 5; STh I, q. 45, a. 5.

⁴² W ujęciu M.A. Krąpca, ten właśnie aspekt wyjaśnień metafizyki jest kluczowy. „Realna różnica między istotą i istnieniem w bycie przygodnym – mówi on – stanowi podstawę rozumienia rzeczywistości oraz rozumienia metafizyki jako teorii rzeczywistości. Od stwierdzenia czy też niestwierdzenia tej różnicy – pisze dalej – zależy właściwie rozwiązanie wszystkich podstawowych problemów metafizyki: monizmu i pluralizmu, przyczynowości realnej, analogii bytowej, istnienia lub nieistnienia Boga, rzeczywistości czy też nierzeczywistości świata samego w sobie itd.” Na koniec tych uwag dodaje: „Zasadniczo wszystkie te argumenty za realną różnicą między istotą i istnieniem płyną z odrzucenia absurdalnych konsekwencji wynikających z utożsamienia w bycie jego istoty i istnienia” [Krąpiec XXII: 176-177].

kich bytów, gdzie żaden z nich nie jest drugim, komunikuje bytową mnogość, czyli fakt ontycznego pluralizmu. Nie jest on, dodajmy, czymś w rodzaju nieuporządkowanej struktury, wręcz przeciwnie – jest podstawą i warunkiem epistemicznej *czytelności*, swoistej *kompatybilności* swej warstwy ontycznej i poznawczej. Wypływa stąd jeden – wydaje się intuicyjnie prosty wniosek – a mianowicie to, że fakt pluralizmu jest uzasadniony jedynie w sytuacji złożoności bytu. Ta zaś ma miejsce tylko wówczas, gdy jego elementy składowe występują w relacji o charakterze potencjalno-aktualnym. Tak więc, jeśli dany ontyczny stan rzeczy jest jeden i jednocześnie jest wewnętrznie złożony, to jego czynniki muszą względem siebie występować w relacji możliwości do aktu, ponieważ wyłącznie w takim ontycznym układzie zachodzi mnogość jego składowych oraz realizuje się ontyczna jedność⁴³. Wniosek, jaki stąd płynie jest taki, iż podstawą pluralizmu świata jest wewnętrzne ukonstytuowanie z elementów, które *de facto* samodzielnie nie istnieją, gdyż ze swej natury są nietożsamymi czynnikami owego stanu rzeczy. Dlatego też, powtórzmy wcześniejsze ustalenia, że tym, co funduje byt, to fundament (koniecznego) zrelacjonowania tychże czynników względem siebie, ale także wobec całości:

$$\{a \leftrightarrow a' \leftrightarrow a'' \leftrightarrow a \dots^n \leftrightarrow A\}^{44}.$$

Wskażmy na to raz jeszcze, iż ostateczną, wyjaśniającą racją, tak samego ontycznego pluralizmu, jak również idącej za nim racjonalności rzeczywistości jest Bóg. Afirmacja Jego Koniecznego Istnienia jest podstawą, która zabezpiecza świat przed jego wyjaśnieniami sprzecznościowymi, ponieważ uzasadnia go w polu ontycznie newralgicznym, to znaczy uniesprzecznia go na kanwie zrozumiałości nietożsamości istnienia i istoty. Dodajmy tu, że akt istnienia nie może być wywodzony z pierwiastka esencjalnego bytu, gdyż poza urzeczywistnieniem go przez akt istnienia nie jest on ontycznym faktem. Samo zaś rzeczywiste istnienie jest (transcendentalnie) wspólne całej strukturze świata, a akt konkretnego istnienia rzeczy, jako różny i nieredukowalny do jej istoty, jest doskonalącą ją *właściwością*, ale żadną miarą nie jest jej pochodną [Krapiec X: 103].

Tak zatem, w horyzoncie tych ustaleń świat przedstawia się jako układ złożonych bytów, a zatem takich ontycznych konstrukcji, które się urzeczywistniają na mocy różnych oraz do siebie nieredukowalnych składowych, które w polu ich rozmaitych potencjalności są podstawą ich architektury. Naturalnie, czynniki te, jakkolwiek konieczne dla realizacji faktyczności rzeczy, żadną miarą nie istnieją jako

⁴³ Podzielając ten punkt widzenia, Z.J. Zdybicka podkreśla to, że „fakt wewnętrznej złożoności z elementów potencjalnych i aktualnych bytów świadczy o ich niedoskonałości, niesamodzielnosci bytowej (nieabsolutności), skutkowości i pochodności”. Ponadto, rzeczoney tutaj rodzaj „złożoności wyjaśnia także możliwość istnienia wielu bytów, bo może być wiele *kombinacji* i *zestawów* wyróżnionych w analizie elementów”. I wyprowadza stąd ważny wniosek: „Byt prosty (niezłożony) z konieczności byłby jeden” [Zdybicka 1972: 156].

⁴⁴ Krapiec XXII: 28; III: 98; VII: 228. 282nn.

coś realnego przed (za)istnieniem bytowości. Sprawia to, iż istnieją jako analogiczne jej *porcje* i dopiero wraz z jej pełną aktualizacją występują – jako jego konstytutywne elementy – jako byt, z czego wynika, że swoją faktyczność (realność) zyskują od bytu (podmiotu), który je urealnia i sprawia, że są tym, czym są. Oznacza to konsekwentnie, iż *składniki* bytu istnieją jako koniecznie – względem siebie i całości – zrelacjonowanie ($\{a \leftrightarrow a' \leftrightarrow a'' \leftrightarrow a...^n \leftrightarrow A\}$), natomiast powodem owego zrelacjonowania jest sam byt (podmiot).

Trzeba też dodać, że ustalenia te komunikują fakt transcendentalności sieci tych obopólnych relacji, gdyż w istocie każdy typ relacji, jaką odsłania wewnętrzna struktura bytu jest relacją o charakterze transcendentalnym. Właśnie ten typ zrelacjonowania – $\{a \leftrightarrow a' \leftrightarrow a'' \leftrightarrow a...^n \leftrightarrow A\}$ urzeczywistnia (aktualizuje) ontyczność rzeczy. W analizowanym tutaj ontycznym jej układzie ma miejsce wiele różnych relacji, które bazując na jej kompozycji, są relacjami transcendentalnymi. Warto tu raz jeszcze nadmienić, że byt-rzeczywistość interpretowana na kanwie zrelacjonowania potencjalno-aktualnego, odsłania swoją istotną właściwość, którą jest jej tożsamość (komunikat $\{ZTB\}$), nie pomijając przy tym jej naturalnej zmienności i przygodności [Krapiec III: 70nn; XXII: 184nn].

Z powyższych analiz wynika, że realistyczne rozumienie bytu staje się fundamentem rozumienia i interpretacji całej inteligibilnej ze swej natury architektury kosmosu. Świat komunikujący się w poznawczej funkcjonalności *prima principia* ($\{ZTB\}^{\wedge}\{ZN\}$ oraz $\{ZWS\}$) jawi się jako racjonalny, co oznacza – raz jeszcze wskażemy na tę istotną prawidłowość – że prawa, jakimi rządzi się byt, są tym samym prawami, którymi kierują się akty poznawcze. Poznanie wszak świata i jego bytowych *zasobów* nie jest czymś dowolnym, ale stanowi, jak zaznaczono to już wyżej, *sui generis* obraz, epistemiczną egzemplifikację kompozycji bytów, na kanwie których w ogóle się odbywa i których jest (relatywnie adekwatnym) *czytnikiem*. Tak zatem, kompleks rzeczywistości i jej racjonalność odsłania się zawsze jako zrelacjonowana do realnych stanów rzeczy, a więc wszystko, cokolwiek znajduje się w obszarze operatywności intelektu, w samej rzeczy jest jej treścią. Dlatego też, racjonalna struktura rzeczywistości konstytuuje się na mocy bezwzględnej obowiązywalności $\{ZRB\}$. Przypomnienie jej koniecznej funkcjonalności w tym polu analiz suponuje fakt, iż to właśnie realny stan rzeczy jest dostatecznym i jednocześnie ostatecznym gruntem wobec uzasadniania obydwu kluczowych porządków – bytowego oraz poznawczego ($\{AO\}^{\wedge}\{AE\}$). Uniesprzeczniany bowiem w taki sposób pluralizm struktury kosmosu jest adekwatnie uzasadniony, to znaczy, posiadając swoją rację bytu $\{ZRB\}$, pozwala się on (od)poznać. Wszak sama racja jako taka jest z natury racjonalnie *czytelna*. Oznacza to, że –

[1] wszystko, co istnieje posiada swoją rację bytu

oraz, że –

[2] racja ta jest poznawalna,

co też sprawia, iż –

|3| poznanie – jako dorzeczne – jest naturalnie racjonalne, ponieważ jest obiektywnie uzasadnialne, co się dokonuje na kanwie poznawczych funkcjonalności intelektu w odniesieniu do inteligibilności samego świata [Krapiec XXII: 35nn].

Kontekst analiz powyżej zarysowanych wydaje się być dobrym tłem dla poczynienia dwóch porządkujących uwag $|U_{1-2}|$:

$|U_1|$ – bezpośrednim, poznawczym łącznikiem komunikującym poznający podmiot ze światem jest układ $\{SE\}$, które jawią się tutaj jako absolutnie wyjściowe sądy (zdania), których nośność zawiera i transmituje podstawowe odczytywanie zawartości świata, czyli w istocie sam fakt jego istnienia. Istnienie jako bezznakowy akt bytu – przypomnijmy – jest niepojęciwalne. Wynika stąd, że operatywność $\{SE\}$ gwarantuje jego *czytanie* i rozumienie jako czegoś realnego. Owszem, same $\{SE\}$ na bazie ich swoistej *czystości* (bezznakowości), są nadprawdziwe, co pozwala na wyłuskanie konkluzji, że stanowią one *sui generis* kanały przekazu prawdy (prawdy istnienia) w sensie najbardziej właściwym. W tym też świetle zasadne jest wyartykułowanie epistemicznej wartości sądów o naturze podmiotowo-orzecznikowej, czyli $\{SP\}$. Te, opierając się na afirmatywnej naturze $\{SE\}$ (aspekt bytu egzystencjalny), transmitują ontyczne bogactwo rzeczywistości, koncentrując się na jej wymiarze treściowym (esencjalnym), a więc przekazując swoje komunikaty w obrębie prawdy.

$|U_2|$ – *czytanie* świata w obszarze $\{SE\}$ oraz $\{SP\}$ dopełnia i wyjaśnia jego interpretacja w odświeżeniu pluralizmu. Rzeczywistość bowiem, jakiej obraz się stąd wyłania jawi się jako wieloaspektowa kompozycja wielości bytów-podmiotów. Jej gruntem jest absolutnie fundamentalny *rdzeń* rzeczy, jakim jest rzeczywista niesprowadzalność jej warstwy egzystencjalnej oraz esencjalnej⁴⁵. Takie ujęcie, przypomnijmy, jest podstawą samego bytowego realizmu (pluralizmu), jak i racjonalności, naprowadzających na konieczność uzasadnień w splocie przyczyn ostatecznych – transcendentnych w stosunku do układu bytów niekoniecznych, zarówno w ich istnieniu, jak i zrozumiałości.

3. Racje zrozumiałości świata

Ontyczny i epistemiczny kontekst ustaleń poczynionych wyżej, głównie zaś tych, związanych z uzasadnieniem pluralistycznej osnowy rzeczywistości, wiąże się z szeroko pojmowaną problematyką przyczynowania (obszar $\{ZP\}$). Można powiedzieć, że $\{ZP\}$ jako taka odsłania się tutaj jako absolutnie nieodzowna konsekwencja ontycznych, wewnętrznych złożań z niesprowadzalnych do siebie czynników. Wynika stąd, że przyczynowanie jako przyczynowanie nie jest czymś w rodzaju pewnej apriorycznej racji, lecz jest wyłącznie podkreśleniem (konieczności) istnienia

⁴⁵ E. Gilson podkreśla to, że „każda istota staje się rzeczywista dzięki aktowi istnienia, którym sama nie jest, który jednak ją zawiera jako swoją autodeterminację” [Gilson 1960: 59]

oraz działania racji i – co z tego wynika – ontycznego złożenia rzeczy, która istnieje jako w sobie transcendentalnie jedna i jednocześnie wieloaspektowo złożona. Oznacza to, iż poza operatywnością racji-przyczyny cały układ bytów jawiłby się jako sprzeczny ontycznie i absurdalny na gruncie poznawczym. Warto tutaj dodać, że rzeczony przyczynowanie idzie po linii faktu złożoności bytu, a zatem z natury swej jest ono wielopłaszczyznowe. Dotyczy bowiem pluralistycznej kompozycji świata, która niejako *ex definitione* komunikuje jego przyczynowe bogactwo, na które składa się –

- [1] przyczynowanie o charakterze materialnym ($\{F_{PM}\}$),
ponieważ wraz z aktywnością ontycznej formy –
- [2] przyczynowanie formalne ($\{F_{PF}\}$) – tworzy ono jeden byt,
następnie –
- [3] przyczynowanie sprawcze ($\{F_{PS}\}$),
ponieważ aspekt formalny jest podłożem bytowego dynamizmu
oraz –
- [4] przyczynowanie celowe ($\{F_{PC}\}$), ponieważ cel, do którego cały ów *proces* jest ukierunkowany wyraża się w nowej bytowości, której podstawą jest forma.

Jak widać, formalny aspekt bytu przyjmuje w tym kontekście rolę wiodącą, co pozwala już teraz na konstatację, że zarówno przyczyna materialna, jak i sprawcza oraz celowa ujawniają swoją funkcjonalność w zasięgu jej ontycznej nośności⁴⁶. Pokazuje to dodatkowo, że w strukturze z natury złożonego bytu przygodnego realizuje się i przyporządkowanie, i zarazem relacja składowych elementów jako (relatywnych) korelatów. Stanowi to fundament afirmowania przyczynowości jako koniecznej racji bytu urzeczywistniania się takiego ontycznego stanu rzeczy, w którym rozmaite, niesprowadzalne względem siebie składowe fundują jedną bytową całość – taką całość, która komunikuje zdolność do istnienia i działania dla celu (dobra) teje ontycznej całości (jedności pojętej transcendentalnie) [Krapiec VIII: 285; VII: 29; XIII: 229].

Wskazana tutaj prawidłowość wypływa zasadniczo z koniecznej obowiązywalności $\{ZRB\}$, która to zasada dla zaafirmowania i artykulacji treści racji bytu – racji wewnętrznych oraz racji zewnętrznych odnosi się do czworakiego (jak wyżej – [1-4]) sposobu i nośności przyczynowania. Dzieje się tak, ponieważ skoro na bazie przyczynowania o charakterze celowym uwypukla się sam cel, jak i konieczne środki do jego aktualizacji, to pokazuje to, iż fundamentalną racją bytu tychże środków jest cel-kres działania. Analogicznie wygląda sprawa z przyczynowaniem o charakterze sprawczym, gdzie na planie pierwszym należy wskazać pojęcie skut-

⁴⁶ Warto w tym miejscu przywołać rozumienie samej przyczyny. Otóż, A. Maryniarczyk mówi: „Przez przyczynę [...] rozumieć będziemy byt lub czynnik w bycie, który decyduje o realnej pochodności skutku wraz z zależnością tego skutku w istnieniu” [1999: 161].

ku oraz adekwatnej względem niego przyczyny. Podobnie także racjonalność zaistnienia skutków domaga się (za)istnienia właściwej przyczyny. Natomiast w polu przyczynowania o charakterze materialnym należy odnotować to, że to (wszystko), co ze swej natury nie ma istnienia samodzielnego, odwołuje się do koniecznej przyczyny. Uwagi te odnoszą się też do obszaru przyczynowania formalnego, w którym istnienie i działanie istoty bytu uzasadnia się poprzez formę [Krąpiec VII: 136-137].

Powtórzmy jeszcze raz, że sam obszar uchwycenia oraz uniesprzeczniania zasygnalizowanych tutaj przyczyn bytu znajduje swoje ugruntowanie w bytowym pluralizmie, a więc w kontekście prawdy o tym, że każda rzecz jest ukonstytuowana z różnorodnych, a przy tym nieredukowalnych względem siebie składowych. Jeśli bowiem pluralizm jako pluralizm, będąc ontycznym faktem, zachodzi w sytuacji kompozycji z mnogości niejednorodnych czynników, to zarysowuje się aporia, której pytajność koncentruje się na przyczynowości w jej rozmaitych aspektach i to – analogicznie – w odniesieniu do kompleksu bytów, jak i każdego, konkretnego bytu. Wtórnie zarysowuje się także pytanie o to, jaki ontyczny faktor wyraża i uzasadnia byt w danym, konkretnym jego aspekcie.

Przywołane aporie uwypuklają swoją problemowość w kontekście tych fundamentalnych relacji, jakimi są relacje transcendentalne, które się odsłaniają, tak w obrębie substruktury bytu, jak i w układzie jego konstytutywnych czynników. Takie podejście – jak można sądzić – dobrze opisuje i wyjaśnia zachodzenie wszelkich korelacji o charakterze przyczynowym i tym samym jest ich uzasadnioną ontyczną podstawą. Okazuje się bowiem, iż to sama przyczynowość jako taka jawi się jako konieczny wymiar rzeczowej tu substruktury. Ponadto, jest on jej dogodną egzemplifikacją, ponieważ nieredukowalne wobec siebie elementy bytu pojmowane jako relacje, z natury odnoszą się do ich adekwatnej racji, która to racja-motyw jest w swej istocie relatywnie uchwyconą przyczyną. Zatem, można stąd wyprowadzić wniosek, że analizowana w tym splocie refleksji przyczynowość jest zapodmiotowana w strukturze bytu [Krąpiec VII: 370nn; XIII: 228-230].

Uwagi wyżej przywołane wskazują na to, że sama przyczynowość jako przyczynowość (pole obowiązywalności {ZP}) jawi się tutaj jako swego rodzaju konsekwencja substruktury rzeczy, która jest kompozycją niesprowadzalnych względem siebie faktorów. Oznacza to, że byt wyłącznie wtedy prezentuje się jako (wewnętrznie) niesprzeczny, kiedy bierze się pod uwagę te jego składowe, które z natury stanowią jego ontyczny grunt, a więc są fundamentem jego faktycznej tożsamości (podmiotowości), a ponadto fundują jego ontyczną (transcendentalną) jedność. Ta zaś w ujęciu bytu tutaj referowanym zakłada poniekąd to, iż byt-rzecz jest wieloaspektowo złożony. Przypomnijmy jeszcze i to, że wszelkie jego elementy nie istnieją jakoś uprzednio wobec niego jako całości, jak również to, iż jakkolwiek z jego czynników nie jest redukowalny do innych (zob. schemat rozumowania przeprowadzonego powyżej: $\{a \leftrightarrow a' \leftrightarrow a'' \leftrightarrow a...^n \leftrightarrow A\}$). Dlatego też należy stwierdzić, że skoro istnienie rzeczy – jej akt, ani też jej bytowa jedność nie jest żadną miarą skut-

kiem ontycznych złożań z czynników *przed* nią samą istniejących, to tym samym fakt wewnętrznej kompozycji bytu wydaje się dorzeczny i uzasadniony tylko na płaszczyźnie (za)działania racji zewnętrznej, a więc przyczyny (za)istnienia transcendentalnie jednego w sobie bytu. Całość tych uwag prowadzi do wniosku, iż skoro rzecz jest ontyczną kompozycją nieredukowalnych do siebie elementów, a przez to istnieje i działa będąc w sobie jednym, bytowym układem, to owo jej istnienie i struktura jest rzeczywistością z natury swej ułożoną w zasięgu przyczynowania [Krapiec VIII: 284-286].

W analizach powyższych, dodajmy tutaj, wielokrotnie już przywoływano ten element wewnętrznej struktury bytu, jakim jest *element* egzystencjalny (domena {SE}) i esencjalny (domena {SP}). W polu tej porcji badań istotne również okazuje się zwrócenie uwagi na to, że zagadnienie (realnej) nietożsamości *czynników* – istnienia i istoty znajduje się u samych podstaw rozumienia i wyjaśniania fenomenu przyczynowości. Uprzyczynowany jest bowiem wyłącznie taki stan rzeczy (byt), który jest złożony, co też oznacza, iż potencjalny brak afirmacji dla konstytucji rzeczy z aspektu egzystencjalnego oraz esencjalnego jest – poniekąd *ex definitione* – negacją przyczynowania jako takiego. W tym kontekście analiz M.A. Krapiec podkreśla to, że w normalnym poznawczym porządku nieprzerwanie człowiek kontaktuje się z bytem; bytem, w strukturze którego istnienie, jak i istota stanowią jedynie *składowe* tej samej rzeczy, gdy tymczasem istota i istnienie z konieczności nie są *de facto* czymś tożsamym (oczywiście, uwaga ta dotyczy palety bytów przygodnych). Owszem, uzupełnijmy tę myśl, akt istnienia jest fundamentem jedności i jest proporcjonalny do konkretnej istoty substancji jako podmiotu oraz jej – różnych od niej – akcydensów [Krapiec XXII: 68nn].

Sygnalizowany tutaj profil metafizycznych dociekań wiąże się naturalnie z typem tzw. poznania koniecznościowego, gdzie już teraz można wstępnie stwierdzić, że istnieje tyle typów konieczności, ile istnieje rodzajów przyczynowania⁴⁷. Stąd też, analogicznie jak występuje konieczność natury materialnej oraz formalnej, sprawczej oraz celowej, tak również swoją obecność zaznaczają –

|A| wewnętrzne,

a także –

|B| zewnętrzne przyczyny bytu, przy czym materialna i formalna przynależą do grupy |A|, zaś sprawcza i celowa są właściwe przyczynowaniu typu |B|.

Wszystkie one funkcjonują w celowym, wzajemnym przyporządkowaniu, to znaczy istnieją i działają jako konkretne funkcje bytu. Dlatego też, odsłaniają one swoją operatywność w harmonijnym porządku. I tak, przyczyna sprawcza działa jako przyczyna sprawcza, tj. w istocie sprawia, gdy jest aktywowana (*wytrącana* z bierności) na mocy funkcjonowania zewnętrznej inklinacji, jakiej dostarcza przyczynowanie celowe. Dokonuje się to jednak wszystko w polu przyczynowania

⁴⁷ Zob. m.in. św. Tomasz z Akwinu, STh I q. 19, a. 3c; STh I, q. 82, a. 1c.

o charakterze materialno-formalnym⁴⁸. Tak zatem, afirmacja koniecznych przyczyn realnego stanu rzeczy jest uzasadnianiem rzeczywistości w świetle jej racji ostatecznych. Racje te odnoszą się do wszystkiego, cokolwiek istnieje, co też sprawia, iż przyczynowość dobrze opisuje oraz uniesprzecznia wszelkie stany rzeczowe. Jest bowiem właściwym *planem* poznania bytu, jak również rozumienia jego substruktury, co dzieje na kanwie permanentnego przyporządkowywania względem jego przyczyn [Krapiec VII: 28-29. 40nn; IV: 35nn; XXII: 74-75].

W świetle kilku powyższych uwag natury ogólnej odnoszących się do przyczynowania bytu, czyli jego istnienia i działania w funkcji przyczyn, zasadne wydaje się tę porcję analiz rozpocząć od przedstawienia przyczynowania po linii aspektu materialnego. Od razu trzeba zaznaczyć, iż zasadą limitacji – jednostkowienia bytów nie jest ten czynnik bytu doskonałościowy, jakim jest akt istnienia, ale wyłącznie jego *wymiar* materialny⁴⁹. Warto w tym miejscu przywołać stanowisko M.A. Krapca, który wyjaśnia, że istotą przyczynowości materialnej jest każdy ograniczony akt, który jest ograniczony „w tym porządku, w którym jest aktem”, a zatem w całej ontycznej (i wtórnie epistemicznej) rozciągłości „zależy od przyczyny materialnej”. W związku z tym, sama przyczyna materialna jako taka odnosi do jej istotnej, aczkolwiek biernej roli w procesie konstytuowania się bytowości. Oznacza to, że jest ona *de facto* czynnikiem-*materiałem* pozytywnym, na bazie którego kształtują się nowe ontyczne stany rzeczy.

Ponadto, mimo wspomnianej pasywności, materialność jako materialność (*budulec* bytu) trwa w rzeczy, tzn. uczestniczy w jej rzeczywistej konstytucji. Prowadzi to do wniosku, że współdziałanie owego materialnego kompozytu, jako bierne, polega w istocie na doznawaniu w jego obrębie oddziaływania „przyczyny sprawczej ruchu”, który ze swej natury w toku wprowadzenia w *czynnik* materii coraz to nowych dyspozycji (materia ze swej istoty jest otwarta na wszelkie przekształcenia), wyprowadza z niej jej właściwą, nową formę. Ta ostatnia niweluje każdą formę ją poprzedzającą z uwagi na to, że utraciła „swe proporcje właściwe” dla przyjęcia „nowych dyspozycji”. Dodajmy, iż przyczyna materialna, współwystępując z ontycznym układem przyczynowania o charakterze formalnym funduje porządek przyczyn bytu wewnętrznych [Krapiec VII: 239; XXII: 74].

Uzupełnieniem i zarazem dogodnym materiałem wyjaśniającym operatywność przyczyny materialnej bytu jest – pochodząca jeszcze od myśli Stagiryty – koncep-

⁴⁸ Oznacza to, że świat jest ukonstytuowany „z czynnika czy też czynników *możliwościowych*, warunkujących zmianę i dynamizm bytu, i zarazem ma w sobie czynniki *aktualizujące*, determinujące, ukonieczniające i bytowanie, i poznanie tego bytu” [Krapiec XXII: 70].

⁴⁹ Zauważmy w związku z tym, że M.A. Krapcem, że „istnienie bytu samo z siebie, jako naczelną akt i naczelną doskonałość rzeczy, nie posiada ograniczenia, gdyż w stosunku do wszelkich elementów bytowych jest aktem”. Prowadzi to do oczywistego wniosku, iż skoro „istnienie jako akt nie ogranicza bytów, to ogranicza je bytowa możliwość, czyli istota” [Krapiec VII: 239].

cja tzw. materii pierwszej [zob. *Metafizyka*, VIII, 1042a]. Wyraża ona najbardziej pierwotną intuicję materialnego przyczynowania jako tego faktora, który zawsze – intuicyjnie właśnie – prezentuje się jako *coś*, z czego (na mocy *tworzywa* czego, na *bazie* czego) jakaś dowolna bytowość powstaje, zaznacza swoją (nieukształtowaną jeszcze, nie do końca sformalizowaną) *obecność* i posiada w sobie ten powód-rację, trwa, zaznacza swoje (odrębne) istnienie. Tak zatem, przyczynowanie materialne powiązane jest z ontycznym faktem doznawania – doznawania biernego (aspekt możliwości biernej – czystej potencjalności), co też oznacza, iż podłożem jego aktualizacji jest materia pierwsza jako materia pierwsza, ponieważ to właśnie ona odnosi się do swojej adekwatnej (podmiotowej) realizacji – aktualizacji (dome-na możliwości czynnej).

Zauważmy więc, że materia – wspomniana czysta potencjalność w splocie elementów, które odciskają swój wpływ na organizowanie się materialnego skutku, odsłania się jako racja ontyczna tego, iż *coś* (cokolwiek) pochodzi z jej istoty. Konsekwentnie zatem, doznawanie jako takie, to znaczy bierność podmiotu jako podmiotu (zmian), jest kluczowym faktorem w funkcji przyczynowania materialnego. Można w związku z powyższym powiedzieć, że przyczynowość materialna ($\{F_{PM}\}$), funkcja takiego typu przyczynowania, a więc *de facto* przyczynowanie (samego) podmiotu, jawi się jako racja dostateczna treściowego uposażenia rzeczy – ich cech, ich właściwości, tego jakie one są. Te ostatnie wszak nie posiadają dostatecznej racji bytu w sobie samych, z uwagi na fakt, że nie istnieją one samoistnie, czyli nie istnieją na sposób podmiotowy [Krapiec II: 142; VII: 374-375; XXII: 190].

Tak zatem, wyjaśnianie nośności przyczyny materialnej ubogaca substancjalne (podmiotowe) rozumienie całego bytu. Afirmując bowiem dwa aspekty rzeczy – przywołany wyżej – przypadłościowy, a także podmiot, czyli substancję, trzeba wskazać, iż ta ostatnia, będąc *operatorem* doskonałościowym (podmiotowym), jest (dostateczną) racją bytu dla rzeczywistego bytowania oraz dorzecznego uzasadnienia jego własności. Oznacza to wszystko, że reflektowane tutaj przyczynowanie w funkcji materii zapewnia *sui generis* przydawanie *surowca*, w obrębie którego nakładana na jego bierną, a *następnie* czynną możliwość forma, organizuje byt – jego (już) substancjalnie istniejącą treść. Łącząc ten wątek z przywołanym wcześniej fenomenem materii pierwszej, należy skonstatować, że sama z siebie, materia pojmowana jako czysta potencjalność, w istocie nie istnieje, tzn. nie istnieje ona samodzielnie w jakiejś odsłonie (nieukonkretnionej przez formę) materii pierwszej. Oznacza to, że absolutnie zawsze materia jest materią, ale (już) zorganizowaną, a więc urzeczywistniającą się w dowolnym, konkretnym bycie. A zatem faktorem, który *układa* materię – *ubytawia* ją jest taka jej własność, która – jak się wyraża

[1] demontuje ją „na jej części”

oraz –

[2] rozmieszcza „je wzajemnie poza sobą” [Krąpiec XXI: 39; XXII: 37; VIII: 283].

Wyjaśnianie świata w jego wewnętrznej $\{F_{PM}\}$ stanowi także dość dogodny grunt dla umocnienia i głębszego jeszcze uzasadnienia faktu jego ontycznego dynamizmu i rozwoju, co jest również powiązane z sygnalizowanym już wyżej problemem zasady jednostkowania bytów materialnych. Ponadto, $\{F_{PM}\}$ jest fundamentem wyjaśniania świata jako struktury ontycznej z natury zmiennej. Materia jawi się w tym polu problemowym jako jeden z kluczowych faktorów na drodze aktualizowania się, czyli materialno-formalnego urzeczywistniania się substancji. Oznacza to, iż w materialnej architekturze rzeczywistości – przypomnijmy – materia stanowi grunt pluralizmu oraz jest podstawą dla wszelkich istotnych zmian, czyli zmian substancjalnych. Tak więc, uwagi te umacniają racjonalną deskrypcję i rozumienie nieustannego przeobrażania się całego świata i wszystkich jego składowych. Wprowadzona wyżej kategoria *materii pierwszej* ujmowanej jako *czysta potencjalność* jest podwaliną i potwierdzeniem – jak mówi M.A. Krąpiec – „bardzo daleko posuniętej możliwości ewolucji, jaką rzeczywiście dostrzegamy w świecie”. Oznacza to, że ewolucja materii i to ewolucja „posunięta aż do granic istnienia materii”, jest możliwa. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o ewolucję „od jakiejś chaotycznej pramaterii”, czy też „od materii martwej aż do człowieka”, co jednakże ma miejsce przy spełnieniu nieodzownego warunku, iż (za)istnieje uzasadniona racja dostateczna owych ontycznych zmian (ruchu), a jest nią konieczny akt, poza *zasięgiem* którego materia pierwsza jako taka nie może wyjść z obszaru czystej możliwości, a więc w istocie nie dokona zmiany (ewolucji) [Krąpiec VII: 317; zob. Tupikowski 2008].

Wynika z tego, że aby w ogóle argumentować za dynamizmem rzeczywistości – jej ontyczną zmiennością i kreatywnością, należy koniecznie założyć istnienie i operatywność jej (względnie stałego) podmiotu. Ewentualny brak afirmacji wobec aktu istnienia substancji jako *aspektu* doskonalącego, a więc w zasadzie czynnika, który ostatecznie uzasadnia byt oraz powoduje to, iż co do jego istoty, jest on tym, czym jest, prowadziłby do fundamentalnego zaprzeczenia samego faktu przemienności i rozwoju. Sytuacja taka z konieczności komunikuje sprzeczność w metafizycznym *czytaniu* kosmosu, gdyż ten jest w swojej ontycznej kompozycji dynamiczny i zmienny. Czysto potencjalnie, gdyby nie zakładać rzeczywistej potencjalności w układzie świata, $\{ZN\}$ z konieczności by nie obowiązywała. Powodem owej nieobowiązywalności jest to, iż ewolucja i wyprowadzane na jej kanwie zmiany ontyczne, a więc i wszelki ruch, są niezaprzeczalnym faktem. Aczkolwiek zmianom podlega jedynie to, co w jakikolwiek sposób istnieje, ponieważ istnienie samej, *czystej* zmiany poza bytowością (podmiotowością) bytu, a więc bez jakichś stałych składowych, pozostawałoby niewytłumaczalne, gdyż byłoby istnieniem zmienności, ale bez koniecznego podłoża tejże zmienności. Dlatego też, M.A. Krąpiec wyraża przekonanie, że akceptacja takiego stanu rzeczy, przy pomijaniu faktycznej potencjalności, jest równoznaczne z brakiem afirmacji dla obowiązywalności

{ZN}⁵⁰. W takiej bowiem sytuacji, ontyczna architektura świata miałaby swoje źródło bądź w „nicości”, bądź też w samym tylko „akcie”. Natomiast – konkluduje – „i w jednym, i w drugim przypadku byt utożsamiałby się z niebytem” [Krąpiec II: 103; VII: 222-223].

Wyartykułowaną tutaj prawidłowość umacnia także konieczna obowiązywalność {ZRB}, gdyż – jak już była o tym mowa w poprzednich analizach – wszystkie przejawy ontycznej architektury rzeczywistości odznaczają się posiadaniem swojej racji bytu – |1| albo w sobie, |2| albo poza sobą. Sama {ZRB} ukazuje w tym polu analiz swoją wewnętrzną oczywistość, to znaczy komunikuje moc swojej bezwzględnej obowiązywalności, co się dokonuje na kanwie fundamentalnych bytowych uniesprzecznień (|1-2|). W tym świetle można powiedzieć, że zasada ta ponieważ *narzuca* swoją nośność, ponieważ to właśnie w obszarze jej operatywności człowiek jest w stanie odpoznać totalną różnicę pomiędzy bytem i jego negacją (domena {ZWS}). Ponadto, {ZRB} jest gruntem uzasadniającym wszelkie bytowanie oraz jego aspektywne poznanie, co – jak zaznaczono już wcześniej – wyprowadza sam byt z pola sprzeczności i odpowiednio – jego poznanie z obszaru absurdu (domena {ZN}) [Krąpiec VIII: 282-283].

Przechodząc teraz to kwestii przyczynowania formalnego, warto tutaj jeszcze dodać, że przyczynowanie idące po linii materii – {F_{PM}} – ontycznie oraz epistemicznie kojarzy się z funkcją gwarantowania *tworzywa* (materiału), które na mocy wewnętrznych dynamizmów (pole działania zewnętrznych przyczyn bytu – {F_{PS}} i {F_{PC}}), forma bytu (aspekt {F_{PF}}) wraz z materią (aspekt {F_{PM}}) konstytuuje nową, względnie przynajmniej zdeterminowaną treść. Pochodzi stąd wstępny wniosek, że {F_{PF}} upostaciawia się w operatywności dwóch zasad –

- |1| zasady substancjalności,
a także –
- |2| {ZTB}.

Z tego wynika, że to właśnie na mocy {F_{PF}} konkretna, jednostkowa rzecz jest w istocie *czymś*, tzn. stanowi określoną, w sobie definicyjnie zdeterminowaną istotę, a zatem jest podstawą bytowej tożsamości [Krąpiec VIII: 283].

Uwagi te pokazują i wzmacniają tezę, że układ przyczynowania o charakterze formalnym jest skorelowany z przyczynowaniem o charakterze materialnym. Oczywiście, należy pamiętać o tym, że {F_{PF}} ustawia się niejako na dwóch kompatybilnych liniach wyjaśnień, a konkretnie –

- |1| na linii przyczyny formalnej wewnętrznej,

⁵⁰ „{ZN} zatem – wyjaśnia tutaj M.A. Krąpiec – może się ostać i być konieczna pod jednym warunkiem, a mianowicie uznania w rzeczy potencjalności i aktu” [VII: 223].

jak również –
[2] na linii przyczyny formalnej zewnętrznej.

Naturalnie i w tym kontekście analiz metafizycznych trzeba nadmienić, iż adekwatną niszą, tak dla odczytania, jak i rozumienia przyczynowości formalnej jest akt istnienia rzeczy jako jej czynnik absolutnie prymarny i doskonałościowy [św. Tomasz z Akwinu, SCG II, 66; Verit. q. 5, a. 9 ad 7]. Oznacza to więc, że sam fakt (akt) istnienia rzeczy w aspekcie jej istoty jest aktem *uprzednim* w stosunku do formy, jako że on – nie zaś forma, decyduje fundamentalnie o rzeczywistym realizowaniu się bytowości. Sama zatem forma na bazie aktu istnienia spełnia rolę konstytuowania, dookreślania materii, jej swoistej strukturalizacji, co odnosi się tak do jej istnienia, jak i działania. Dlatego też, każdorazowe uzewnętrznianie się oraz idące za nim zanikanie konkretnej formy substancjalnej bazuje na naturalnych dyspozycjach doznawania samej materii. Oczywiście, dyspozycje te, zawsze ujawniające się *pod* daną, określoną formą są względem niej proporcjonalne bądź nie, przy czym, w tym drugim wypadku, czyli braku odpowiedniości, poprzednia forma ustępuje i zarysowuje się (formalizuje się) nowy jej kształt. Tak zatem, podstawową funkcją formy $\{F_{PF}\}$ jest strukturyzowanie materii, jej organizowanie w tym celu, aby uzyskana w ten sposób całość konstytuowała jeden, w sobie tożsamy byt [Krąpiec XXII: 191-192; VII: 377].

Zasygnalizowana wyżej *ewolucyjność* form oznacza, że każda kolejna (nowa) forma w naturalny sposób eliminuje poprzednią wyłącznie w rozumieniu negatywnym, to znaczy przywołany tutaj rozwój form, czyli usuwanie jednych form przez inne jest całkowicie zależny od stopnia ontycznej doskonałości tychże form. Te faktycznie ulegają przemienności na skutek wyłaniania się nowych potencjalności, nowych dyspozycji czynnika materialnego. Oczywiście, uzasadnieniem funkcjonowania przyczyny formalnej – dodajmy raz jeszcze – nie jest forma, gdyż to nie ona jest racją zaistnienia bytu, ale w procesie powstawania (nowego) bytu decydująca rola przypada temu, co byt aktualizuje – urzeczywistnia, a zatem wyłącznie istniejąca rzecz może stać się zdeterminowaną treścią na mocy działania aktu formy. Taki więc typ zdeterminowania materii jest podstawą $\{F_{PF}\}$. Oznacza to, że w horyzoncie przyczynowania na kanwie aktualizacji formalnej, czyli na mocy operatywności formy substancjalnej, to znaczy takiego przyczynowania, w polu działania którego zarysowuje się przyczynowanie zewnętrzne – egzemplaryczne, jak również przyczynowanie formalne jako takie, ujmuje się nośność $\{F_{PF}\}$ jako podstawy rozumienia ontyczności i racjonalności świata [Krąpiec VII: 377nn; VIII: 282-283; XXII: 36].

Poszerzając nieco to zagadnienie dodajmy, że operatywność $\{F_{PF}\}$ jest bardziej czytelna na płaszczyźnie analizy tego *fragmentu* substruktury bytu, jakim jest jego ukonstytuowanie materialne i formalne. Materia jako materia odsłania się tutaj jako bierna potencjalność, natomiast forma jako akt, który odsłania się jako podłoże konstytuowania się, formowania się zawartości rzeczy. Można zatem powiedzieć,

że forma (akt) ze swojej natury upostaciawia materię, czyniąc to bezpośrednio, co jest zresztą podstawą rozumienia jej przyczynowania. Forma więc wyłącza się tutaj jako przyczyna istoty świata – układu bytów, a więc i jego zdeterminowanego działania. Tak więc, łącząc istotę $\{F_{PF}\}$ z obowiązywalnością racji bytu można skonstatować, że układ przyczynowości formalnej konstytuuje obszar wewnętrznej racji dostatecznej i jako taka komunikuje się w dwóch zasadach – $|A|$ identyczności oraz $|B|$ substancjalności.

Jest tak, gdyż forma substancjalna bytu jest tym, na mocy czego konkretna rzecz jest tym, czym (właśnie – aktualnie) jest. Staje się więc ona czynnikiem, który unifikuje i określa byt w nim samym. Jest to, jak mówiliśmy wcześniej, grunt definio-walności, tzn. obszar odczytania czynników, które determinują, czym w swej istocie dany byt jest oraz na mocy czego ujawnia się jako odrębny od innych bytów. Jest to istotne o tyle, że to właśnie sam akt-forma bezpośrednio konstytuuje określoność materii, co też jest podstawą istotnej – substancjalnej i transcendentalnej jedności rzeczy. Wraz z materią $\{F_{PF}\}$ organizuje jeden byt, co znaczy, iż przyczyna formalna wewnętrzna *składając się* na jedność bytu, zakłada funkcjonalność zewnętrznej przyczyny formalnej, a więc przyczyny wzorczej [Krapiec II: 142; VII: 376-377; XXII: 74-75].

Wspominano już o tym powyżej, ale warto jeszcze dodać, że obok *procesu* przyczynowania formalnego wewnętrznego, istnieje także przyczynowanie zewnętrzne, czyli tzw. przyczynowanie wzorcze. To jednak ostatecznie nie jest całkowicie samodzielne, ponieważ jest ono z konieczności zintegrowane w polu funkcjonalności dwóch pozostałych typów przyczynowania, a mianowicie przyczynowania o charakterze sprawczym oraz celowym. W tym wypadku bowiem chodzi o istnienie i operatywność wzorów w intelekcie podmiotu poznającego, który na mocy swojego sprawstwa wkomponowuje je w materię, czyli dokonuje swego rodzaju ich materializowania. Idee-wzory, istniejąc w intelekcie, są podstawą determinowania sprawstwa jako takiego. $\{F_{PW}\}$ komunikuje zatem prawdę o tym, iż istnieje dostateczna racja bytu, jaką jest idea-wzorzec dla wszelkich wytwórczych stanów rzeczy. Można więc powiedzieć, że rzeczy jako wytwory cechują się posiadaniem racji dostatecznej w idei, która ze swej natury kieruje produktem danego dzieła i której wytwór odnajduje jakiś (dowolny) kształt, to znaczy posiada byt – jest czymś skontekstyzowanym. Oznacza to więc, że wzór (idea) pełni rolę elementu, który determinuje dane działanie w ściśle określonym kierunku, a ponadto określa to działanie w takiej, a nie innej postaci [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 15, a. 1; Verit. 3, 2 ad 3; Krapiec II: 142-143; VII: 378-379].

Idąc dalej w tym toku rozumowania oraz szukając podstaw uzasadnienia przyczynowości wzorczej jako takiej trzeba zauważyć i to, że analogicznie do problematyki istnienia i operatywności idei-wzorców w intelekcie osoby o przygodnym statusie istnienia, czyli osoby ludzkiej, swoje konieczne pole metafizycznego *oddziaływania* posiada także teoria sprawczości wzorczej w doskonałym Intellekcie

Boga. W tym wypadku należy stwierdzić, że każdy bez wyjątku byt ma swoją, jedyną w swoim rodzaju, ideę. Mimo, że takich idei jest (nieskończenie) wiele, to jednak nie znajduje się to w żadnej sprzeczności z teorią jedności natury Boga, która *ex definitione* jest absolutnie prosta. Jest to ważne tym bardziej, że nie chodzi tutaj o postawienie tezy, iż są to idee-wzory ogólne, ale konkretne i jednostkowe, ponieważ nie są one zrelacjonowane wobec jakichś bliżej nieokreślonych ogółów, lecz do transcendentalnie rozumianej odrębności i konkretności bytu. Oznacza to, że każda poszczególna rzecz ma swój niepowtarzalny *wygląd*, a zasygnalizowana wielość idei istnieje w umyśle Boga na sposób czegoś absolutnie prostego i jednego, czego gruntem jest przywołana prostota Jego Natury. On bowiem, jak mówi M.A. Krąpiec, jest „partycypowany” i to partycypowany jednocześnie „jako wzór, sprawca i cel”, co też sprawia, iż byty partycypują w Nim, ale z konieczności są zdeterminowane w ich wewnętrznej architekturze, czyli są ograniczone przez czynnik potencjalny, jakim jest materia (o samej teorii partycypacji bytu będzie jeszcze mowa w dalszych odśłonach treści książki) [Krąpiec VII: 381-382].

Kontekst problemowy, jaki wytycza obszar analizy dwóch przywołanych dotąd typów przyczynowania – $\{F_{PM}\}$ oraz $\{F_{PF}\}$ stanowi dobry grunt dla opisu oraz wyjaśnienia operatywności przyczynowania o charakterze sprawczym. Polega ono zasadniczo na sprawianiu, czyli byciu racją (motywem – powodem) bytowości, przy czym ciężar gatunkowy owego sprawstwa dotyczy aspektu egzystencjalnego, a więc powoływanie bytu do jego (aktualnego) istnienia (jego podstawowym nośnikiem poznamyśmy są $\{SE\}$). Oznacza to zatem konsekwentnie, że wszystko, co jest racją (za)istnienia bytu jest zawsze jakimś aspektem i ujęciem $\{F_{PS}\}$.

Względem niej jako „przyczyny stwórczej”, a zatem –

- |A| głównej
- oraz –
- |B| naczelnej

są zrelacjonowane wszystkie pozostałe przyczyny, a więc i nośność $\{F_{PM}\}$, i $\{F_{PF}\}$ oraz (o czym będzie mowa niżej) – $\{F_{PC}\}$. To prowadzi do konkluzji, iż $\{F_{PS}\}$ jest poniekąd synonimem samej przyczynowości jako przyczynowości ($\{ZP\}$ jako $\{ZP\}$), która tym samym może być rozumiana jako zarówno źródło samego istnienia, jak i wszelkiej zrozumiałości rzeczywistości [Krąpiec VII, s. 386; VIII, s. 286; XXII, s. 75. 193-194; Maryniarczyk 199: 161].

Naturalnie, jest to także powiązane z artykułowanym spontanicznie i intuicyjnie poznamyśmy *przecuciem* podmiotu poznającego, którego pierwotną treścią jest prawda o tym, że przyczyna jest w istocie przyczyną, czyli wszystkim tym, co powoduje (sprawia) od niej samej coś odrębnego, czyli dowolny, ale proporcjonalny wobec niej skutek. Tak więc, należy stwierdzić, iż sprawstwo jako takie jest wkomponowane w sam rdzeń samej (fundamentalnej) możliwości afirmacji

przyczynowego i wtórnie – na wskroś inteligibilnego modelowania kosmosu. To też uniesprzecznia tezę, że przyczyna sprawcza, a więc wszelka racja występująca w {F_{PS}} gwarantuje coś absolutnie prymarnego, ponieważ ze swej natury *daje* swym skutkom istnienie. Wszak istnienie skutków działania – sprawstwa właśnie, byłoby zupełnie niepoznawalne, czy wręcz absurdalne i sprzeczne poza faktycznym istnieniem i sprawczością ich adekwatnej przyczyny. Efekty bowiem jakiegokolwiek działania *nie posiadają* aktu istnienia jako sobie właściwej, konstytutywnej właściwości, co też oznacza, że same w sobie nie posiadają racji (wewnętrznej) dostatecznej (domena obowiązywalności {ZRD}). Natomiast jeśli, nie mając racji istnienia w sobie, faktycznie istnieją, to mają ją – z konieczności – poza sobą, czyli w proporcjonalnej przyczynie (racji) [Krąpiec II: 142-143]⁵¹.

Te wyjściowe ustalenia pozwalają teraz na poczynienie podstawowej dystynkcji na –

- |1| przyczynę sprawczą główną
oraz –
- |2| przyczynę sprawczą narzędną.

Od razu w tym kontekście nadmienimy, że absolutnie prymarny, a więc egzystencjalny aspekt rozumienia i wyjaśniania rzeczy odsłaniający niekonieczność jej istnienia, pociąga za sobą bezwzględną konieczność odniesienia się do Boga, rozumianego tutaj jako Przyczyna Sprawcza Główna w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest On bowiem konieczną przyczyną zaistnienia wszelkich ontycznych stanów rzeczy. Naturalnie, jest to domena nośności wyjaśnień {TN}, ale także w tym miejscu należy sformułować aporię dotyczącą *sposobu* Jego działania. Zauważmy bowiem, iż tym sposobem działania (sprawstwa) jest tak wyjątkowe i niepowtarzalne sprawstwo, jakim jest stwarzanie, to znaczy powoływanie bytów (czegokolwiek) do istnienia. Okazuje się tutaj jednakże (będzie jeszcze o tym mowa później), że wyjaśnianie samego stwarzania jest argumentacją czysto negatywną. Bowiem odsłanianie rozumienia tego, czym w swej naturze jest stwarzanie, jest rodzajem uzasadniania nie wprost (właśnie wyjaśnianiem o charakterze negatywnym).

Trudność tego typu analiz i podanie w miarę adekwatnych racji wpływa z faktu braku możliwości maksymalistycznego (ostatecznego) usprawiedliwienia faktu (za)istnienia całej palety bytów, które istniejąc, nie posiadają racji owego (aktu) istnienia w sobie. Pointa tej aporii jest taka, że przyczyną ich faktycznego (za)istnienia nie może być żaden byt przygodny, ale wyłącznie Bóg jako Przyczyna Sprawcza Główna. Ten horyzont refleksji okazuje się być dość dogodnym (jedynym w zasa-

⁵¹ Przypomnijmy tu zatem, za M.A. Krąpcem, że „naczelnym, najczęściej używanym zastosowaniem racji dostatecznej jest ujęcie rzeczywistości od strony istnienia bytu konkretnego. Jeśli istnienie bytu konkretnego nie utożsamia się z jego istotą, czyli jeśli istnienie nie stanowi cechy konstytutywnej przygodnego bytu, wówczas fakt istnienia domaga się racji dostatecznej poza elementami konstytutywnymi danego bytu” [Krąpiec II: 143].

dzie) tłem, które komunikuje sposób działania, czyli sprawstwa bytów niekoniecznych, co sprawia, że ich naturalną funkcją jest funkcja przyczynowania narzędnego. Prowadzi to do koniecznego wniosku, którego rdzeniem jest twierdzenie, że Główna Sprawcza Przyczyna (racja) funkcjonuje mocą swej własnej Istoty, natomiast wszystkie przyczyny (racje) narzędne, owszem, sprawiają coś (cokolwiek), ale jedynie na mocy działania racji (przyczyny) zewnętrznej, czyli w ścisłym sensie – Przyczyny Sprawczej Głównej [Krąpiec VII: 386nn].

Uwagi te pozwalają na wyprowadzenie wniosku, iż w całej rozciągłości układu przyczyn sprawczych, zasadniczo Przyczyna Sprawcza Główna stanowi rację bytu dla wszelkich skutków. Przyczyna sprawcza narzędna posiada tę moc jedynie w ściśle zdeterminowanym, określonym zakresie, aczkolwiek to właśnie ona spełnia tutaj rolę niezwykle istotną, gdyż jej obszar przyczynowej operatywności (sprawstwa), demonstruje najszerzej zakrojone pole efektów. Są nimi wszystkie wytwory przyczynowania racji drugich – przede wszystkim osoby ludzkiej. Oczywiście, uwydatnia się tutaj wieloaspektowość funkcjonalności przyczyn, bowiem Przyczyna Sprawcza Główna przyczynuje na mocy swojej własnej natury, gdy tymczasem przyczyna sprawcza narzędna operuje na mocy sprawstwa tej pierwszej. W związku z tym, przyczynę sprawczo-narzędną poniekąd przeciwstawia się Przyczynie Głównej, o ile ta działa – przyczynuje mocą swej własnej formy, a zatem mocą pochodzącą z wewnętrznej struktury bytu. Przyczyna narzędna ujawnia się natomiast jako ta, która nie działa swoją własną mocą, ale wyłącznie tym potencjałem, którego źródłem jest działający główny czynnik [Krąpiec VII: 389-390; XXII: 37. 75].

Kontekst $\{F_{PM}\}$, $\{F_{PF}\}$ oraz $\{F_{PS}\}$ jest wreszcie gruntem dla odczytania i uzasadnienia funkcjonalności przyczyny celowej $\{F_{PC}\}$. Od razu jednak zaznaczmy, iż cel jako cel, cel sam w sobie, jest przyczyną i pierwszą, i zarazem najwyższą w układzie istnienia i działania wszystkich przyczyn. Pierwszy bowiem akt woli, jego pierwotna inklinacja jest racją, motywem, który ze swej natury stanowi rację bytu działania sprawczego w jego szerokim znaczeniu. Niemniej jednak, sam fakt, że owa inklinacja realizująca się w faktycznym działaniu, podąża ku ściśle zdeterminowanemu celowi, jest rezultatem realizacji i sprawstwa przyczynowania o charakterze wzorczym. Wynika z tego, że gdziekolwiek ma miejsce jakiś aspekt inklinacji, czyli (przynajmniej) względnie uporządkowanej aktywności, tam zaznacza się moment działania o charakterze celowym.

Podstawą tego mechanizmu jest wewnętrzne dobro bytu, ponieważ ono właśnie stanowi podstawową rację jakiegokolwiek ontycznego dynamizmu. Dodajmy, iż dobro, jak i cel w rzeczywistości utożsamiają się ze sobą. Specyfikują się one jedynie pojęciowo, ponieważ w pojęciu *dobra* jako takiego występuje jedynie moment pożądalności, zaś w pojęciu *celu* zaznacza się aktualne, konkretne dążenie (inklinacja). Będąc dobrem oraz celem, sam byt jest faktorem, który teleologicznie harmonizuje rzeczywistość. Tak więc, w całej kompozycji przyczynowości o cha-

rakterze celowym akcentujemy istnienie celu oraz prowadzących do niego środków. Skonstatujmy zatem, że dostateczną racją ich bytu, jak i ich uzasadniającym sensem jest cel. Środki więc jako środki niezrelacjonowane w stosunku do celu nie wyjaśniają się same przez siebie, co prowadzi do wniosku, iż pozostają one absolutnie niezrozumiałe [Krąpiec II: 142; V: 309-310].

Przytoczone uwagi pozwalają na postawienie tezy, że rzeczywistość – istniejąc i działając w polu $\{F_{PC}\}$ – jest dostateczną racją przyczynowości sprawczej $\{F_{PS}\}$, a więc jest jej motywem i potwierdzeniem realizmu jej funkcjonalności. Przyczyna bowiem sprawcza, zdeterminowana na mocy celowości, odciska właściwe jej naturze piętno na materii oraz sprawia określone ściśle skutki. Wydaje się to o tyle istotne, że ewentualne pomijanie przyczynowania celowego byłoby jednocześnie wyrazem braku afirmacji racji dostatecznej samego działania jako działania (sprawstwa) przyczyny sprawczej, gdy tymczasem to ona jest niszą urzeczywistniania się faktycznych skutków jako skutków. Te są jednak czymś absolutnie oczywistym; faktycznie istnieją i stanowią niezbędną filar wobec jakichkolwiek aktów poznania.

Z tego tytułu, można powiedzieć, że przywołane wyżej przyczyny $|P|$ –

- |1| $\{F_{PM}\}$,
- |2| $\{F_{PF}\}$,
- jak i
- |3| $\{F_{PS}\}$ –

są racjami (przyczynami) dla siebie nawzajem, co też oznacza, iż samo działanie racji, jaką jest cel, żadną miarą nie jest (i nawet czystko potencjalnie nie może być) odseparowany od operatywności $|P_{1-3}|$ [Krąpiec II: 182-183; XXII: 195-197].

Dodajmy, że $\{F_{PC}\}$ jest związana ze wspomnianym mechanizmem, jaki się zaznacza w funkcjonowaniu istot cechujących się intelektualnym poznaniem, ale także tych tej zdolności pozbawionych. W tym bowiem wypadku, przytoczona struktura komunikuje pewien aspekt względem niej transcendentny i tym samym jest to przyczyna jej względnej przynajmniej racjonalności, która jest symptomem inteligibilności całej palety tych bytów. Zaznaczmy, iż mowa tutaj o architekturze bytu, który się cechuje wewnętrzną harmonią, proporcjonalnością i powtarzalnością działań oraz ich przewidywalną regularnością. Komunikuje to występowanie podstawowego *modelu* całego układu świata, a konkretnie tego, iż w nośność całego obszaru teleologii niejako jest *wczytany* rys porządku i racjonalności.

Wynika stąd, że sam cel rozumiany na sposób przyczynowy, a więc cel jako racja faktu zaistnienia sprawczego działania – jego motyw, odślania się bądź jako –

- |1| cel pośredni, a więc jako środek do kolejno (wtórnie) odkrywanego celu, bądź jako –
- |2| cel ostateczny, czyli taki, który –

- [2'] wszystkie momenty dobra mieści w sobie samym i który –
jak z tego wynika –
[2''] finalnie jest pożądanym ze względu na siebie (jest on ze swej natury ostateczną racją sprawstwa [Krapiec VII: 397nn]).

Zatem, o ile tylko sam cel jest dostatecznym uzasadnieniem określonego, danego działania, o tyle z konieczności – w sensie logicznym, nie zaś temporalnym – istnieje on *przed* działaniem, ponieważ przyczyna jest logicznie zawsze wcześniejsza od jej naturalnego następstwa. Funkcjonalność przyczyny celowej jest więc dobrze uzasadnioną racją tego, że dane, zdeterminowane sprawstwo jako jedno, ontycznie integralne działanie, mimo, że jest ukonstytuowane z całego ciągu *epizodów*, jest czymś faktycznym, jest ściśle określonym stanem rzeczy. Dlatego też $\{F_{PC}\}$ jest racją, w świetle operatywności której w ogóle zachodzi jakiś konkretny (zdeterminowany) rodzaj działania, gdyż jej wewnętrzny porządek jest skorelowany z dobrem oraz właściwym mu działaniem (naturą).

Tak więc, wyłącznie cel-dobro, będąc motywem i kresem aktywności jest urzeczywistnianiem się $\{F_{PC}\}$. Faktyczne dobro, gdy jest przedmiotem poznania oraz inklinacji, staje się motywem (celem) działania, a zatem przyczynowość o charakterze celowym jest ze swej natury przyczynowością motywującą oraz konkretyzującą zaistnienie i działanie samej $\{F_{PC}\}$, jak i realizowanie się rzeczy. Sama więc wyjściowa nośność i zrozumiałość przyczynowania sprawczego odnajduje swoje źródło w racji dobra jako dobra (celu), co jest ujęciem i uzasadnieniem działania jako działania [Krapiec II: 186nn; VIII: 286; XXII: 74nn. 196-197].

Zasada zatem celowości jako racja i motyw operatywności innych przyczyn ($\{F_{PM}\}$, $\{F_{PF}\}$ oraz $\{F_{PS}\}$), odnosi się zarazem do układu bytów osobowych, a więc odznaczających się zdolnością poznania (świat osób), jak i poznania ze swej natury pozbawionych (świat rzeczy). Oczywiście, sama celowość jako taka w bogactwie tychże bytów ujawnia się w odmienny (właściwy im) sposób, ale sama ta swoistość jest analogicznie wspólna, gdyż wspólne analogicznie są nieodzowne warunki zaistnienia jakiegokolwiek ontycznej aktywności. Celowość, dopowiedzmy raz jeszcze, odnosi się do (za)istnienia w działającym bycie samej inklinacji ku działaniu, ponieważ wyłącznie jego realne zaistnienie jest tym faktorem, z racji operatywności którego działanie w ogóle następuje [Krapiec VIII: 282-283; XXII: 133nn].

Rozdział III

ISTNIENIE I TREŚĆ BYTU

Perspektywa analogiczności ludzkich aktów poznawczych ($\{AO\}$ i $\{AE\}$), horyzont ontycznych oraz epistemicznych, prymarnych praw rządzących światem ($\{ZTB\}$, $\{ZN\}$, $\{ZWS\}$, $\{ZRD\}$, $\{ZRB\}$), jak również jego wyjaśnianie w odświeżeniu fundamentalnych przyczyn bytu ($\{F_{PM}\}$, $\{F_{PF}\}$, $\{F_{PS}\}$ oraz $\{F_{PC}\}$) jest uzasadnionym gruntem dla podjęcia analiz w polu operatywności dwóch typów, absolutnie wyjściowych sądów – $\{SE\}^{\wedge}\{SP\}$. Jedne i drugie cechują się, sobie właściwym, sposobem komunikowania rzeczywistości – pierwsze ($\{SE\}$) skoncentrowane są na *chwytaniu* samego aktu istnienia i jednocześnie będące podstawą realistycznej (egzystencjalnej) koncepcji ontycznego stanu rzeczy oraz podmiotowo-orzecznikowe ($\{SP\}$) – ujmujące treść rzeczy i tym samym będące nośnikami prawdy.

Dlatego też, badania skupione na kanwie kwestii (możliwości) komunikowalności świata w strukturze sądów ($\{SE\}$, jak również $\{SP\}$), należy rozpocząć od ich analitycznej prezentacji. Od razu warto nadmienić, że metafizyczna afirmacja istnienia rzeczy w punkcie wyjścia dokonuje się w horyzoncie poznawczej efektywności $\{SE\}$ (sąd prosty S , gdzie semantyczna i egzystencjalna zarazem jego podstawa wyraża wyjściową prawdę: „ A , dowolne A , istnieje”). Uwaga wstępna, jaka się tutaj zarysowuje mówi o tym, że owszem, kluczem rozumienia wszelkich stanów bytowych (załóżmy przykładowo – stanu $|A, A', A'' \dots A^n|$) jest bytowość bytu, a zatem (także) to, czym, co do istoty (nośność $\{SP\}$), dana, konkretna rzecz jest. W perspektywie jednak czytelności metafizyki, a więc w splocie $\{SE\}$ oraz $\{SP\}$, przywołane wyżej $|A|$ odsyła do każdego (jakikolwiek) bytu $|A, A', A'' \dots A^n|$, który ujawnia się poznającemu go podmiotowi.

Dodajmy tu od razu, iż centralny przekaz $\{SE\}$ koncentruje się na w pełni pierwotnej afirmacji – „ A istnieje”. Już więc wstępnie należy zaznaczyć, że ich operatywność stanowi niezastępowalny, w pełni uprzywilejowany poznawczy *dostęp*, który konstatuje rzeczywistość jako faktycznie realną. Jest to tym samym potwierdzenie tezy, że to nie jedynie samo posiadanie danej, określonej treści (istoty) sprawia bytowość (domena $\{SP\}$), konstytuuje jej realizm, czyli absolutnie fundamentalnie oddziela faktyczność rzeczy od jej zaprzeczenia – nicości, ale fakt aktualnego – realnego i konkretnego istnienia (domena $\{SE\}$). Sprawia to, że jakakolwiek treść bytu nie może się ukonstytuować *autonomicznie*, czyli w sposób od aktu istnienia niezależny. Konstytuowanie się *zawartości* rzeczy jest zawsze skorelowane z istnieniem i *dzieje się* wraz z nim [Krapiec V: 298].

Tak zatem, wyłącznie w obszarze epistemicznego realizmu zachodzi możliwość zawiązywania się jakichkolwiek sądów o rzeczywistości ($\{SE\}^{\wedge}\{SP\}$), ponieważ to właśnie byt, będąc podmiotem, jest faktycznym stanem rzeczy, który – z innej ontycznej i wtórnie – poznawczej perspektywy, odsłania się jako orzeczenie. Dlatego też dodajmy, że $\{SP\}$ stanowią grunt poznania treści, a więc wewnętrznego układu bytu, analogicznie jak $\{SE\}$ chwytają sam jego *rdzeń*, czyli akt istnienia. Sądy więc o budowie podmiotowo-orzecznikowej $\{SP\}$ komunikują *obraz* rzeczy, a więc to, iż byt jest zawsze *jakiś*, jest *czymś*. Natomiast $\{SE\}$ afirmują coś wyjątkowo prymarnego i *prostego* zarazem, a mianowicie to, że dany byt po prostu istnieje. W tym kontekście wyjaśnień M.A. Krąpiec podkreśla, iż wszelkie ukonstytuowane w procesie poznania aspekty architektury świata zakładają zawsze pierwotną, wyjściową strukturę istnienia bytu – jego realizm, faktyczność, przy czym samo istnienie intelekt afirmuje i poznawczo przyswaja w splocie $\{SE\}$. Stąd też, *jest* o charakterze egzystencjalnym „stanowi przedmiot afirmacyjnej”, a więc fundamentalnej funkcji *jest* występującego w roli zdaniowego łącznika [Krąpiec VIII: 270-271].

1. Operatywność sądów egzystencjalnych

Przechodząc do bliższej charakterystyki poznawczej operatywności $\{SE\}$ należy od razu podkreślić to, że afirmowany przez nie akt istnienia jako fundamentalny akt bytu, nie jest żadną miarą orzecznikiem, gdyż nie komunikuje on jakiegokolwiek własności bytu. Już z tego powodu można stwierdzić, że nie jest możliwa redukcja istoty nośności $\{SE\}$ do operatywności $\{SP\}$. Samo bowiem istnienie rzeczy nie przydaje żadnych dodatkowych informacji (treści) o bycie. Jednakże to właśnie istnienie (akt istnienia) *narzuca się* tutaj jako to, co na sposób absolutnie wyjściowy (pierwotny) organizuje rzeczywistość i z tego też tytułu odsłania się jako jego konieczna racja. Z tego wynika, że pojmowanie rzeczy jako bytowości skomponowanej z czynnika wyrażającego jego istotę, jak i proporcjonalnego względem niej aktu istnienia, zabezpiecza rozumienie rzeczywistości przed jakimikolwiek postaciami ujęć monistycznych, czy monizujących. Wszak w ujęciu realistycznym byt jest ujmowany zawsze jako coś w sobie zdeterminowanego oraz złożonego. Konkluzja, jaka się tutaj narzuca jest taka, iż pierwotna afirmacja świata, (najpierw) w jego istnieniu, komunikuje jego pluralizm, a także – ostatecznie – konieczność afirmacji tego, co sam ów pluralizm uzasadnia [Sider 2007; Krąpiec V: 299-301; XIII: 162-163; XIV: 256-257; XXII: 100nn].

Konstatując na mocy operatywności $\{SE\}$ konkretny akt istnienia, a więc pewien konkretny stan rzeczy, zauważmy, iż sam ten sąd nie jest w sensie ścisłym sądem – nazwijmy go – refleksyjnym (w jakiś sposób zorganizowanym), ale sądem spontanicznym. Wyraża on fundamentalną intuicję istnienia, która to intuicja jest gruntem kodyfikacji pojęcia bytu jako bytu. Tak zatem $\{SE\}$, niosąc swoją funkcjonalnością konkretny akt istnienia rzeczy, komunikuje tym samym przedznakowe

ujęcie poznawcze bytu, które to ujęcie ujawnia (aktową) refleksję w polu – bezznakowej właśnie, a więc i w pełni spontanicznej – afirmacji aktu istnienia danych do dalszych wyjaśnień faktów. Pozwala to na wyprowadzenie wniosku, że {SE} swoją epistemiczną operatywnością poniekąd *uprzedzają*, wtórne jak się okazuje, akty procesu pojęciowania. Można więc powiedzieć, iż i same pojęcia cechują się ugruntowaniem egzystencjalnym, bowiem {SE}, stwierdzając realne istnienie z całą swoją poznawczą oczywistością, odwołują do bezpośredniego, intuicyjnie chwytanego powiązania *poziomu* poznania, jak i świata, do którego się ono odnosi [Krapiec X: 91nn; VII: 86nn; II: 79-80; XX: 213nn]⁵².

Należy zatem powiedzieć, że w sensie ścisłym {SE} nie funkcjonuje na zasadzie swoistego przyznania podmiotowi orzecznika *był* (w sensie – *być bytem*), ale jest ekspresją aktu jego istnienia. Warto tutaj dodać, iż w związku z tym, że także pojęcie bytu stanowi pierwsze, wyjściowe „spojęciowanie istnienia”, dlatego też {SP} w postaci *dany X istnieje*, w znaczeniu – *jest bytem*, także jest pierwszoplanową „zamianną” i jednocześnie „tłumaczeniem” {SE} na strukturę pojęć, czyli na poznawczą nośność {SP}. Dodajmy więc tutaj, za M.A. Krapcem, że w zasadzie to sam świat i jego ontyczna architektura komunikuje określone funkcje *jest* kojarzone z zabiegiem bądź to –

- |1| kohezji,
- |2| bądź asercji,
- |3| czy też (wreszcie) afirmacji,

co dzieje się z uwagi na fakt naturalnej złożoności bytu. Oczywiście, fakt, że występująca tu spójka zdaniowa *jest*, z czysto językowego punktu widzenia, komunikuje inne postaci, nie ma jednak wpływu na układ samej rzeczywistości i – co z tego wynika – procesu jej odpoznavania [Krapiec VIII: 323; I: 105-106; IV: 130-131; X: 90nn].

Naturalnie, nie prowadzi to do wniosku, że samo pojęcie jest przedmiotem właściwym poznania jako takiego. To ostatnie jest przecież *sui generis* znakiem, dzięki któremu poznający świat podmiot poznaje realną *zawartość* rzeczy. Przypomnijmy tu raz jeszcze, że samo istnienie – jego akt, jest całkowicie beztreściowe, z czego wpływa wniosek, iż nie jest ono w jakikolwiek sposób *niesione* przez znak, ponieważ ze swej natury nie jest ono czymś w postaci *cechy* lub *zespołu cech* bytu. Oznacza to

52 Warto tutaj przytoczyć szerszy kontekst rozumowania, jakie przeprowadza M.A. Krapiec. „Stwierdzenie faktyczności istnienia rzeczywistości – mówi on – (czyli stwierdzenie – w sensie najbardziej zasadniczym – bytu) dokonuje się w nas spontanicznie w akcie intelektualnego poznania, zwanym aktem sądenia, z tym wszakże, że mamy tu do czynienia z sądem specyficznym, tzw. sądem egzystencjalnym, który wskazuje różne natężenie poznawcze, od prostego, uwikłanego w całym procesie poznawczym ujrzenia (intelektualnego), że coś (jakaś rzecz) istnieje, że jest – do formalnego sądu egzystencjalnego, jako wydzielonego aktu poznawczego, czy to bezpośredniego, czy nawet pośredniego [...]” [Krapiec X: 91].

więc, że rzeczy (po prostu – naturalnie) istnieją i dzięki temu nieustannie *przestrajają* swoje zawartości, czyli realizują różnorakie kombinacje właściwości. Pojawia się tutaj znacząca konstatacja, a mianowicie to, iż pojęcia jako pojęcia, czyli pojęcia ujmowane w ich naturalnej reprezentatywności są w swej istocie zbieżne z treścią (istotą) bytu – treścią ujmowaną aspektywnie, przy czym sama ta treść bytu nie jest tożsama z układem jawiącej się tu znakowej reprezentacji.

Powtórzmy zatem raz jeszcze, że w tym wypadku zasadniczy jest rzeczywisty ogląd istnienia rzeczy. Ogląd znaku, czyli reprezentacji bytu jest zatem czymś wtórnym. Oznacza to więc, że (zawsze) aspektywne uchwycenie tożsamości pojęć z treścią rzeczy, nie komunikuje aktu istnienia, z czego wynika, iż nie może go także właściwie odzwierciedlać. Sama zatem reprezentacja w każdej ujmowanej treści jest zdecydowanie uboższa wobec rzeczywistej treści poznawanego bytu, a dzieje się tak z uwagi na to, że zawartość bytu jest zawsze konkretna i komunikuje takie ontyczne bogactwo, co powoduje, iż poznający go podmiot nie może poznawczo wyeksploatować jego pokładów. Należy zatem stwierdzić, że {SE}, akcentując i afirmując aktualne istnienie, są w swej istocie sądami „bez-orzecznikowymi”, co też oznacza, iż nie są one redukowalne do struktury {SP}. Zresztą, analogicznie jak i sam akt istnienia bytu nie jest redukowalny do żadnej (ani konstytutywnej, ani konsekwentnej) cechy jego zawartości. Prowadzi to do wniosku, że istnienie afirmowane w układzie {SE} nie jest żadną miarą orzecznikiem z uwagi na to, iż nie odsłania jakiegokolwiek właściwości bytu, a zatem nie komunikuje treści poznawanej rzeczy. Stwierdza natomiast fakt, że dany byt rzeczywiście istnieje [Krapiec VIII: 266-267; XIV: 135-137; XXII: 20].

Powyższe analizy skoncentrowane na rozumieniu natury {SE} pozwalają na konstatację, że poznanie rzeczy istniejącej aktualnie jest punktem wyjścia wobec jakiegokolwiek rodzaju poznania i tym samym stanowi jego nieodzowną epistemiczną rację, z czego wynika, iż każdy rzeczywisty byt jako (adekwatny) przedmiot poznania w sensie właściwym determinuje wszystkie akty poznania, co dotyczy, tak aktów poznania intelektualnego, jak również poznania zasadzającego się na pracy zmysłów. Wynika stąd, że {SE} nie jest li tylko afirmacją samego podmiotu, lecz oznacza fakt jego aktualnego istnienia. Dzieje się tak, ponieważ istnienie będące aktem bytu nie jest redukowalne do *poziomu* jego istoty, co też sprawia, że nie poddaje się ono procesowi pojęciowania jako pojęciowania. Tak więc, istnienie bytu jako istnienie (jego akt) nie odsłania się poznawczo ani na kanwie (prostych) spostrzeżeń, ani w układzie nośności pojęć.

Te ostatnie bowiem – przypomnijmy – wyrażają treściowy *przejaw* bytu, a ten jako od niego (realnie) różny, *nie mieści* w sobie (aktu) istnienia. Oznacza to, że ontyczne i epistemiczne zrelacjonowanie względem istnienia wyraża jedynie {SE}. Ten, będąc ze swej natury sądem nadprawdziwościowym, nie informuje o zawartości rzeczy, ale afirmuje i wyraża jej istnienie, co jest zarazem fundamentem wszelkich wtórnych poznawczych operacji. Wynika z tego, że pomimo, iż podmiot nie

dysponuje bezpośrednim pojęciowym poznaniem jednostkowych bytów, niemniej jednak na gruncie istnienia poznawanego na sposób intelektualny, intelekt formułuje konkretne sądy o danym, materialnym fakcie i – jak przekonuje M.A. Krąpiec – „mimo wszystko sądy te będą miały w sobie konieczność faktu sposobu istnienia stwierdzonego w danych warunkach intelektem”. Ponadto, podmiot może ująć intelektualnie naturę danej właściwości, co oczywiście nie oznacza, że mając w polu poznania konkretny fakt, dysponuje intelektualnym poglądem na temat istoty samego konkretnego [Krąpiec II: 241; VIII: 265-266. 269nn; XI: 107-108. 143-144; XIII: 91nn. 94-95].

Poznawcza nośność {SE} komunikuje zatem to, że ontyczna architektura świata mieści w sobie taki *element*, który jest transcendentny w stosunku do istoty bytu oraz to, iż normalne akty podmiotu są w stanie go uchwycić. Ponadto, ów czynnik nie jest sam w sobie możliwy do poznania na sposób konceptualny; więcej – nie jest także ujmowalny na sposób definicyjny. Natomiast może on być adekwatnie zaafirmowany i wyartykułowany w tym specyficznym sądzie, jakim jest {SE}. Dodajmy znowu, że do jego operatywności przynależy to, iż swoim poznawczym komunikatem –

- |1| albo afirmuje,
- |2| albo neguje (dokonuje aktu negacji) istnienia podmiotu.

Jego więc negatywna specyfika polega na tym, że nie jest *dystrybutorem* udzielającym podmiotowi orzeczenia, ale – ujmując sprawę afirmująco – stanowi on właściwy grunt wobec jakiegokolwiek poznawalności struktury rzeczywistości. W tym też kontekście A. Maryniarczyk zwraca uwagę na to, że {SE} będąc „wyrazem aktualizacji” ludzkiego poznania i jednocześnie będąc „odповідzią na istniejący byt”, odnosi tym samym do swojego swoistego *zrównowazenia*, którym jest naturalna „negacja zdania przeciwnego” – *niebył nie istnieje*. Na tej dopiero podstawie funduje się wyjściowe, fundamentalne pojmowanie rzeczy jako czegoś faktycznie istniejącego. Konsekwentnie jednak, z uwagi na to, że pojęcie bytu jest (*chronologicznie*) pierwszoplanową konceptualizacją faktu istnienia, dlatego też sąd orzecznikowy o postaci: *X jest bytem*, stanowi także pierwszą – wspomnianą już wcześniej – konwersję i pierwszy przekład {SE} na operatywność {SP} [Maryniarczyk 1991-1992: 311; Krąpiec II: 567-568; XI: 111-112; XII: 219nn]⁵³.

Uwagi powyższe prowadzą do wniosku, iż intelekt podmiotu kieruje się ciągle przez niego interioryzowanym układem rzeczy, przy czym należy dodać, że sam z siebie, czyli na kanwie swego (wsobnego – wewnątrzpodmiotowego) działania

⁵³ „Fakt {SE} świadczy o tym – pisze M.A. Krąpiec – że istnienie jest najpierwotniej dostępne dla myśli. Aby takie sądy mogły stać się możliwe – wyjaśnia dalej – intelekt musiał wprost ująć to, co w bycie jest najgłębsze i wyrazić w najprostszym zdaniu, którego strukturalne zdwojenie jest odbiciem i refleksem strukturalnego zdwojenia samej rzeczywistości”. I konkluduje: „Sądy te podkreślają nieco pomijany, a jednak najważniejszy element rzeczywistości: istnienie” [Krąpiec II: 568].

nie zawiera on w swojej epistemicznej architekturze jakichkolwiek poznawczych, apriorycznych struktur. Oznacza to, że wszystko, cokolwiek intelekt (od)poznaje, wywodzi się z układu rzeczy tak, jak mu się one swoją realnością komunikują. Tak zatem, *filtrujący* poznawczo rzeczywistość intelekt przechodzi swoistą *drogę* od epistemicznych stanów rzeczy potencjalnych, aż po płaszczyznę aktualizujących się coraz wyraziściej stanów poznawczych. Aktualnie zatem poznający podmiot ze swej natury kieruje się rzeczywistością stanów bytowych – takich, jakimi one *de facto* są. Istnienie więc jako prosty akt bytu, poza obowiązywalnością {SE} byłoby żadną miarą bezpośrednio nieuchwytnie. Ponadto, warto tutaj zauważyć i to, że także dana w poznaniu istota – treść rzeczy jest możliwa do konceptualnego ujęcia jedynie w sytuacji jej faktycznego istnienia. Dlatego też, skonstatujmy, iż w aktach poznania pojęciowego, a zatem nie chwytając aktu istnienia, podmiot poniekąd je *pomija*, ujmując natomiast treść bytu. Oczywiście, poznanie istoty może mieć miejsce jedynie w sytuacji poznawczego ujęcia istnienia rzeczy. Jej natura – w odróżnieniu od aktu istnienia – jest bowiem pojęciowalna [Krapiec X: 90nn; XI: 143-144; XXII: 215].

Godne podkreślenia w tym kontekście analiz jest to, że ujęcie bytu – tego, co istnieje, ujęcie właściwe stanowisku metafizycznego realizmu odbywa się *prima facie* w pełni przedrefleksyjnych (i bezznakowych) aktach poznania spontanicznego. Odgrywające tutaj centralną rolę {SE} akcentują afirmujące źródłowo fakt istnienia *jest – jest* egzystencjalne. W tej roli jest ono zawsze pierwotniejsze w stosunku do *jest* pojmowanego w aspekcie orzecznikowym. Dlatego też, *jest* w tej funkcji stanowi gwarancję prawdziwości całego przebiegu działań poznawczych komunikowanych z kolei w sieci {SP}, przez co również jest gruntem wobec kwestii transcendentalności – tak samego poznania, jak i języka jako jego naturalnego komunikatora. Powtórzmy zatem ponownie, że {SE} są w swej istocie całkowicie nieredukowalne do układu {SP} głównie ze względu na to, iż właściwa im budowa formalna jest bezorzecznikowa, ponieważ ich wyjściowa rola zasadza się na odzwierciedleniu epistemicznej afirmacji istnienia [Krapiec VII: 22nn; XI: 72-74; XIII: 83. 86nn].

Powyższe uwagi pokazują to, że {SE} istnieje epistemicznie poniekąd wprost, to znaczy –

- [1] w bezpośredniej afirmacji istnienia bytu,
jak również niejako pośrednio –
- [2] na mocy uchwycenia faktycznej jego zawartości.

Oznacza to zatem, iż w architekturze {SE} sam – jak go nazywa Z.J. Zdybicka – „moment asertywny” jest w pewnym sensie podyktowany na kanwie istnienia poznawanej rzeczy. Ma tutaj miejsce *sui generis* sprzężenie komunikatu {SE} z aktywnością rozumu szczegółowego, tzn. intelekt konstataje istnienie konkretnej rzeczy, której detaliczną treść odtwarzają zmysły. Istnienie to *uzupełnia* reprezentowany w pracy zmysłów konkret, przydając tym samym nowego znaczenia, to

znaczy tego, iż istnienie owego konkretnego stanowi jej istnienie jako realizację ogółu, a zatem jest istnieniem konkretnego (danej jednostki) jako konkretnego. Dlatego też, poznanie jest w swej istocie swoistym *stykiem* z istniejącym bytem – z istnieniem bytu, chwytanym poznawczo w działaniu, które to istnienie – wtórne poniekąd, jest jednocześnie *medium* danej, konkretnej treści, ponieważ istnienie bez konkretnej treści nie istnieje (uwaga ta dotyczy palety wszystkich bytów o przygodnym statusie istnienia) [Zdybicka 1972: 106-107; Krąpiec II: 406-408. 449-450].

Warto w tym kontekście raz jeszcze wskazać na fakt, że {SE} składają się co prawda z dwóch wyrazów, to jednak nie są one redukowalne do operatywności {SP} – nie zawierają bowiem orzecznika. Zwroty typu *istnieje*, bądź *jest* w wyrażeniach takich jak: „X istnieje”, czy też „X jest” nie pełnią funkcji orzecznika, lecz są ekspresją absolutnie pierwotnej afirmacji istnienia *czegoś* (dowolnego X). Zauważmy, iż sam akt poznawczy komunikujący aktualne istnienie owego X dokonuje się poza zasięgiem pola refleksji, czy jakiegokolwiek percepcji, gdyż poza ujęciem prostym oraz bezpośrednim, nie byłyby w ogóle możliwe jakiegokolwiek poznawcze akty odnoszące się do chwytania bytu wprost. Afirmacja istnienia jako efekt nośności {SE} jest zatem aktem pierwotnym; aktem, który umożliwia *styk* poznawczy podmiotu i poznawanej rzeczy. Jako bezpośredni, jest on więc aktem bezznakowym, w związku z czym – powtórzmy – {SE} ze swej natury są ponadprawdziwe i z tego tytułu są fundamentem oraz swoistym warunkiem prawdziwości sądów wtórnych – {SP}.

Wynika stąd, iż prawda jako podstawowa domena wyjaśniającego poznania podmiotu poznającego, jest zapośredniczana przez strukturę {SP}⁵⁴. Oczywiście, fundamentalne sądy prawdziwościowe – {SP} są zawsze ściśle powiązane z aspektem bytu treściowym, przy czym, ten ostatni zawsze odnosi do rzeczy w akcie jej faktycznego istnienia. Tak zatem, w układzie {SE} oraz wtórnie – w obszarze operatywności transcendentálnych ujęć bytu *człowiek ma do czynienia z aktualną rzeczywistością*, co jednocześnie jest zabezpieczeniem tak adekwatności, jak i dorzecznym weryfikowalności poznania. Prowadzi to do konstatacji, że poznanie znakowe – właściwe *czytelności* {SP}, czyli to, które chwyta treść, jakość (cechy, własności) rzeczy, nie jest epistemicznym aktem prymarnym, ale poniekąd ze swej natury domaga się afirmacji świata o charakterze bezpośrednim – w jego faktycznym istnieniu, co sprawia, iż afirmacja istnienia stanowi fundamentalną rację bytu dla samego poznania jako poznania [Krąpiec VIII: 259nn; XI: 72-73; XII: 168nn].

Uzupełniając te analizy można, za M.A. Krąpcem, powiedzieć, że w aktach normalnego poznania istnienia układu rzeczy, a także poznania istnienia samego podmiotu poznania ma miejsce przywołany powyżej stan jego nadprawdziwości, co jest podstawą tego, że wszelkie wtórne epistemiczne akty komunikowane w pozna-

⁵⁴ „Jeśli stany nadprawdziwe naszego poznania są natychmiast spontanicznie uznawane do tego stopnia, że nie budzą nawet problemu – argumentuje M.A. Krąpiec – to stany prawdziwości są związane z odsłonięciem pośredniczenia i ukazaniem charakteru tego pośredniczenia” [Krąpiec XI: 138].

niu pośrednim o charakterze (z konieczności) znakowym – siatka pojęć, struktura sądów i *mapa* rozumowań, odnoszą się do realnej rzeczywistości, nie zaś – jak przekonuje ten Autor – do rzeczywistości o charakterze „idealnym”, czy też „intencjonalnym”, których specyfiką jest to, że ich istnienie należałoby dopiero uzasadniać. Tak zatem, podstawą „nie-idealizmu poznawczego” okazuje się być absolutnie bezpośrednie oraz bezznakowe poznawanie istnienia, tak samych bytów zewnętrznych w stosunku do podmiotu, jak i istnienia jego własnej „jaźni”. Konsekwentnie więc z tego wypływa wniosek, że stan poznawczej nadprawdliwości jest podstawą wszelkich stanów prawdziwościowych [Krapiec XI: 137].

Kontekst przeprowadzonych dotąd analiz pozwala teraz na poczynienie fundamentalnego ustalenia, jakim jest zwrócenie uwagi na wewnętrzną specyfikę {SE}. Otóż, mamy do czynienia z –

[1] {SE} bezpośrednimi w sytuacji, gdy stwierdzają i komunikują istnienie rzeczy wprost (bezpośrednio)

oraz –

[2] {SE} pośrednimi w sytuacji, kiedy, owszem, stwierdzają istnienie bytu – *czegoś*, co istnieje, przy czym afirmacja owego istnienia jest efektem (wtórnego) namysłu, a więc gdy potrzebuje jakiejś dodatkowej, głębszej metafizycznej refleksji je uzasadniającej.

Przykładem (najbardziej istotnym) {SE} tego typu jest sąd – „Bóg istnieje”. Oczywiście, trzeba dodać, iż {SE} niebezpośredni afirmujący istnienie Boga jest jednocześnie ostatecznym kresem jakichkolwiek analiz metafizyki⁵⁵. Wszelkie pozostałe sądy – w zakresie {TN}, także sądy starające się ująć Boską istotę – w zasadzie nie przydają jakichś nowych informacji. Jako takie, są one w stanie jedynie ująć *treści*, które są niesprzeczne z tym, co i tak zaafirmował już sąd o konieczności istnienia Boga. Dlatego raz jeszcze podkreślmy to, że stwierdzenie istnienia Boga, owszem, dokonuje się w {SE}, ale nie w nośności {SE} bezpośredniego, ale wyłącznie {SE} pośredniego, który okazuje się być *sui generis* (metafizycznym) *przekładem* {SE} bezpośrednich w *szatę* pojęcia bytu. Pokazuje to użyteczność {SE} przy afirmacji istnienia Boga, będącego ostateczną i dostateczną Racją istnienia rzeczywistości (szczególny przypadek stosowalności i operatywności {ZRD}). W tej sytuacji pośredni {SE}, komunikujący (nie wprost) istnienie Boga, jest dla uniesprzecznienia metafizyki ostatecznym jej kresem [Krapiec V: 289nn; VII: 87-88; XX: 233-234; XXIII: 200-201. 203-204].

Warte podkreślenia jest także to, że kiedy bierze się pod uwagę istnienie bytów materialnych, to należy przez to rozumieć, iż istnienie to może być intuicyjnie *wyprowadzane* jako –

⁵⁵ Będzie o tym mowa w rozdziale czwartym.

- |1| materialne
lub –
- |2| niematerialne,

a zatem w zależności od sposobu (aspektu) jego ujęcia. Tak więc, w sytuacji gdy podkreśla się fakt rzeczywistej odmienności – realnej różnicy między istnieniem (aktem istnienia), a istotą rzeczy, wtedy trzeba skonstatować, że jest ono także *czymś* odróżnialnym – różnym realnie od materii i w takim ujęciu jawi się ona jako *postać* (wyraz) danej istoty [św. Tomasz z Akwinu, Verit., 27, 1 ad 8; STh I, q. 4, a. 1]⁵⁶. W tym bowiem wypadku istnienie jest ostatecznym i koniecznym aktem istoty i w związku z tym faktem, samo w sobie nie jest ono materialne. *Mechanizm* ten sprawia, iż istnienie jest *de facto* poznawalne. Zauważmy tutaj ponadto, że jeśli materia z natury swej stawia pewien oczywisty, poznawczy *opór*, to tym samym oznacza, iż musi być ona w procesie poznania intencjonalnie (epistemicznie) dematerializowana. Naturalnie, nie odnosi się to do (aktu) istnienia, ponieważ ono nie musi być w jakikolwiek sposób dematerializowane; ono wszak – i to absolutnie prymarnie, źródłowo – jest *chwytane* nośnością {SE}.

Niemniej, podkreślmy tutaj i to, że z innej perspektywy, istnienie bytów materialnych jest w pewien sposób *materialne*, gdyż właśnie jako akt materii, kolokuje się w transcendentnym zrelacjonowaniu względem czynnika bytu materialnego. Będąc istnieniem bytu materialnego, bez tego czynnika nie może być właściwie ujęte oraz zrozumiane, co konsekwentnie oznacza, iż poznający rzecz podmiot nie może adekwatnie ująć istnienia w izolacji od niego. Zachodzący tu *mechanizm* jest naturalnym rezultatem rzeczonyj powyżej relacji, która ma miejsce między aktem istnienia, a danym *obrazem* bytu w jego (naturalnej) materialności. Uwagi te są zbieżne z zasygnalizowanymi już wcześniej ustaleniami, a mianowicie tym, że {SE} jest w swej naturze specyficznym aktem intelektu, który w swej epistemicznej aktywności jest *sui generis* platformą afirmacji innego aktu, a konkretnie aktu istnienia (materialnego właśnie) przedmiotu. Na mocy operatywności tego sądu istnienie rzeczywistości lokuje się w horyzoncie pracy podmiotu, czyli w zasadzie jest on takim specjalnym sądem, który afirmuje istnienie palety bytów i to z ich aktem *nadrzędnym*, ponieważ aktem (samego) istnienia i jednocześnie *wiąże* w poznaniu to, co z natury rzeczy w ich ontycznym porządku jest *związane*. Wszystko to sprawia, że będące efektem tych zabiegów pojęcie bytu jest absolutnie wyjściowym, pierwotnym instrumentem wszelkich procesów myślenia, które z kolei o wiele bardziej wyraźnie odsłania się w strukturze funkcjonalności {SP} [Krąpiec II: 452nn; XII: 218nn]⁵⁷.

⁵⁶ Bogatą paletę argumentacji „wprost” oraz „nie wprost” uzasadniającej realizm różnicy między istotą i istnieniem w bycie przywołuje M.A. Krąpiec w: [V: 365-384]

⁵⁷ W tym polu analiz A.B. Stępień podkreśla, iż „Metafizyczne pojęcie *bytu* jest myślowym ujęciem każdego bytu jako bytu” [Stępień 1964: 58].

Dodatkową specyfikacją operatywności {SE} jest to, iż oprócz przywołanych powyżej ich dystynkcji ma miejsce także ta, że –

[1] istnieją {SE}, które stwierdzają istnienie bytów zewnętrznych, pozapodmiotowych, czyli komunikujące istnienie rzeczy poza poznającym świat podmiotem – ale istnieją również takie, które –

[2] *niosą* istnienie jego samego (istnienie podmiotowe).

Pierwsza ich grupa [1] jest w interpretacji epistemicznie prosta z uwagi na fakt, że afirmacja istnienia rzeczy zewnętrznych jest zrelacjonowana wprost wobec poznawczego uchwycenia ich treści. W drugim wypadku [2], afirmacja ta niejako wyłania się ze strony samego bytu – w tym wypadku podmiotu poznającego. Poznając świat, człowiek zupełnie naturalnie rozpoznaje to, że jawiące się w {SE} *ja*, jest czymś-kimś innym, czyli żadną miarą nieredukowalnym do *spectrum* tego, co wielopłaszczyznowo jest ujmowane jako *moje* – *moje* w sensie istniejącej treści. Pokazuje to, iż afirmacja jaźni podmiotu, czyli źródła, w którym są zapodmiotowane wszelkie akty wieloaspektowo *moje* względem *ja*, jest wyartykułowaniem jego istnienia jako –

[1_A] immanentnego
oraz jednocześnie –

[1_B] transcendentnego wobec tych aktów.

Tak zatem, jak pokazuje to zasygnalizowana tu dystynkcja, {SE} odnosi się także do tej istotnej rzeczy, jaką jest wsobne doświadczenie własnego istnienia – istnienia osobowego [Krapiec VII: 88-89; XI: 72nn].

Powyższe ustalenia są – kolejny zresztą już raz – wyrazem swoistego prymatu, jak również transcendencji aktu istnienia w stosunku do treści. W ostatniej dystynkcji owa transcendencja zarysowuje się w obszarze odmienności tego, co *ja* oraz *moje*, między innymi w takich aspektach jak:

- [A] *ja* a *moje* mienie;
- [B] *ja* a *moje* psychiczne,
czy też –
- [C] *ja* a *moje* duchowe.

Dlatego też *ja* w każdej takiej sytuacji odsłania się jako „beztreściowy” sam w sobie „spełniacz” i zarazem bytujący osobowo podmiot – podmiot, który samobytuje. Natomiast wyszczególnione tu przykładowo akty są aktami, czyli swego rodzaju „emanatami” owego „beztreściowego”, a ponadto afirmowanego bezpośrednio *ja* podmiotu. Warto tutaj dodać, że podmiot jako byt wolny, a więc byt samodeterminujący się do swoich własnych działań oraz konstytuujący swoją, jedyną w swoim rodzaju, naturę, transcendując ją, jest bytem (jestestwem) w zna-

czeniu fundamentalnym. Jako podmiot, samobytuje, a więc istnieje w sobie i jako taki właśnie, jest podmiotem *doskonałym* w tym znaczeniu, iż zarówno istnieje, jak i działa w sobie oraz *dla* siebie. Poza tym, jest podmiotem, którego węzłowymi aktami są działania poznawcze, wolitywne, a także akty miłości [Tupikowski 2017: 175nn].

Na planie tych analiz można – za M.A. Krąpcem – wyprowadzić (*definitywny* poniekąd) wniosek, że poznający świat podmiot jest „syntezą osoby i natury”, a jest tak, ponieważ transcenduje on przyrodę i komunikuje ciągle osobiste (osobowe), niepowtarzalne cechy swoich aktywności, które są efektem jego własnej, osobowej natury, będącej prądródłem jego działań. Stąd też podmiotowe *ja*, czyli podmiot (jaźń) bytujący w wyższym stopniu, aniżeli organizowane nieustannie ciało, pod wieloma względami transcenduje układy treści aktów natury duchowej oraz ich (relatywnie stały) sposób funkcjonowania [Krąpiec IX: 120nn. 130. 414nn. 421nn; Tupikowski 2011: 129].

Wracając ponownie do analizy samej natury {SE} zaznaczmy, iż są one komunikatorami swoiście łączącymi podmiot z danym w aktach poznania światem. Jego (poznania) ontyczną podstawą jest zawsze akt (rzeczywistego) istnienia. Ten ostatni wszak jest podwaliną faktyczności samej rzeczywistości, jak i realizmu wszelkiego poznania. Dlatego też, raz jeszcze warto to podkreślić, samo istnienie – jego akt, mimo iż jest w poznaniu intelektualnym *dane*, nie niesie przy tym możliwości ujęcia konceptualnego, a zatem nie wyraża jakiegokolwiek treści. Naturalnie, kierunek tej refleksji nie prowadzi do wniosku, że istnienie – w *sobie* właściwy sposób – nie ujawnia się w polu świadomości podmiotu; jest przecież odpoznawane oraz *narzuca się* właśnie w postaci {SE}. Tak zatem, poznanie zawartości bytu jest możliwe wyłącznie na mocy *sui generis* zintegrowania aktów intelektu z jego treścią. Oczywiście, nie zachodzi tutaj coś w rodzaju fuzji o charakterze realnym, ponieważ w takiej sytuacji, w jednolitych ramach temporalnych (tzn. równocześnie) byt mógłby być poznawany jedynie przez jeden tylko podmiot (intelekt). Ma tutaj natomiast miejsce połączenie intencjonalne intelektu i danej poznawczo rzeczy. Oznacza to, iż intelekt, zachowując swoją naturalną tożsamość, przyswaja sobie treści bytu, porządkując swoje akty poznawcze w postaci znakowej, tj. przezroczyściego znaku samej jego zawartości. Pozwala to więc na zachowanie jego pełnej, ontycznej odrębności względem poznawanej treści [Krąpiec II: 90-91].

W kontekście tych analiz warto także poczynić raz jeszcze kilka uwag dotyczących pochodzenia i poznawalności prawdy. Trzeba zatem, już w *punkcie wyjścia*, wskazać na to, że poznanie jest tutaj rozumiane jako zespół takich aktów podmiotu, które w całej swej rozciągłości są *umocowane* na rzeczywistości świata, co – przekonaniu np. M.A. Krąpca – *zabezpiecza* myśl przed jakąkolwiek formą aprioryzmu. W tym świetle, to sama architektura i ontyczna zawartość rzeczywistości jest wyjściowym kryterium prawdziwości wszelkich aktów poznania, a dzieje się to na gruncie (on-

tycznej i epistemicznej) obowiązywalności {ZN}. Tutaj bowiem zachodzi możliwość afirmacji *tego*, co rzeczywiście istnieje oraz (ewentualnie) brak afirmacji w sytuacji, kiedy potencjalnie (*to coś*) *de facto* nie istnieje. Pokazuje to zatem, iż –

[1] dowolny byt reflektowany w aspekcie egzystencjalnym jest (konieczną) bazą, tak samego sformułowania, jak i operatywności {ZN};

z drugiej strony –

[2] {ZN} sama w sobie jest okazywaniem treści *tego*, co istnieje, co w głównej mierze dokonuje się w obszarze transcendentaliów.

Dlatego też, w jej ujęciu źródłowym – korespondencyjnym, prawda jest swego rodzaju *komunikatem* danej, konkretnej odpowiedniości, jaka zachodzi między rzeczą, a więc tym, co (i jak) istnieje, a podmiotową nośnością poznania. Oznacza to najpierw, że (od)poznający świat intelekt wyraża – jak zaznaczono to już wyżej – intencjonalną adekwatność z daną, konkretną rzeczą, czy też jej (ewentualny) brak. Ponadto, prawda – wyraz transcendentalności bytu, będąc przedmiotem poznania, komunikuje nie tylko samą korespondencyjność (uzgodnienie) myśli – aktów intelektu z treścią rzeczy, ale jego rzeczywiste istnienie. Tak więc, poza *zasięgiem* pierwotnej afirmacji istnienia bytu nie jest możliwe poczynienie jakiegokolwiek aktu poznania, a zatem odpowiednio – kompozycji pojęć, sądzenia oraz toku rozumowań. Dopiero bowiem poznawcza nośność sądu konstataje prawdziwość aktu swojego poznania dokonywanego w konkretnym, prostym ujęciu. Owa prawdziwość stwierdza formalnie to, że faktycznie jest tak, jak jest, bądź też w rzeczywistości tak nie jest. To jest – podkreślmy – niezbywalna podstawa sądu. Oznacza to, że na poziomie poznania sądowego intelekt podmiotu jest w stanie dokonać samoświadomego, poniekąd autonomicznego (na sposób intencjonalny) poznania [Krapiec II: 548; VII: 191nn; IX: 196nn].

Przy tej okazji warto jeszcze wskazać i na to, iż zasygnalizowane wyżej klasyczne (korespondencyjne) pojmowanie prawdy jest jednocześnie uwydatnieniem warunków poznania jako takiego. Chodzi tutaj głównie o wyakcentowanie epistemicznej jedności, która ma miejsce pomiędzy aktywnością podmiotu, a bytem jako adekwatnym przedmiotem poznania. Oczywiście, absolutnie wyjściowe jest w tej sytuacji podkreślenie roli samego przedmiotu, tj. jego rzeczywistego istnienia, gdyż to właśnie przedmiot odsłania się w jego realnej pierwotności. Powtórzmy tu zatem jeszcze raz, że poznawcze *obrazowanie* tego przedmiotu jest operacją wtórną, to znaczy następuje ono w odsłonie samego epistemicznego *styku* z rzeczą. Ta ostatnia bowiem w akcie poznania poniekąd się narzuca, uobecnia, co konsekwentnie prowadzi do wniosku, że pierwszą racją zaistnienia refleksji (także refleksji towarzyszącej), jest absolutnie źródłowa afirmacja istnienia. Sam zatem z siebie podmiot – jego intelekt poznający rzeczywistość jest niejako *pusty*, co prowadzi do konstatacji, iż refleksja, a następnie rozumowanie jest operacją poznawczą wtórną [Krapiec XI: 100nn].

Wracając ponownie do rzeczonyj powyżej poznawczej jedności należy wskazać, iż faktyczne istnienie bytu komunikuje się w aktach poznania, które tym samym są *sui generis* manifestowaniem się rzeczywistości podmiotu. Uwaga ta rzuca nowe światło w toku tych analiz, bowiem dany, konkretny proces uzgadniania się w sądzie tych dwóch aspektów – przedmiotowego oraz podmiotowego, nie jest czymś w rodzaju samej tylko reprezentacji ontycznego otoczenia, jego obrazem, lecz jest niezbywalną podstawą realizmu poznania jako poznania. Istotną więc specyfiką samego aktu poznania dokonującego się w sieci sądów żadną miarą nie jest aktywność polegająca na *podkładaniu* pewnych, nowych treści, lecz sama czynność (ontyczno-epistemicznego) *styku* owej nowej architektury treści z istniejącym aktualnie bytem. Sprawia to, że przywołany tutaj akt poznawczy konkretyzujący się w układzie sądów jest ujęciem narastającego *styku* aktu, z natury intelektualnego, chwytającego naraz i –

- |1| architekturę zawartości,
- |2| i samo istnienie bytu.

Fundamentem jest tutaj zawsze realistyczne ujęcie całego procesu poznawczego osoby. Dodajmy, że intelekt posługuje się nieustannie, bądź to –

- |A| sądami, zawsze kiedy stwierdza istnienie rzeczy, lub pewien aspekt istnienia, bądź to –
- |B| pojęciami, które tworzy na mocy oddziaływania nań (z natury) zdematerializowanych wyobrażeń.

Dlatego też, trzeba zauważyć, iż pojęcia sformułowane przez intelekt nie ujmują jednostkowych właściwości rzeczy [Krapiec II: 87nn. 408-409. 517nn].

Konkludując tę część analiz dodajmy, że – jak z tego wynika – poza aktem istnienia ujmowanym w układzie {SE} nie jest możliwa ani faktyczność bytu z jego narzucającą się *strukturą treści*, ani też jakiegokolwiek prawdziwościowe poznanie. Dodajmy – struktura treści w oderwaniu od aktu istnienia *de facto* nie istnieje, ponieważ w istocie musiałaby być uznana za realizowanie się jawnej sprzeczności ($\neg\{ZN\}$), gdyż byłaby czysto (ewentualnie) potencjalnym *istnieniem* i – konsekwentnie – *poznaniem* rzeczy nierzeczywistych. Stąd też, wszystko cokolwiek istnieje i ewentualnie może istnieć, odznacza się spełnianiem aktualnej (rzeczywistej), bądź potencjalnej (ewentualnej właśnie) treści, pod tym wszakże koniecznym warunkiem, aby ta ostatnia była jawnym usunięciem realizowania się jakiegokolwiek sprzeczności ($\neg\{ZN\}$). Jest to ważne tym bardziej, że wyraźną specyfiką poznania na gruncie metafizyki jest poznanie istotowe, a to dokonuje się jedynie w sytuacji rzeczy istniejącej, wykluczając zachodzenie wszelkiej sprzeczności. Afirmowane zatem w sądzie istnienie jest w polu tej refleksji (zawsze przynamniej) *domniemane*, bowiem poza jego *po-lem* w ogóle nie realizuje się byt jako właściwy przedmiot poznania [Krapiec II: 520].

2. Nośność sądów orzecznikowych

Analiza epistemicznej wagi {SE} jest – jak się wydaje – dobrym gruntem dla prezentacji innej grupy sądów; tych mianowicie, które w stosunku do nich są poznawczo wtórne, a zatem {SP} – sądów o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. Oczywiście, już wstępna ich charakterystyka domaga się zwrócenia uwagi na naturę samego języka (języka naturalnego), w którym są komunikowane [zob. Tkaczyk 2008]. Warto więc zwrócić uwagę na to, iż metafizyczna interpretacja bytu oraz jego (adekwatnego – analogicznego) poznania odsłania równocześnie architekturę języka i jego naturalne zrelacjonowanie wobec układu świata. Jako instrumentarium poznawcze – język jest kompozycją podmiotowo-orzecznikową rozumianą jako system wypowiedzi chwytyanych w porządku zdań.

Nadmienimy, że pomimo pewnych sporów, struktura rzeczywistości reflektowana w polu realizmu poniekąd warunkuje, a poprzez to czyni racjonalnym i (do) rzeczonym język o budowie podmiotowo-orzecznikowej. Stąd też epistemiczna konsekwencja sądów jest związana mocą intelektualnej poznawalności rzeczy w jej aktualnej faktyczności. A propos wspomnianego wyżej sporu – w głównej mierze chodzi o rozumienie, istotnej skądinąd, funkcji podmiotu poznającego swój adekwatny przedmiot. To znaczy, rodzą się tutaj pytania o to – |A| czy i jeśli tak, to w jakiej mierze, w jakim stopniu podmiot poznający *warunkuje* przedmiot poznania?, bądź też odwrotnie – |B| czy i w jakiej proporcji przedmiot *warunkuje* podmiot? Przypomnijmy tu więc, wcześniej już poczynione ustalenia, a konkretnie to, że w ramach metafizyki realistycznej, to analiza świata afirmowanego wyjściowo w przednaukowych, czyli zupełnie spontanicznych poznawczych aktach, jest płaszczyzną umożliwiającą (od)poznawanie natury i funkcjonowania świadomości podmiotu [Krąpiec II: 83; VII: 17nn; XIII: 67nn].

Zauważmy również, że powodem odczytywania sensowności świata przez podmiot jest przede wszystkim realizm i dorzeczność operatywności {SP}. One bowiem, pomimo iż nie stwierdzają aktualnego istnienia bytu, to jednak odznaczają się w pełni poznawczą wartością także i z tej racji, że są w pewien sposób przyporządkowane względem aktualnego istnienia. Sądy tego typu zatem są zrelacjonowane do istnienia rzeczy, o ile tylko pomiędzy danymi pojęciami i łącznikiem zdaniowym zachodzi, poparta realnym (faktycznym) stanem rzeczy, relacja tychże pojęć względem siebie –

[1] relacja przynależności w wypadku sądów afirmatywnych
lub –

[2] relacja rozdzielenia w sytuacji sądów negatywnych [Krąpiec II: 557].

Przypomnijmy tutaj raz jeszcze, że refleksja ta odsłania ponownie specyfikę poznania w obrębie dyskursu metafizycznego. Poznanie to różni się istotnie od poznania właściwego naukom szczegółowym, czyli poznania uniwersalizującego.

W jego zasięgu wszelkie wyrażenia uniwersalne przyjmują ściśle określony zakres z powodu jednoznaczności treści ich desygnatów. Poznanie natomiast metafizyczne jest poznaniem analogicznym, a zatem poznaniem transcendentalizującym, w polu którego wyrażenia transcendentalne są zrelacjonowane do zbiorów treści, które (z natury) są bezzakresowe, a więc do wszystkiego, cokolwiek istnieje (każda treść w sobie zdeterminowana, będąca tym czym jest, zawsze *pod* aktualnym, rzeczywistym istnieniem). Dodajmy, że zawsze ma tutaj miejsce odpowiedniość, proporcjonalność porządków $|P| - |P_1|$ porządku ontycznego oraz $|P_2|$ epistemicznego. Oznacza to więc, iż układowi orzekania, czyli jakichkolwiek poznawczych wyrażeń podmiotu odpowiada – jest mu przyporządkowany – porządek bytowania. Innymi słowy, sam byt określa poznanie, jego *obraz*, ale też, z drugiej strony, zawartość poznania odsłania się jako treść poznawanej rzeczy – zakres $|P_{1-2}|$ [Krąpiec XIII: 145-146. 248-250; XV: 67nn].

Kontynuując ten wątek dodajmy, że kwestia ta wiąże się ze strukturą oraz istotą uniwersalnych pojęć, które ze swej natury ujmują wyłącznie treściową *stronę* rzeczy. Można powiedzieć, że są one poniekąd osobistą, niepowtarzalną konstrukcją podmiotu, powstającą na bazie aktów poznawczych, co się dokonuje w sposób bezpośredni, bądź pośredni. Warto jednakże podkreślić, że człowiek konstruuje same pojęcia, jak i jakiegokolwiek – mniej, czy bardziej uświadomione, skonkretyzowane reprezentacje – nie dla nich samych, lecz w tym przede wszystkim celu, aby za pomocą tychże konstrukcji w miarę adekwatnie poznawać odsłaniające się mu pokłady świata, który go otacza i poznawczo zajmuje. Można wręcz stwierdzić, iż sama siła sprawcza poznania jako poznania jest pochodną oddziaływania przedmiotu, w związku z czym można także mówić o *sui generis*, ale jednak – bytowości poznania [Krąpiec IV: 74-75; XX: 61; XXIII: 49-50]⁵⁸.

Wracając do zagadnienia najbardziej generalizującego podziału typów poznania, zauważmy, że poznanie uniwersalizujące – właściwe naukom ścisłym, jest w stosunku do poznania transcendentalizującego wtórne. Dzieje się tak, ponieważ wyłącznie poznanie transcendentalizujące wprost komunikuje podmiot poznający z danym mu do wyjaśnień światem. Dzięki temu jest podstawą, tak dla operacji poznania teoretycznego, jak i poznawczych zabiegów praktycznych. Sprawia to, iż poznanie, którego wewnątrz wyraża się na sposób prawdziwościowy (w strukturze poznania w ramach nośności $\{SP\}$), jest – jak mówiliśmy wcześniej – poznaniem analogicznym. W tym kontekście, a zatem w polu rozumienia i eksplikacji architektury poznania rozgrywającego się na płaszczyźnie sieci pojęć o rzeczach, jak i samych sądów – naturalnie wszystko to w horyzoncie odpoznawania prawdy – warto podkreślić, że uchwycenie istnienia, a poprzez to dotarcie i odczytanie praw-

⁵⁸ „Podmiot [...] poznający – wyjaśnia ten *mechanizm* M.A. Krąpiec – wytwarza wrażenie-obraz zmysłowopoznawczy sam w sobie, pod wpływem determinacji przedmiotu. Dzieje się tak dlatego, że sensem działania zmysłowego jest uchwycenie na swój sposób przedmiotu poznawanego oraz wytworzenie w sobie reprezentacji tego właśnie przedmiotu” [Krąpiec XX: 61].

dy jest domeną sądów. Jakkolwiek kompozycja tych ostatnich jest wobec kreowania pojęć procesem złożonym, jednakże stanowią one taki wyjątkowy psychiczny akt, który w swej strukturze jest prosty. Oznacza to konsekwentnie, że treść – zawartość adekwatności porządku przedstawień poznawczych z faktyczną budową i treścią świata, przynależy do obszaru pojęciowania – etapu, który *uprzedza* formalną afirmację istnienia, co ma miejsce na mocy aktu rozumu, którym jest właśnie sądzenie [Krapiec II: 109-111; IV: 77-78; VII: 21nn; X: 11. 101-102; XIV: 11].

A propos wspomnianej wyżej analogiczności poznania – analogiczne są same predykaty w ich fundamentalnej operatywności, jaką jest orzekanie. Dodajmy, że są one także analogiczne w obszarze konceptualno-poznawczym z uwagi na to, że odnoszą się one do architektury samego bytu chwytanej właśnie na mocy analogii. Uwaga ta funduje racjonalny obraz całego układu rzeczywistości, który w swej osnowie jest |1| strukturą pluralistyczną oraz – dzięki jej naturalnej inteligibility – |2| poznawczo *dostępną* (*czytelną*). Następuje tutaj zatem *sui generis* korelacja {SE}, które są podstawą afirmacji realizmu świata w akcie istnienia z polem nośności {SP} odsłaniających ontyczną *zawartość* rzeczy. Wynika z tego, że sądy {SE}^ {SP} są punktem wyjścia odrębnych, jedynych w swoim rodzaju aktów poznawczych – analogicznych aktów poznawczych, zasadzających się na analogiczności samego bytu ({AO}) i wtórnie – jego poznania ({AE}). Można więc powiedzieć, że poznanie na bazie sądów oraz dopełniająca je konstelacja ujęć pojęciowych, fundują *obraz* bytu i (transcendentalnej) jedności. Dzieje się tak, ponieważ samo poznanie pojęciowe nie gwarantowałoby zwrotności porządków – ontycznego i epistemicznego. Do istoty bowiem pojęć przynależą dwie zasadnicze funkcje:

[A] funkcja bytowa – pojęcie jako swoisty *produkt* myśli stanowi pewną adaptację ludzkiej psychiki na mocy oddziałującego na nią ontycznego otoczenia
oraz

[B] funkcja przedstawieniowa – w jej funkcjonalności intelekt chwyta daną mu treść bytu [Krapiec XII: 102; XIII: 65. 69. 81; XXII: 207nn; XXIII: 57-58. 198-199].

Wiąże się z tym, naturalnie, zagadnienie prawdy, tutaj – prawdy w jej sensie logicznym⁵⁹. Ona jest absolutnie niezbywalną właściwością poznania sądowego, dlatego też prawda wyrażona w sądzie jest jedyną w swoim rodzaju – osobistą intuicją i zarazem uznaniem podstawowej relacji, jaka tutaj zachodzi, a więc relacji zgodności bądź niezgodności. Tak więc, poznanie komunikowane w sieci sądów jest typowo osobowym rodzajem poznania – poznania prawdziwościowego. Dodajmy, iż gdyby suponować jedynie konieczność oparcia się wyłącznie na strukturze pojęć jako przedmiocie poznania oraz na ich naturalnej roli pośredniczącej, wtedy poznanie świata, jego *odczytywanie* bezpośrednio byłoby poniekąd niemożliwe, gdyż

⁵⁹ Nadmienmy tu, iż „sądy są [...] nośnikami prawdy logicznej (epistemicznej) poprzez ustanowioną relację zgodności poznania z rzeczywistością” [Krapiec VIII: 269].

wszelkie akty poznawcze – zmysłowe oraz intelektualne nieodmiennie są swego rodzaju zapośredniczeniami [Krapiec VIII: 270-271].

Po tych uwagach wskazane wydaje się poczynienie kilku kolejnych, skupionych ponownie na poznawczej roli języka, ustaleń. Warto podkreślić od razu, że prymarna struktura języka (naturalnego), a zatem układ mowy (podmiotowo-orzecznikowej) przyjmuje schemat sądu {SP}: *S jest P*. Już sama budowa tego sądu, zaznaczmy – odmienna od budowy {SE} o schemacie: *A istnieje*, czyli jego fundamentalne składowe:

|1| podmiot (S),

|2| orzecznik (P)

oraz –

|3| łącznik zdaniowy *jest*, bądź też *nie jest*,

ma naturę wiedzytwórczą, z czego wynika, iż sąd ów zawsze niesie jakąś (dowolną) poznawczą treść, to znaczy komunikuje jakiś stan rzeczy.

Warto więc tutaj ponownie zaznaczyć trojaką funkcję |F₁₋₃| wspomnianego łącznika zdaniowego – *jest*. Otóż, pojawia się tu najpierw –

|F₁| funkcja kohezyjna, która komunikuje pewną racjonalną wypowiedź, która z kolei jest odzwierciedleniem powiązania podmiotu z orzecznikiem.

Druą funkcją, to –

|F₂| asercja, która ze swej natury jest zabiegiem poznawczym głębszym, ponieważ jest ekspresją zrelacjonowania rzeczzonego wyżej schematu: *S jest P* względem jakiegoś konkretnego stanu rzeczy, co jednocześnie ma odzwierciedlenie bądź w prawdziwości, bądź w fałszywości danego w tym polu sądu.

Ostatnia wreszcie funkcja –

|F₃| afirmacyjna to ta, w obszarze której pojawia się stwierdzenie faktyczności (aktualności istnienia) rzeczy.

Oczywiście, |F₃| jest najbardziej konstytutywną funkcją analizowanego tu sądowego *jest*. Chodzi tu bowiem o *jest* jedyne w swoim rodzaju – *jest* egzystencjalne. Trzeba tu więc raz jeszcze przypomnieć, że w strukturze {SP} aktualne istnienie bytu jest poniekąd *domniemane*, co zasadniczo *przesądza* o realizmie ludzkiego poznania [Krapiec II: 548-549; VIII: 269nn. 321nn; XIII: 248nn (zwłaszcza 250); XXI: 201-202].

Na podstawie przeprowadzonych wyżej dystynkcji należy zauważyć, że {SP} różnią się od {SE}, zarówno ich wewnętrzną architekturą, jak i przedmiotem samej afirmacji. {SP} komunikują swoistą *przynależność*, czy też formalne zrelacjonowanie danej (dowolnej) własności *P* wobec podmiotu *S*, co jednocześnie ujawnia całkowicie naturalną architekturę całego procesu poznania. W polu bowiem ope-

ratywności intelektu znajduje się ten epistemiczny refleks, w świetle którego jego własne akty poznawcze mają taką naturę, która komunikuje naturalną sprawność *czytania* zawartości otaczającego go świata. Bez takiej zdolności akty tego typu byłyby niepoznawalne, gdy tymczasem łączą się one intencjonalnie z realizmem danych w poznaniu ontycznych faktów. Reflektując zatem sąd w aspekcie jego reprezentacji, da się w nim *odczytać* tę samą (analogiczną) esencjalną zawartość, jaka się odsłania w pojęciach, które go konstytuują. Pochodzi stąd wniosek, iż pojęcia, mieszcząc się w obszarze sądu, nie rozgraniczają się pomiędzy sobą samym zakresem treści komunikowanej na sposób intencjonalny. Podkreślić należy zatem to, że wyłączna różnica, jaka tutaj ma miejsce, to nowy epistemiczny akt, jaki zachodzi w sądzie. Aktem tym jest afirmacja zgodności pojęć z samą rzeczą, czyli w istocie poznawcza asercja [Krąpiec II: 97-98. 549. 556nn; VII: 86nn; VIII: 269-271; XXII: 101nn].

Sądy nie fundują zatem prostych korelacji między pojęciami, ale korelacje te fundamentalnie afirmują, z czego wynika, że nie kreują one jakichś specjalnych kompozycji treści, ale stanowią realny akt komunikujący rzeczywistością *spójność* danej struktury przedstawień poznawczych z samym ontycznym układem faktów. Właśnie taka asercja intelektualna jest czymś w rodzaju krytycznego *momentu* poznania, który w akcie tym pełni funkcję kontrolną; kontrolną, ponieważ ma tutaj miejsce naturalny sprawdzian owej adekwatności ujęć intelektu ze stanem faktycznym.

Dodajmy ponownie, że w polu {SP} *jest* w jego funkcji afirmacyjnej |jak wyżej – F₃| *jest* zawsze podstawą poznania prawdziwościowego i w związku z tym zaznacza swoją operatywność, bądź – jak mówi M.A. Krąpiec – „w postaci oryginalnej”, bądź „w sposób równoważny” wtedy, kiedy kształtuje się metafizyczny obraz i rozumienie świata. Można stąd wnosić, że wszystko (*to, co*) reprezentuje daną treść, a zatem podmiot i orzecznik, dalej – ich obopólne połączenie, czy też ich rozłączność, to wszystko co w rzeczywistości faktycznie *jest, ma miejsce, ontycznie się realizuje*. Jak z tego wynika, istnienie (jego akt) zaafirmowane nośnością {SP} jest jedynie „istnieniem relacji” – zintegrowaniem, bądź rozczłonkowaniem dwóch danych własności znajdujących się w naturze bytu. Oznacza to konsekwentnie, iż *jest* występujące w funkcji zdaniowego łącznika {SP}, nie wyraża afirmacji (aktualnego) istnienia bytu, lecz wyłącznie zrelacjonowanie „inherencji cech w naturze” [Krąpiec II: 550nn. 558; VIII: 271; XIII: 89; XX: 220-222].

Zaznaczmy w związku z powyższym, że w układzie {SP} podmiot poznający odpoznaje *budowę* przedmiotu – jego zawartość, a tym samym *sprawdza* poniekąd sam proces aktów poznania. Oczywiście, dokonuje się to na mocy naturalnego wiązania orzecznika z podmiotem, co też oznacza, iż poprzez sąd podmiot *widzi* nowe własności, nowe charakterystyki przedmiotu, przez co również utożsamia je z nim – lokuje je w jego ontycznym *zasięgu*. W procesie tym realizuje się sama prawdziwość poznania, która ujawnia się właśnie w poznaniu sądowym, będącym kulminacyjną formą samego poznania, gdyż to sądy są właściwymi *mediami* prawdy; one są *reprezentacją* faktycznego stanu rzeczy.

Istotą {SP} jest zatem taki układ zintegrowania podmiotu oraz orzecznika, który jest nośnikiem ściśle określonych treściowych *pokładów* bytu. Naturalnie, zawsze chodzi tu o *pokłady* rzeczy istniejących realnie, gdyż pierwotna afirmacja istnienia, dokonująca się w polu operatywności {SE}, tutaj jest swoiście *ponadplanowo* utwierdzona – wszak odsłania zawartość rzeczy w jej aktualnej, ontycznej faktyczności i tym samym sygnalizuje (na mocy funkcjonalności {ZN}) jakiegokolwiek rodzaju sprzeczności, tak w horyzoncie istnienia, jak i istoty. Uwagi te wydają się być dobrym potwierdzeniem realizmu bytu i jego adekwatnego poznania. Bowiem, jeśli treścią poznania jest sens istniejącego realnie układu bytów, to taki (ontyczny) stan rzeczy pociąga za sobą konieczność zaistnienia właściwych, czyli zdolnych ująć ów sens, aktów poznania [Krąpiec XIII: 92nn. 132-133; XXI: 201-202].

Poszerzając powyższą problematykę na bazie wyeksponowania nośności {SP} w kontekście prawdy, warto głębiej jeszcze prześledzić specyficzną rolę, jaką w tym typie sądów pełni sam zdaniowy łącznik. W każdym wypadku wyraża on dany rodzaj *przynależności* – adekwatności orzecznika względem podmiotu. Jednakże relacja ta, relacja przynależności, stanowi jedynie najprzystępniej rozpoznawalną funkcję łącznika *jest*. Komunikuje bowiem również faktyczną tożsamość orzecznika oraz podmiotu z tego tytułu, że zarówno podmiot, jak i orzecznik są faktycznie (realnie) tą samą rzeczą. Wiąże się to naturalnie z podwójną funkcją owego zdaniowego *jest*, tzn. –

[1] ujmuje ono to, czym – jaki jest podmiot, a więc pełni w tym wypadku funkcję (*klasycznego*) łącznika zdaniowego;

kiedy indziej zaś –

[2] jest *medium*, które afirmuje sam akt (fakt) istnienia tego samego podmiotu.

Wszystko to oznacza, że proces myślenia podmiotu poznającego zarysowujący się na płaszczyźnie sądów, będący każdorazowo jakimś *rejestrem* otaczającego świata, sam jest uzasadniony mocą jego realizmu. Dlatego też, przypomnijmy, {SP} nie wyrażają aktualnego istnienia, lecz afirmują istnienie *potencjalne*, co znaczy, iż konstatują dane, konkretne treści, które zawsze występują *pod* faktycznym (ontycznie proporcjonalnym) istnieniem. Naturalnie, kwestia ta łączy się także z zagadnieniem specyfiki poznania w obszarze stosowalności indukcji. Otóż, wszelkie sądy, a więc i te formułowane na kanwie indukcji, głównie zaś na gruncie myślenia na niej opartego, nieustannie transmitują prawdę, lub fałsz⁶⁰. Pozwala to na wyprowadzenie wniosku, że sądy zasadzające się na operatywności indukcji nie odznaczają

⁶⁰ Oczywiście, dodajmy, iż z kwestią realnej nośności prawdy wiąże się zagadnienie możliwości zaistnienia fałszu jako wartości poznawczej biegunowo do niej przeciwnej. W tym też aspekcie refleksji M.A. Krąpiec wyjaśnia – „Prawda i fałsz są to dwa pojęcia przeciwne [...] i dlatego wzajemnie się wykluczają w poznaniu jakiegoś bytu, które dokonuje się w ramach sądów. Sąd zatem o jednym przedmiocie jest albo prawdziwy, albo fałszywy. Niemniej jednak fałsz zawsze sponuje jakieś poznanie, z którym jest związany, podobnie jak zło jest zawsze związane z dobrem” [Krąpiec II: 101].

się jakąś uprzywilejowaną pozycją na płaszczyźnie sądów w ich ogólności, w zrelacjonowaniu wobec prawdy jako szczytowej wartości poznawczej [Krapiec II: 81nn. 223-224; V: 298nn; VII: 22-23; X: 90nn].

Prowadzi to do wniosku, iż tak ludzka myśl, jak i zarysowujące się w jej polu pojęcia są relatywnie ściśle, epistemicznie *skonkretyzowane*. Samo jednak ujęcie bytu jako takiego musi się zawsze lokować w horyzoncie relacji znajdujących się na tej ontycznej linii, jaką dyktuje zawartość bytu, czyli jego treść oraz jej faktyczne istnienie. Taka optyka wydaje się wyjątkowo prosta, niemniej to właśnie ona jest gruntem pozwalającym na aspektywnie adekwatne odczytanie i wtórnie – rozumienie ontycznego kontekstu świata. Oznacza to dodatkowo, że wyłącznie poznawczo *dana*, jak i rozumiana rzeczywistość – faktyczny stan rzeczy, zabezpiecza samo poznanie przed afirmacją możliwości istnienia *czegoś* pośredniego między bytem i niebytem, czyli pomiędzy epistemiczną afirmacją bytu i zarazem jego negacją. Wiąże się z tym, oczywiście, zauważenie i poprawne odczytanie {ZWS}, która ze swej definicji odnosi się tylko do świata, który jest ontycznym faktem, czyli kompozycją realnie i racjonalnie istniejących rzeczy. Analogiczną intuicję komunikuje i sama struktura naturalnego języka, bazującego przecież na zdaniach podmiotowo-orzecznikowych. Struktura ta, dodajmy, jest zawsze zrelacjonowana względem poznawanego świata, co jest ważne tym bardziej, gdy bierze się pod uwagę to, że samo operowanie językiem naturalnym jest skorelowane z architekturą rzeczywistości i jej wsobnych zasad (przypomnijmy – {ZTB}, {ZN}, {ZWS}, {ZRB}).

Wspomniane tu skorelowanie jest fundamentem logiczności (racjonalności) oraz realizmu aktów poznawczych. Przy czym, warto odnotować fakt, że zachodzi tu naturalne *przejście* od fenomenu bezznakowości samego poznania (aktu) istnienia do jego koniecznych, epistemicznych zapośredniczeń. Jeśli bowiem przedznakowe poznanie realizmu istnienia jest całkowicie bezpośrednie, to tym samym jakiegokolwiek poznanie zawartości bytu zakończone powstaniem nowego pojęcia, jest już zawsze poznaniem niebezpośrednim, a więc koniecznie zapośredniczonym. Czynnikiem pośredniczącym – dodajmy – jest ukonstytuowany znak, który z natury swej, nie skupiając na sobie samym całej poznawczej uwagi, a więc całego *potencjału* aktów poznania spontanicznego, jest znakiem, jest swoistym *medium* w pełni transparentnym. Wynika z tego, że dopiero wtórnie ujawnia się akt refleksji, który jest podstawą uświadomienia sobie faktu *posiadania* konceptualnej reprezentacji bytu [Krapiec IV: 268-269; XXI: 189-190; XXII: 86nn].

Uwagi powyższe wymownie zatem podkreślają prymat *jest* w jego aspekcie egzystencjalnym |E|, tak w porządku |E₁| – ontycznym, jak i |E₂| – poznawczym. Na jego bowiem dopiero mocy akt epistemiczny sięga istnienia bytu w jego realizmie, co też sprawia, że afirmacja istnienia rzeczy staje się gruntem sensowności {SP}. Wyłącznie więc bytowość faktyczna, czyli bytowość aktualnie istniejąca uzasadnia racjonalnie i rzeczowo samą naturę aktu poznania dokonującego się w procesie wydawania sądów (|E₁₋₂|). Przywołana tutaj sensowność {SP} jest powiązana

z jego główną rolą, jaką jest bycie komunikatorem prawdy. Oznacza to więc, że dysponujemy w poznaniu zdaniemi orzecznikowymi prawdziwymi lub fałszywymi oraz mamy do dyspozycji zdania egzystencjalne charakteryzujące się *prawdziwością* bądź *fałszywością*, ale pomimo tego każde z palety tychże zdań jest sobą, a więc nie zmienia swojej struktury formalnej i nie implikuje zdania innego (drugiego). Sprawia to, że prawdziwość zdań predykatywnych (domena {SP}) zakłada, czy też wręcz presuponuje zdania egzystencjalne (domena {SE}), a zatem te, które stwierdzają faktyczne istnienie podmiotu [Krapiec IV: 125-126; VII: 22nn].

Refleksja ta pozwala na wyartykułowanie dwóch fundamentalnych składowych sądu. I tak –

|1| sąd jest refleksem konkretnej kompozycji pojęć
oraz –

|2| sąd jest asercją istnienia treści i jako stwierdzający istnienie, jest sądem w sensie właściwym.

Naturalnie, jest z tym związana kwestia ujęcia bytu jako rzeczy, ponieważ właśnie w tym kontekście odsłania się możliwość poznawczego kontaktu z istotą bytu. Można tu więc skonstatować, że w sensie właściwym istotą (naturą) rzeczy jest jej treść, a więc pewna określoność, która – jako taka – jest jednocześnie (może być) przedmiotem ujęć definicyjnych. Dodajmy, że wspomniana rzeczowość bytu jest zawsze ujęciem analogicznie ogólnym. Ma to związek z tym, że byt jako byt jest tak wewnętrznie bogaty, że poznający go intelekt nie jest w stanie wyeksploatować całego jego uposażenia za pomocą jednego pojęcia⁶¹. Poznając zatem tę samą rzecz w całej palecie pojęć, za pomocą których kontaktuje się ze światem, pojęcia te da się ze sobą, w pewnych proporcjach, wiązać, otrzymując tym samym pełniejsze jego poznanie [Tupikowski 2011: 36nn].

Podkreślmy tutaj konsekwentnie, iż poznać byt w danym układzie pojęć, znaczy tyle samo, co (analogicznie) poznać naturę, a więc istotę bytu, a zatem i jego własności konstytutywne. Na mocy tych właśnie ontycznych cech, czyli dzięki istocie, dany byt jest tym, czym w swej istocie rzeczywiście jest. Natura zatem bytu jest elementem, który go (istotowo) determinuje. Warto też wskazać na to ponownie, że powyższe uwagi odnoszące się do uchwycenia i rozumienia istoty bytu są punktem wyjścia dla wszelkich jego ujęć definicyjnych. Samo bowiem definiowanie bytu, definiowanie jego treści jest *sui generis* koordynowaniem i porządkowaniem pojęć o nim. Ze swej natury przecież definicja tak *układa* pojęcia o bycie, aby – jak się wyraża M.A. Krapiec – miał miejsce „znak równości” pomiędzy definiowanym

⁶¹ Warto tu raz jeszcze przywołać definicyjne poniekąd sformułowanie M.A. Krapca: „Przez pojęcie bytu jako bytu rozumiemy każdą treść istniejącą lub też mogącą w jakikolwiek sposób realnie istnieć. Każda więc treść konkretnej rzeczy, sama w sobie określona i zdeterminowana (identyczna z sobą), chociaż jest w poznaniu mętna, gdyż zawiera w sobie w sposób niewyjaśniony wszystkie szczegóły, jeśli jest w jakikolwiek sposób przyporządkowana istnieniu, nosi nazwę bytu” [Krapiec II: 570].

przedmiotem, a samą treścią definicji. Dodatkowo w ujęciu tego typu chodzi o to, aby dane zakresy orzekały o rzeczywistości na sposób (możliwie) jednoznaczny. Naturalnie, istnieją również pojęcia transcendentálne, ale ujęcia definicyjne na nich bazujące nie są ściśle, z uwagi na to, że fundamentalną domeną tychże pojęć jest ich analogiczność [Krapiec II: 81-82. 94-95. 266-267. 276-277. 554nn; VII: 114-115].

Można w tym miejscu sformułować wniosek, że w próbie realistycznego opisu rzeczywistości i jej rozumienia ma miejsce swego rodzaju korespondencyjność systemu znaków. Jest to istotne do tego stopnia, że – jak podkreśla Autor *Teorii analogii bytu* – świat jako przedmiot metafizycznej analizy „nieznaczony systemem” poznawczych znaków „nie ma wartości poznawczej”. Jak twierdzi, konkretny byt – byt jako byt, w aktach ludzkiego poznania ma swoje „znaczenie” wyłącznie wtedy, kiedy jest „dosiężny” w polu „znaków naturalnych”, a zatem w obszarze palety pojęć oraz sądów, które w istocie stanowią sensy ogólnych wyrażzeń, jak i zdań.

Mówiąc o znakach, należy tu mieć na uwadze ich potrójny sens. Chodzi bowiem o –

- [1] znaki umowne występujące w języku naturalnym;
- [2] znaki formalne (swoiście *przezroczyste*)
oraz –
- [3] chodzi o samą znaczoną rzecz.

Oczywiście, miejsce wyróżnione należy tu przypisać znakom komunikującym sens bytów, a więc znakom naturalnym. One, na kanwie operacji uprzedmiotowienia, są –

- [3'] bądź to pojęciami –
- [3"] bądź sądami.

Dodajmy przy tym, że stanowiąc podstawowy rodzaj znaku – oczywiście znaku w jego pojmowaniu analogicznym – sens wspomnianych konstelacji językowych przybiera funkcję analogatu głównego. Orzekając (dorzecznie) o faktycznym stanie rzeczy, język ze swej natury komunikuje realne stany przedmiotowe, czyli *de facto* je reprezentuje i (racjonalnie) komunikuje. Wspomniane stany ontyczne są epistemicznie weryfikowalne faktyczną podstawą intersubiektywności języka. Naturalnie, sama intersubiektywność języka jako absolutnie wyjściowego komunikatora będącego systemem znaków, jest poznawczo możliwa i w ogóle spełnia swoją rolę na kanwie dorzecznosci (racjonalności) bytu, podstawą z kolei której jest realizm świata rzeczy i osób [Krapiec XIII: 116nn; XIV: 253nn].

Metafizyczne kwestie natury językowej mają oczywisty związek z problemem natury semiotycznej, a konkretnie z zagadnieniem rozumienia znaczenia (sensu). Otóż, powtórzmy, sądy (tutaj – {SP}) oraz pojęcia w swej epistemicznej nośności komunikują adekwatne znaczenia, ponieważ dana w poznaniu rzeczywistość, czyli konkretnie istniejące ontyczne stany rzeczy, niosą (względnie) precyzyjnie

określone sensy. Dzięki temu, opisywany i coraz głębiej rozumiany świat *pozwała* sukcesywnie odkrywać swoje znaczenie, a zatem i zawarte w nim poznawcze sensy. W tym właśnie kontekście, odpoznający rzeczywistość podmiot poznania coraz bardziej adekwatnie odczytuje i rozumie jej sens, gdyż analizuje oraz rozumie sens swoich wypowiedzi. Można powiedzieć, że ciągle odsłania zakres i wagę aktów poznawczych, których jest podmiotem; aktów poznawczych zasadzających się przecież na realizmie świata, w którym podmiotowo (światomie) funkcjonuje. Oznacza to zatem, iż sens epistemicznych wypowiedzi i jednocześnie pojmowanie owego sensu, a zatem operowanie ogólnymi pojęciami, jak i sądami, wskazuje jednoznacznie na samo istnienie oraz aktywność intelektu będącego naturalnym, właściwym ich źródłem. Dołączmy i tę uwagę, że ma tutaj miejsce coś w rodzaju pozamaterialnej interioryzacji odpoznawanego bytu. Nie mogłoby się to jednak dokonać w inny sposób, niż przez specyficzny poznawczy układ, na który składa się właśnie znak bytu, jak również on sam [Krąpiec IX: 184nn; XX: 234nn; XXI: 189-190].

Trzeba tutaj oczywiście wyjaśnić, że same sądy, tak {SE}, jak i {SP}, zarówno w swojej wewnętrznej budowie oraz komunikowanej treści, polaryzują swoją specyfikę w stosunku do kompozycji i zawartości pojęć. One bowiem zawsze wskazują na dany byt, to znaczy na to, że on –

- |A| istnieje,
jak i na to, że –
- |B| w swej naturze jest *czymś* – jest określony.

Koncentrując się w tej porcji analiz na samych {SP}, należy ponownie zaznaczyć, że one – jako komunikatory sensów *czytanego* i rozumianego świata – są właściwymi *transmitterami* prawdy. Wyjątkowo wyraziście wybrzmiewa to wtedy, gdy wyjaśnia się dane w poznaniu bytu w ich porządku ściśle egzystencjalnym, a także esencjalnym, podkreślając szczególnie ich *rzeczowość*. W jej bowiem poznawczym *zasięgu* rolę podstawową spełnia sąd tożsamościowy (przypomnijmy – domena operatywności {ZTB}), który w swej nośności zawsze stanowi pewną zreflektowaną *lekturę* bytu jako rzeczy właśnie. Ponadto, każdy sąd jako sąd jest skorelowany z aktem jakiejś (dowolnej) refleksji. Wracając do sedna problemu – przywołana epistemiczna *efektywność* prawdy odsłania się w aktach poznania, które (jako takie) zawsze dotyczy bytu (rzeczy), nabierając w ten sposób swojej sensowności [Krąpiec IX: 195nn; XXII: 24-25].

W związku z poczynionymi powyżej uwagami można – za M.A. Krąpcem – powiedzieć, że tylko ten akt poznania, który jest komunikowany za pomocą sądu jest aktem poznania *doskonałego*. *Doskonałego* w takim znaczeniu, iż – co prawda jedynie aspektywnie, ale jednak – łączy poznający podmiot z rzeczą poznawaną⁶². Jako

⁶² Zauważa on tutaj następującą prawidłowość: „Między pojęciem a sądem w gruncie rzeczy istnieje [...] duża różnica. Dopiero bowiem w sądzie – wyjaśnia – intelekt dokonuje samoświadomego

taki właśnie jest gruntem poznania o charakterze prawdziwościowym. Zauważmy tu zatem, że sąd ujawnia się tutaj jako ekspresja poznania pełnego, ponieważ ponieważ *scala* rozum z danym w poznaniu przedmiotem, co czyni właśnie w aspekcie najbardziej istotnym, bo w porządku *czytania* i przyswajania prawdy. W jego zasięgu intelekt dokonuje adekwatnej, czyli na *swoją* podmiotową *miarę*, refleksji nad podmiotowo-orzecznikową strukturą wyartykułowaną w sieci pojęć. Wartością dodaną zasygnalizowanego tu *mechanizmu* jest zawsze wyrażenie prawdy, że –

[1] konkretny sąd opisujący dany stan rzeczy jest prawdziwy, tzn. *tak a tak* rzeczywiście jest,

lub też –

[2] ów sąd stwierdza ewidentny fałsz, kiedy *tak a tak* absolutnie nie jest.

Naturalnie, pierwszoplanowe i zarazem konieczne w tym obszarze jest operowanie językiem – |A| analogicznym i – |B| transcendentalizującym, gdyż sama czynność tworzenia pojęć o rzeczach nie stanowi jeszcze istoty, czyli aktu poznania o charakterze prawdziwościowym.

Tak zatem, w każdym sądzie da się wyodrębnić następujące komponenty –

[1] pojęcia, bądź też przedstawienia skonstruowane jako wypowiedź o strukturze podmiotowo-orzecznikowej,

[2] fakt refleksji myśli na kanwie intencjonalnie danej architektury reprezentacji bytów,

[3] samo odczytanie i poznanie proporcjonalności uzgodnienia palety pojęć z danym w poznaniu światem,
i wreszcie –

[4] konstatacja i stwierdzenie, a zatem formalny sąd, że *tak a tak* faktycznie jest, bądź *tak a tak* w istocie nie jest, zgodnie z przedstawieniem, jakie niesie siatka konceptualna [Krąpiec II: 548-550; VII: 20nn].

Jak to już zaznaczono w rozdziale pierwszym, same kroki czynione w obrębie tego poznawczego zabiegu, jakim jest abstrahowanie, chociaż jest bardzo ważne z punktu widzenia procesu poszerzania zasobów wiedzy, nie stanowi jednak tego narzędzia poznawczego, które w sposób bezpośredni łączy podmiot z samym istnieniem rzeczywistości (jest to wszak domena {SE}). Naświetlając istotę czynności poznawczych związanych z abstrakcją, M.A. Krąpiec podkreśla to, iż w poznaniu – w poznaniu intelektualnym w gruncie rzeczy przedmiot poznania (*rzecz*) przestaje być przedmiotem (*rzeczą*), ale zaczyna być odbierane jako istota (*natura*). Dzieje się tak, ponieważ niejako odchodzą tutaj na drugi plan dwie sprawy, a mianowicie

poznania. [...] Sąd [...] stwierdza prawdziwość swego poznania dokonanego w prostym ujęciu. Prawdziwość tę formalnie wypowiada, że *tak jest* w rzeczywistości lub też *tak nie jest*, i to właśnie tworzy sąd [...]” [Krąpiec II: 548].

– |A| fakt podmiotowego charakteru istnienia rzeczy oraz – |B| fakt braku własności (cech) ukonkretniających ową treść. Tak zatem, zachodzące w tym kontekście swego rodzaju *oczyszczenie* rzeczy od jej jednostkowych własności jawi się jako rezultat aktywności intelektu, którym jest rzeczony proces abstrakcji. To właśnie dzięki niemu dany byt staje się *przystępny* wobec myśli [Krąpiec II: 94-95].

Powyższe uwagi dotyczące procesu abstrakcji pozwalają na ponowne przypomnienie tego, że wszystko cokolwiek jest wyabstrahowane przez intelekt suponuje istnienie realnych, konkretnych stanów rzeczy. Oznacza to konsekwentnie, że {SP} – |1| ufundowane na nośności *jest*, będącego zdaniowym łącznikiem oraz – |2| bazujące na strukturze {SE}, odwzorowują dany rezerwuar treści. Inaczej mówiąc, są one środkami komunikującymi prawdę. Prawda bowiem dla swej epistemicznej weryfikacji ze swej natury wymaga zawsze przyporządkowania do stanu rzeczy, który jest czymś bezsprzecznie rzeczywistym. Jest to jednakże możliwe, zarówno w aspekcie ontycznym, jak i epistemicznym dzięki zasygnalizowaniu oraz poznawczej (komunikacyjnej) ekspresji tego *jest* w jego porządku prymarnym, czyli porządku egzystencjalnym. Tak rozumiane *jest* stanowi w gruncie rzeczy jedyną gwarancję prawdziwości jakichkolwiek aktów poznania. Wynika stąd, że {SP} oznacza głównie konieczną strukturę danej ogólnej natury, co zarazem jest dostateczną racją faktu prawdziwości owego sądu na kanwie konkretnego, faktycznego istnienia. To w zasadzie wyjaśnia, dlaczego efekty poznania – naturalnie poznania analogicznego – poznający świat człowiek jest w stanie w ogóle racjonalnie (sensownie) komunikować innym ludziom. Dokonuje się to nie w prostym przekazie na płaszczyźnie funkcjonalności jednoznacznych pojęć, ale w językowej strukturze o charakterze sądowo-zdaniowym, uzasadnieniem której jest analogia orzekania [Krąpiec II: 558-559; XXII: 80-81].

Pogłębiając tę perspektywę warto zauważyć, że normalne akty poznawcze ujawniają niezbywalny związek – swoisty, konieczny egzystencjalny *styk*, jaki zachodzi między człowiekiem, uświadamiającym sobie zawartość bytu istniejącą na mocy jego zastępczej reprezentacji. Oczywiście, naturalnym dążeniem takiego porządku poznania jest dotarcie oraz wyłuskanie prawdy. W pełni świadoma afirmacja rzeczywistości, a zatem samo *odczytanie* i ujęcie prawdy, dokonuje się wyłącznie poprzez sądy. One w związku z tym – jak się wyraża M.A. Krąpiec – „wypełniają luki powstałe z poznania pojęciowego”, a także fundują i pomnażają stan wiedzy.

Łączy się ta kwestia, dodajmy, z koniecznością ciągłego brania pod uwagę tej poznawczej koncentracji władz i aktów poznawczych, które wyznacza współpraca zaangażowania tak rozumu, jak i sfery zmysłów. Naturalnie, wartość poznawczą nadrzędną, a więc samą prawdę, odczytuje i rejestruje praca samego intelektu. Warto przy tym nadmienić, iż rezultaty poznania zmysłowego dostarczają jedynie *sui generis* materiału i w ten sposób są gruntem względem tych składników, które są konieczne dla zarysowania się najpierw prostego ujęcia i w efekcie – poznawczego sądu. Prowadzi to do wniosku, że to właśnie w sądzie zawarta jest prawda, bądź

falsz, natomiast poza obszarem sądów w sensie właściwym nie istnieje ani prawda, ani fałsz. Oznacza to, że do ich zaistnienia niezbędna jest (specjalna – prawdziwościowa) refleksja [Krapiec II: 110-111. 324nn].

Wracając ponownie do zagadnienia prawdy jako fundamentalnej wartości poznania, trzeba dodać, iż jest ona faktem-aktem rzeczywistym. Jest faktem zasadzającym się na aktualności istnienia tak kontekstu bytów, jak i poznającego je podmiotu. Jako taka zatem, jest ona aktem w pełni świadomym i samo to właśnie uświadomienie poznania, wyrazistość jego treści, wyraża się istotnie w operatywności sądu. Tym samym, jest to wyartykułowanie intencjonalnej tożsamości, jaka zachodzi między pojęciem a rzeczą. W tym też wreszcie kontekście realizuje się odpowiedniość (korespondencyjność) myśli oraz właściwego jej przedmiotu – bytu. Owszem, zauważmy tu, że takie rozpoznanie architektury poznania nie prowadzi do wniosku, w świetle którego prawda musiałaby się ujawniać wyłącznie w sądach ściśle refleksyjnych. Tymczasem chodzi w tym wypadku o podkreślenie samej roli refleksji, jaka się dokonuje, tak na płaszczyźnie pojęć, jak i ich zrelacjonowaniem względem określonych bytów. Dodajmy, że taki właśnie *mechanizm* ma swoje odbicie w każdym {SP} [Krapiec II: 97-98; VII: 22nn].

Jak pokazują to powyższe analizy, podstawą rozumienia ludzkich aktów poznawczych jest wyjaśniająca refleksja skoncentrowana wokół ontycznej (i epistemicznej) mocy prawdy afirmowanej w sądach. Zachodząca tu zgodność poznającego rozumu i samej rzeczy w jej istnieniu oraz jej zawartości jest zawsze relacją, która jest konieczna i realna. Znaczy to, że prawdziwość ontyczna nie stanowi czegoś w rodzaju niekoniecznej relacji, która mogłaby być *dodana* do rzeczy już ontycznie ukonstytuowanej, ale byt jest tym czym jest na kanwie prawdziwościowej proporcji. Potencjalne pozbawienie rzeczy tejże właśnie relacji, dekonstruowałoby samą bytowość jako taką. Stąd też w strukturze {SP}, które ze swej natury są przekazywaczami prawdy mieszczą się takie składowe, które żadną miarą nie są redukowalne do siatki pojęć, ponieważ występuje tutaj podstawowa asercja zrelacjonowania orzecznika wobec podmiotu, co się dokonuje – przypomnijmy – w polu afirmacji (konkretnego) istnienia, które w tym kontekście refleksji jawi się jako konieczna racja owego przyporządkowania. Naturalnie, dodajmy, że pierwotna afirmacja (prawdziwości) istnienia nie jest komunikowana ani w jednym, ani nawet w wielości pojęć, ale zawsze zakłada {SE} oraz realne (konkretne) poznanie rzeczy. Dodatkowym uzasadnieniem tych uwag jest fakt realizmu odsłaniający się w jego dwupłaszczyznowości:

[A] realizmu samej *warstwy* ontycznej,
a także –

[B] dorzeczności (realizmu), która jest zgodna z jej *płaszczyzną* poznawczą [Krapiec VII: 142-143. 194-195].

Istotną kwestią składającą się na naturę {SP} negatywnych (*S nie jest P*) jest ich poznawcza aplikacja w procesie separacji. Separacja zaś jest niezbędnym i *de fac-*

to jedynym instrumentem, na mocy którego ujawnia się możliwość stwierdzenia i uzasadniania nieredukowalności względem siebie aspektu bytu egzystencjalnego i esencjalnego, co na gruncie realizmu metafizyki, w jej ujęciu egzystencjalnym, jest czymś podstawowym. W związku z tym, już w punkcie wyjścia tych analiz należy zaznaczyć to, że fundamentem poznania zasadzającego się na separacji są takie ujęcia – ujęcia sądowe, które prymarnie nie zawierają w sobie mechanizmu pośredniczenia i poprzez to kontaktują niejako *naocznie* z danym do wyjaśnienia stanem rzeczy, a także (jednocześnie) scalają poznanie – jak się wyraża A. Maryniarczyk – „z całością przedmiotu poznawczego” [Maryniarczyk 2005: 134; zob. 121nn].

Rzeczona wyżej niesprowadzalność tychże dwóch aspektów bytu (domena {SE} i {SP}) swoje uzasadnienie odnajduje, zarówno w –

[1] układzie samych sądów, a zatem w transmitowanych w polu ich *zasięgu* poznawczych sensów,

jak i w –

[2] samej ontycznej konstrukcji rzeczy, czyli poza nośnością absolutnie wyjściowej afirmacji istnienia jako istnienia.

Można więc powiedzieć, że poznanie opierające się na procesie separacji jest swoistą kontynuacją i *wyostrzeniem* poznania zasadzającego się na samym tylko zdrowym rozsądku, którego operatywność z natury rzeczy odznacza się niskim poziomem teoretyzacji [Maryniarczyk 1995: 292-293]. Zachodząca tutaj, fundamentalna asercja istnienia rzeczy, będąc rezultatem funkcjonalności {SE} sprawia, iż nie dochodzi w tym polu wyjaśnień do utożsamiania jej porządku egzystencjalnego z jej układem treściowym (funkcja {SP}). Ujawniający się tutaj mechanizm poznania separacyjnego odsłania także i to, że aby (za)istnieć, a więc być czymś aktualnie faktycznym, byt musi *zademonstrować* jakąś, w sobie ściśle zdeterminowaną, istotę. Poza nią, poza poznawczymi komunikatami z niej wypływającymi, racjonalne poznanie nie byłoby w ogóle możliwe, ponieważ nie istnieje jakiegokolwiek poznanie lokujące się wyłącznie w obszarze asercji istnienia {SE}. Istnienie bowiem, jego akt jest zawsze istnieniem *czegoś*, co faktycznie istnieje. Tak więc, proces autentycznego poznania zawartości rzeczy może się dokonywać tylko i wyłącznie poprzez jej interioryzację na płaszczyźnie znaków – znaków naturalnych oraz umownych. Oczywiście, to oznacza, że w aktach poznania treść bytu stanowi taki faktor, na mocy którego dana konkretna rzecz jest tym (*czymś*), czym w istocie jest, a ponadto jest różna od całej palety innych, odrębnych wobec niej rzeczy [Krapiec VII: 91nn; XXI: 20-21. 25-26].

W związku z powyższą charakterystyką poszczególnych faz procesu poznania, jakimi są *mechanizm* abstrakcji oraz metafizycznej separacji warto dodać, że cały ten epistemiczny obszar komunikuje tę fundamentalną funkcję sądów, jaką jest swoiste doskonalenie i ciągle dopełnianie kolejnych aktów poznania. Zauważmy tutaj ponownie, że sądy stają się platformą poznawczej łączności intelektu z istotą rzeczy, co

jest domeną pojęciowania. Pojęcia natomiast jako takie są taką epistemiczną kompozycją, która powoduje poznawcze chwytanie zawartości bytu, odkrywając tym samym nieustannie nowe poznawcze czynniki, dotąd ze sobą niepowiązane. Pojawiająca się tutaj siatka sądów spaja odnośne struktury pojęć, czyniąc to przy pomocy sygnalizowanego wyżej zdaniowego łącznika *jest* i równocześnie przyporządkowując te struktury do ontycznej *mapy* świata. Oznacza to konsekwentnie, że prymarną funkcją sądu jest *sui generis* powrót do rzeczywistości, za czym idzie afirmacja istnienia i to w takim sensie, w jakim odpowiedni sąd orzeka. Owszem, w polu operatywności {SP} ogólnych jest tutaj mowa o istnieniu *potencjalnym*, aczkolwiek każdy sąd w sensie (i zakresie), w jakim orzeka, kontaktuje podmiot ze światem. Bazując zatem na *czytaniu* treści danych – konkretnych faktów, która to treść w niektórych aspektach nosi rys konieczności, a także opierając się na intelektualnie zaafirmowanym istnieniu, można na tej bazie kształtować same sądy, jak i zdania o rozmaitych faktach. Znaczące tutaj jest jednak to, iż te ujęcia – zdania są ujęciami o charakterze bezpośrednim, a zatem są zdaniami niezakładającymi jakichś terminów, bądź środków poznawczych pośrednich [Krapiec II: 94-95. 241-242].

Dopowiedzmy również w toku tych analiz, że sama siatka konceptualna ze swej natury *kadruje* istotę bytu, gdy tymczasem sądy afirmują jego faktyczne (rzeczywiste – aktualne) istnienie. Z powyższego wynika wniosek, że w normalnych aktach poznawczych, następujące po sobie stadia operacji rozumu znajdują swoje uzewnętrznienie w adekwatnym znaku, dzięki czemu są *odwzorowaniem* tożsamości danego do wyjaśnień faktycznego stanu rzeczy. To właśnie powoduje, że ogólna sieć relacji, jaka się odzwierciedla w poznającym podmiocie jest zbieżna ze strukturą samego bytu. Oznacza to, że w intelekcie nie zachodzą takie relacje, które nie istniałyby w samej istocie (treści) bytów, z czego wynika, że poznanie bezpośrednie, poznanie spontaniczne wprost dokonuje się w podmiocie, bądź to –

[1] w relacji do (samego) istnienia w łączności z {SE} bezpośrednimi i to odpowiada domenę sądów tzw. rozumu szczegółowego,
bądź też –

[2] w relacji względem istnienia i funkcjonowania wsobnych aktów podmiotu i to odpowiada domenę sądów tzw. rozumu teoretycznego [Krapiec II: 404-405].

Refleksje te podkreślają to, że pojęcie bytu jako czegoś faktycznie istniejącego zawiera w sobie podmiotową aprobatę bytowości tego, co realnie istnieje (aspekt egzystencjalny), ale także samo poznawcze ujęcie istoty jako konkretnie istniejącej (aspekt esencjalny). Naturalnie, wydaje się zatem, iż akcent koncentruje się tutaj na treściowym porządku rzeczy, ale zawsze w koniecznym zrelacjonowaniu wobec aktualnego istnienia. Można więc powiedzieć, że płaszczyzna egzystencjalna jest *ważniejsza*, ponieważ stanowi pierwszoplanową i fundamentalną rację samej rzeczy i jej właściwego poznania, ale podkreślając samą racjonalność (i dorzeczność) analiz metafizyki, funkcjonalne pierwszeństwo trzeba kojarzyć z esencjalnym porząd-

kiem rzeczy. Poznanie bowiem rzeczowe (racjonalne) *narzuca się* w sądach, a te ze swej istoty są aktami o charakterze osobowym oraz poznawczym. Aktualne istnienie, które stanowi prymat ontyczny (warstwa przedmiotowa) oraz epistemiczny (warstwa przedmioto-podmiotowa), w każdym wypadku jest istnieniem danej, konkretnie istniejącej zawartości, a ta – ujęta na sposób sądowy – jest poznawalna. Dodajmy tu, że analiza tak rozumianego poznania wyjaśnia przywołany wcześniej realizm aktów poznawczych zdrowego rozsądku. Podmiot poznający bowiem w swoich naturalnych aktach, co prawda aspektywnie, ale dociera do *rdzenia* rzeczywistości, a więc do samego bytu. W tym sensie można stwierdzić, iż myśl nie stanowi elementu, który dzieli podmiot i dany mu w poznaniu byt, ale jest tym, co epistemicznie scala, co stopniowo wydobywa ukryty sens otaczającego świata [Krąpiec II: 82nn; VII: 95-96].

Tak zatem, wyjściowy sąd o rzeczy jest podmiotową, a zatem świadomą poznawczą akceptacją jej treści. Jest tym samym naczelną oraz pierwszą racją, która wyraża treściowe uposażenie świata. W tym też sensie jest to reguła, która poniekąd *rządzi* strukturą rzeczywistości, a dzieje się tak z uwagi na to, że w rzeczywistości istnieje wiele rozmaitych zdarzeń, mnóstwo ontycznych kompozycji, które istnieją właśnie z tego tytułu, iż są pewnym stanem rzeczy, a więc właściwie są same w sobie zrozumiałe. Cokolwiek bowiem i w jakikolwiek sposób istnieje, samo w sobie okazuje się i proste, i zrozumiałe, oczywiście pod tym koniecznym warunkiem, że jest bytem. Ten zaś jest (ontyczną) prawdą, a zatem *czymś*, co w perspektywie ostatecznościowej i maksymalistycznej jest pochodne od Boga. I tak, naturalna zrozumiałość rzeczy jest punktem wyjścia wszelkich analiz i refleksji. Sprawia to, że podstawą poznawczych aktów podmiotu jest przekonanie, czy wręcz (umiarkowana) pewność, że różnego rodzaju układy faktów można całkowicie, bądź przynajmniej częściowo, od-poznać, co też stanowi odzwierciedlenie bytowej oczywistości i wtórnie – zrozumiałości [Krąpiec II: 233-234; II: 96].

Każdy zatem byt jako istniejący, jest w swej istocie zrozumiały, z czego wynika, że poznanie rzeczy, a zatem całego kompleksu bytów poznawczo *przystępnych* samą oczywistością ich istnienia, jest podstawą pomnażania wszelkiej wiedzy. Uwaga ta jest podstawą tego, iż można mówić o spójności oraz swoistej odpowiedniości oczywistości –

|A| oczywistości bytowej,
jak również –

|B| oczywistości poznawczej.

Sama jednak oczywistość poznawcza rozwija się wraz z dogłębnnością poznania świata, które – osadzone w treści sądu – mieści się także w prostym ujęciu, które to pojęcie względem samego sądu jest pierwotniejsze. Ono właśnie jest tą fundamentalną, ontyczną składową, która jest gruntem tej relacji, którą z kolei komunikuje sąd.

Dla uzupełnienia, warto na tym etapie refleksji jeszcze tylko nadmienić, że można mówić również o takim specyficznym typie sądu, jakim jest sąd tzw. lokacyjny. Jego podstawową funkcją jest komunikowanie specyficznego sposobu bytowania poznającego podmiotu. Sposób ten jednak *mieści się* w obszarze esencjalnego porządku bytu, ponieważ w sensie ścisłym, jego poznawczy sens jest komunikatywny i zrozumiały zawsze, także poza płaszczyzną istnienia podmiotu. Ponadto, taki sąd nie wskazuje, w każdym razie – nie musi wskazywać, na akt istnienia. Dlatego też można stwierdzić, że sądy lokacyjne są w pewnym sensie podporządkowane nośności {SP} [Krapiec II: 234nn. 561-562; XIII: 96nn].

3. Afirmacja istnienia podstawą realizmu

We wstępie tej porcji analiz warto najpierw zwrócić uwagę na to, że wszelkie poznawcze akty człowieka rozpoczynają się od poznania spontanicznego, a zatem od poznania, które jest (jeszcze) przednaukowe, czyli osadzone na recepcji świata zśrodkowanej na tzw. zdrowym rozsądku. W obrębie poznania zdroworozsądkowego cały otaczający człowieka świat, jak i on sam, będąc podmiotem całego procesu poznania, jest w spontaniczności tejże recepcji naturalnie *dany*, to znaczy w obszarze jego świadomości zaznacza się coraz bardziej wyraziście jako istniejący. Jest to, oczywiście, związane z fundamentem jakiegokolwiek (docelowo – naukowej) refleksji wspierającej się w punkcie wyjścia właśnie na poznaniu spontanicznym, zdroworozsądkowym⁶³.

Jak już podkreślano to wielokrotnie w powyższych ustaleniach, poznanie cechujące człowieka jest poznaniem sieci realnych rzeczy, co też jest podstawą wszelkich wtórnych poznawczych zabiegów. Pojawia się zatem tutaj wstępna uwaga, w świetle której pierwszoplanowe poznanie intelektualne jest zawsze poznaniem *czegoś*, co nosi rys ogólności; jest poznaniem bytu. Jawi się więc najpierw rzecz jako *coś*, co po prostu istnieje, a co (poniekąd z konieczności) nie jest jeszcze w ludzkiej świadomości uściślone. Wszystkie kolejne stadia poznania stanowią każdorazowo coraz pełniejsze uwypuklenie, a przez to i precyzowanie pojęcia bytu, będącego zawsze pierwszym, właściwym (naturalnym) przedmiotem myślenia i dalszych operacji intelektualnych [Krapiec II: 541-542].

Tak zatem, realizm rzeczywistości, a więc składających się na jej ontyczną architekturę realizm bytów, jest czymś pierwotnie, spontanicznie danym. I jakkolwiek nie jest jeszcze epistemicznie ujęty, w sensie – naukowego *opracowania* i uporządkowania, niemniej jednak uderza faktycznością tego, że jest-istnieje. W takim ujęciu rolę kluczową spełnia pierwotny sposób postrzegania i wstępnej *rejestracji* świata. Dlatego też, każda rzecz chwyтана w horyzoncie egzystencjalnym jest wy-

⁶³ Dla porządku wyjaśnijmy, za S. Kamińskim, że „poznanie filozoficzne różni się epistemologicznie od naukowego tylko stopniem sprawdzalności [Kamiński 1989: 64].

ściowym, absolutnie pierwotnym doświadczeniem poznającego go podmiotu. Ten chwytka poznawczo rzeczywistość, która jest mnogością bytów – jest pluralistyczna, a ponadto ujmuje ją w jej analogiczności. Jawiące się w ten sposób rzeczy są danymi do wstępnej recepcji i następnie – wyjaśnień ontycznymi konkretami. Abstrakty bowiem – jak już starano się to wykazać wcześniej – choć istotne dla całości procesu poznania, stanowią jedynie *sui generis* tryb intelektualnego uchwycenia rzeczy istniejących w ich jednostkowości [Tupikowski 2011: 73nn].

Prowadzi to do konkluzji, że w pełni naturalna oczywistość istnienia danych w poznaniu stanów rzeczy jest tak wyraziście dostępna wobec operatywności aktów poznawczych, że jest – co wydaje się być czymś paradoksalnym – w pewnym sensie *niedostrzegalna*. Wymaga bowiem specyficznej refleksji, która może umożliwić i wzmocnić pozyskanie swego rodzaju poznawczej *rezerywy* wobec rzeczywistości, w tym celu, aby jakby *osobno* uchwycić znaczenie i niepowtarzalność samego (aktu) istnienia. Dodajmy przy tym, że w zasięgu poznania metafizycznego chodzi o analizę bytu, który jest czymś realnym – jest aktualnym faktem, a służy temu konstruowanie pojęcia bytu rozumianego jako konkret istniejący, w odróżnieniu od jakichś tylko, niesprecyzowanych bliżej ontycznych stanów jedynie (czysto) potencjalnych, bądź znajdujących się w obszarze refleksji między bytem i jego zaprzeczeniem. Tymczasem, i to należy tutaj wyartykułować, człowiek nie dysponuje realnie (pozytywnie) ideą jakiegoś bezwzględnego niebytu jako pojęciem *wszystkiego tego*, co *de facto* nie istnieje. Możliwa natomiast i racjonalna jest wyłącznie idea tego wszystkiego, co (w jakikolwiek sposób – pozytywnie) istnieje. Ów zatem potencjalny nie-byt, to nic innego, jak wyłącznie akt negacji, którego dokonuje intelekt nad bytem; to jedynie sąd istnienia negatywny, które – jako aktualnie nierealne – nie może zostać poddane jakiegokolwiek konceptualizacji [św. Tomasz z Akwinu, Pot. 3, 4; SCG I, 16; II, 7-9; III, 66; Krąpiec I: 50nn. 60-61; XI: 57nn; XIII: 131-133. 161nn; XXI: 145-147. 204-205].

Kontynuując tę myśl dodajmy, że istnienie jako *rdzeń* i zarazem racja, tak samego świata jako układu bytów, jak i wtórnie – jego poznania, jest rzeczywistością tak oczywistą, że wydaje się nie przyciągać do siebie uwagi; wydaje się być poniekąd czymś *przezroczystym*. Poznawczy *styk* z istnieniem dokonuje się dopiero w obszarze afirmującej je, swoiście ukierunkowanej refleksji. Fakt (akt) istnienia wzbudza w człowieku taki rodzaj epistemicznych zachowań, które się realizują na sposób bezznakowy, jak i przed-znakowy. Dlatego też, ujęcie właściwego przedmiotu metafizyki, które jest ujęciem ogólnie-egzystencjalnym tego, co (faktycznie) istnieje, odnajduje właściwe sobie odwzorowanie na płaszczyźnie epistemologicznej. Jak już to sygnalizowano wcześniej, poznanie jako rzeczywisty fakt jest także specyficzną formą bytu; fakt, który ze swej natury poddaje się koniecznemu wymogowi, jakie stanowi kryterium sprawdzalności. Ten ostatni zabieg zaś jest możliwy wyłącznie na bazie *sui generis* możliwości *powrotu* do ontycznego stanu rzeczy, a więc do konkretnej rzeczywistości, która we właściwej proporcji, jest jego *miarą*.

Sprawia to, że sama fundamentalna afirmacja istnienia jest niezbywalnym *progiem* umożliwiającym i warunkującym wejście w cały proces poznawania świata. Jest ona ponadto jego racją bytu, jak i gruntem jego realności. Oznacza to, iż poznanie samego istnienia bytu jest poznawczym krokiem absolutnie pierwotnym; takim, który warunkuje inicjację całego przebiegu poznania. Wynika z tego, że rzeczono poznanie nabywa charakteru nadprawdziwości, ponieważ jest racją bytu, tak *mechanizmu* poznania, jak i stanowi ostateczne kryterium uznawania prawdziwości poszczególnych etapów poznania. Ten typ poznania jest więc czymś absolutnie prymarnym i z tego tytułu – poznaniem przedznakowym [Krapiec XXI: 20-21].

Adekwatnym zatem przedmiotem spontanicznego poznania jest w pierwszym rzędzie świat ukonstytuowany ze *znaczonych* bytów, nie zaś same (z natury) transparentne, a więc *znaczące* znaki. Sprawia to wszystko, że –

[A] fakt afirmacji istnienia rzeczy, które jest bezznakowe,
jak również –

[B] potwierdzenie *ja* poznającego podmiotu

jest punktem wyjścia epistemicznego realizmu, czyli jakichkolwiek aktywności poznawczych, które – powtórzmy – mają charakter znakowy. Bezznakowe w tym kontekście okazują się być dwa faktory:

[A'] samo istnienie rzeczy,
a także –

[B'] istnienie *ja* podmiotu [Krapiec II: 27-28. 38; VIII: 260nn. 316nn].

Podkreśla to ten ontyczny i epistemiczny fakt, że przedmiotem poznania jest wieloaspektowo pojmowana rzeczywistość, której proces poznawczy sprawia, iż w *trakcie* jej intelektualnego ujmowania, poniekąd na drugim planie, możliwy do ujęcia okazuje się sam akt poznania intelektualnego (sytuacja [A'] oraz [A'']). W tym zatem tle dokonuje się poznanie, zarówno ontycznego stanu rzeczy, jak i samego jego intelektualnego źródła, a więc rozumu. Można wręcz stwierdzić, że fakt istnienia danej w poznaniu rzeczywistości, *domniemywa* istnienie poznającego podmiotu. Naturalnie, dodać należy, że to rzeczywistość ontycznym i epistemicznym *kontrastem* swojego aktualnego istnienia, poniekąd *mobilizuje* poznawcze akty podmiotu, *nakłaniając* ich operatywność do (pierwotnej) afirmacji istnienia danego w poznaniu stanu rzeczy, jak również afirmacji istnienia podmiotowego *ja*. Oznacza to konsekwentnie, że świat, aktywując poznanie, pozwala uchwycić to, w jaki sposób jest on ujmowany i rozumiany, a zatem to, że – |1| istnieje, oraz że – |2| istnienie świata jest poznawczo ujmowane w polu aktów poznania intelektualnego (korelacja [A'] oraz [A''])⁶⁴. Pozwa-

⁶⁴ Wyjaśniając ten wątek bardziej dokładnie, M.A. Krapiec mówi, iż „aby byt był bytem rzeczywistym, trzeba, aby on istniał”. A zatem, „nie samo posiadanie jakiejś zdeterminowanej treści, lecz dopiero fakt realnego, konkretnego istnienia odróżnia byt od tzw. nicości. [...] Wtedy byt jest czymś rzeczywistym – argumentuje następnie – a nie tylko czymś pomyślanym, gdy rzeczywiście istnieje podmiotowo

la to także zrozumieć fakt, że istnienie jest zawsze aktem rzeczy, co urzeczywistnia sam byt, jak i staje się punktem wyjścia względem – wtórych już – operacji poznawczych [Krapiec II: 563nn; V: 283-284; VII: 245-246. 344].

Bytem jest zatem wszystko to, co jest pewną treścią i to taką treścią, która aktualnie istnieje. Samo więc pojęcie bytu – bytu jako takiego, jest skrótową kolokacją w tym sensie, że poznawcza pojemność nazwy *byt jako byt* jest rejestrowana za pomocą terminu *byt*, ale odsyła ona nie tylko do uchwycenia jego istoty, ale oznacza to, iż ona istnieje. Tak więc, rzeczona tutaj *wnętrze* bytu (bytu jako takiego) jest *sui generis* sprzężeniem alternatywnych {SE}. Byt przecież nie z tego tytułu jest bytem rzeczywistym, że charakteryzuje się taką, bądź inną istotą (wewnętrznym uposażeniem), ale ponieważ mając konkretną, jednostkową istotę, on faktycznie (aktualnie) istnieje [Krapiec XI: 167. 170; XIII: 91-92; XXII: 100nn].

Należy w tym miejscu przywołać istotną uwagę, a mianowicie to, że aktualne istnienie jest zawsze współmierne do *tego*, co istnieje, a zatem jest zawsze proporcjonalne do każdej realizującej się *porcji* treści. W każdym bowiem ontycznym przypadku wyraża się tę intuicję, iż rzecz jest tym, czym jest, z racji aktualizacji dokonywanej przez akt istnienia – mimo tego, że samo istnienie – akt bytu, z istotą nie jest tożsamy. O ile w każdej rzeczy inny jest jej aspekt esencjalny (funkcjonalność {SP}), to tym samym inny jest jej porządek doskonalący, czyli egzystencjalny (funkcjonalność {SE}). Zaznacza więc tutaj swą doniosłość sam akt istnienia, który jako taki znajduje się u podstaw tak realizmu, jak i (względnej przynajmniej) określoności danych stanów rzeczy. Tak zatem, egzystencjalna *warstwa* rzeczy – istnienie, pomimo iż nie jest pochodną jej natury (treści) i faktycznie z nią się nie identyfikuje, to jednak – jako entytatywny akt owej natury – w żadnym wypadku nie może być niebrany pod uwagę. Akt istnienia wszak, jako akt absolutnie prymarny, jest zawsze aktem doskonalącym [Krapiec I: 142-143. 166-167; VII: 44nn. 91nn; XXII: 177nn].

Fundamentalne tutaj jest to, że akt bytu (istnienie) jest pierwszym i podstawowym faktorem świata i w tej swej funkcji nie potrzebuje jakichkolwiek kroków dowodowych, ale wyłącznie (i to już spontanicznej) afirmacji. Konstatacja faktu istnienia lokuje się więc u fundamentów możliwości aktów poznawczych w ogóle, gdyż afirmując istnienie bytu, podmiot poznający nie kreuje czegoś w rodzaju alternatywnego *projektu*, a zatem jakiegos *zastępnika* owego istnienia. Dlatego też, nie jest w ogóle możliwe zdefiniowanie afirmowanego właśnie (aktualnie) istnienia. To jest także powód – przypomnijmy tu ponownie – dla którego istnienie, będąc prostym aktem *rzeczy*, na mocy którego konkretna rzecz jest czymś faktycznym (aktualnym), żadną miarą nie podlega operacji konceptualizacji. Oznacza to, że nie jest ono nigdy znakiem i mimo tej niepojęciowości, czyli całkowitej bezznakowości, jest ono naturalnie poznawalne. Jego poznawcza aprobata zasadza się w gruncie rzeczy na nośności {SE}.

sam w sobie. Istnienie podmiotowe bytu jest więc czymś podstawowym w rzeczywistości”. Pointą tego rozumowania jest wniosek, że racją bytowego realizmu jest istnienie [Krapiec VII: 345].

Stąd też, językowe instrumentarium metafizyki w jej realizmie, akcentuje akt aktualnego istnienia, co się realizuje w polu bezorzecznikowego {SE} z tej racji – zaznaczymy raz jeszcze – że istnienia jako aktu bytu nie da się poddać konceptualizacji, a więc nie jest możliwe zakomunikowanie go pod osłoną znaku (pojęcia). Z tej przyczyny wreszcie, nie może się ono stać zdaniowym orzecznikiem, ponieważ ze swej natury nie przydaje jakiegś nowej, dodatkowej treści o podmiocie [Krąpiec II: 72-73. 75-76; VIII: 259nn. 320-321; XI: 108nn].

Była już o tym mowa w innych kontekstach analiz, niemniej warto raz jeszcze nadmienić, że istnienie jako akt bytu jest – w pewnym tego słowa znaczeniu – *niesamowystarczalny* w stosunku do jego aspektu esencjalnego. To oznacza, iż pomimo, że jest wobec niego konieczną racją – racją bytowości jako takiej (działanie {ZRB}), to jednak nie jest od niego w pełni niezależne. W takim ontycznym układzie istota, a zatem wszystko to, co determinuje architekturę rzeczy, w każdym takim bytowym wypadku wspólnie z istnieniem współkonstruuje byt, konstruuje się proporcjonalnie do aktu istnienia. Samo więc istnienie – akt bytu, jako *warstwa* go doskonaląca, zrozumiałe jest wyłącznie z jego treścią. Poza nią jest *nieczytelne*, czyli w istocie jest niepoznawalne. Byt jest faktem – jest czymś realnym wtedy i tylko wtedy, kiedy jako podmiot (substancja), istnieje proporcjonalnie w ontycznej łączności aktu istnienia i tego, co istnieje, a więc istoty. Tak więc, ontycznym faktem jest to, co na mocy aktu istnienia konstruuje się w treściowym uposażeniu. Znaczy to zatem, że sam jedynie fakt, że byt aktualnie istnieje, nie jest tym samym, czym w swej treści on *de facto* jest. A zatem, można skonstatować, że jego aspekty – egzystencjalny (domena {SE}) oraz esencjalny (domena {SP}), to jego dwie niejednorodne odsłony, które *składają się* na jego tożsamość, a także na jego bytową jedność. Z tego też tytułu należy powiedzieć, że bytem jest jakakolwiek treść realizująca się *pod* aktem (aktualnego) istnienia, a zatem – jak się wyraża M.A. Krąpiec – „ostateczny akt”, który powoduje realizm wszelkich *porcji* istot jest istnieniem [Krąpiec IV: 119-120; VIII: 276-277; XVIII: 39-40; XXII: 67nn. 80-81].

Dodajmy w tym miejscu od razu, że natura bytu jest ontycznie niepodzielna i w swej konkretności bytowo jednostkowa i jako taka jest zrelacjonowana z pojęciem (kategorią) *substancji*, co też oznacza, że natura jako w sobie (względnie przynajmniej) określona – substancjalna właśnie, jest możliwa do uchwycenia, a zatem jest ona definiowalna. Równocześnie natura rzeczy, jako właściwy przedmiot konkretnego poznania, czyli poznania o charakterze definicyjnym i z tej racji poznania wiedzotwórczego, jest w swojej architekturze czymś koniecznym dla ontycznej kompozycji samego bytu, ponieważ przesądza o jego naturalnej bytowości, a więc i (bytovej) tożsamości. Dlatego też, wypływa stąd konkluzja, że natura jest rzeczowo – na sposób analogiczny – tym samym, co tożsama w swej treści i istnieniu rzecz – substancja. Oczywiście, samo istnienie rzeczy jako takiej ze swej niejako natury nie jest *obiektem* definicyjnych rozstrzygnięć z uwagi na to, iż nie można go uchwycić za pomocą żadnych konceptualizacji. Jakikolwiek bowiem proces abstra-

howania nie odnosi się do aktu istnienia. Istnienie samo, istnienie jako akt bytu nie poddaje się *rejeestracji* na bazie pojęciowania [Krapiec VI: 55-56; XI: 72; XXI: 25].

Naturalnie, między samym aktem istnienia, czyli swoistym *rdzeniem* bytu, a jego istotą *rozgrywa się* ta fundamentalna relacja – relacja transcendentálna, która komunikuje to, iż wszelka treść – każda zawartość rzeczy, jest absolutnie koniecznie zrelacjonowana względem rzeczywistego, a więc aktualizującego ją faktycznie (aktu) istnienia. On jest ontycznym i wtórnie – epistemicznym gruntem w procesie formułowania proporcjonalnego (relacyjnego), funkcjonalnie jednego pojęcia bytu jako takiego. To zaś jest podstawą realizmu poznania, jak i – na tym planie – proporcjonalnej właśnie oraz spójnej (zbornej) ogólności właściwego – bo ściśle ontycznego) przedmiotu analiz metafizyki.

W tym miejscu, w obrębie właściwego mu realizmu, M.A. Krapiec zaznacza, aby tych uwag nie kojarzyć z *sui generis* „reizowaniem” istnienia jako istnienia oraz samej niesprowadzalności do siebie dwóch ontycznych porządków – egzystencjalnego (pole komunikacji {SE}) i esencjalnego (pole komunikacji {SP}). Co prawda, są to czynniki niesprowadzalne do siebie, lecz tym samym nie fundują one jakichś odrębnych stanów rzeczy. Znaczący to, że akt istnienia jako *element*, który byt doskonali, a przez to powoduje ostatecznie, iż on aktualnie istnieje, sam jako taki nie jest rzeczą. Ta ostatnia wtedy i tylko wtedy jest sobą – rzeczą właśnie, gdy jej (niepełna jeszcze, bo jedynie potencjalna) ontyczność *zbiega się* z aktem istnienia; wtedy dopiero jest pełnym, rzeczywistym bytem. Czysto potencjalne zatem *reizowanie* istnienia negowałoby architekturę samej kompozycji – złożoności bytu z istoty i proporcjonalnego wobec niej (aktu) istnienia [Krapiec I: 56nn; V: 298nn. 324; VII: 426-427; X: 26-27; XXII: 67nn].

Akt istnienia więc jest tym *czynnikiem*, który lokuje się u podłoża wszelkiego bytu i to na sposób konieczny i dzięki temu gwarantuje pojęciu bytu jako takiego jego realizm. Dlatego też wszelka sprzeczność jako absolutna negacja bytu (domena operatywności {ZN}), odnosi się do rzeczy wprost w aspekcie najbardziej prymarnym, bo egzystencjalnym. W porządku zaś esencjalnym dopiero wtórnie. Istnienie jest więc zawsze zapodmiotowane w *czymś*, ponieważ za każdym razem jest istnieniem jakiegoś konkretnego (treści). Dlatego też, jedynie negacja samego gruntu rzeczy – aktu istnienia, jest urzeczywistnieniem się sprzeczności tego, czego *de facto* jest istnieniem. Poznawczo nośne w tym wypadku jest to, że zarysowujące się na drodze stosowania separacji metafizycznej pojęcie bytu jako bytu komunikuje to, iż w rzeczywistości –

- [1] nie jest on w swej istocie ani *czymś* materialnym jako materialnym, ale też –
- [2] nie jest *czymś* tylko niematerialnym jako niematerialnym.

Takie bowiem rozumienie byłoby ujęciem jednoaspektowym, ponieważ wykluczałoby inne (alternatywne) stany rzeczy – oblicza bytowości jako takiej. Ta bo-

wiem nie jest ograniczona do jakiegoś jednego tylko *wymiaru* świata. Oznacza to konsekwentnie, że ani istnienie, ani istota, nie są *zarezerwowane* jedynie do bytów materialnych, czy też wyłącznie niematerialnych, gdyż rzeczywistość dostarcza niepoliczalnej ilości przykładów ontycznej realizacji tak jednych, jak i drugich [Krąpiec I: 60-61. 142-143; XI: 160-161].

Nawiązując do wcześniej przeprowadzonych analiz, zauważmy, iż problematyka realizmu (aktu) istnienia wiąże się również z opisem i rozumieniem bytu w kontekście tej jego pierwotnej architektury, jaką wyznacza konieczna obowiązywalność pierwszych zasad, oczywiście – na czele z {ZTB} oraz {ZN}. Ich bezpośrednimi, naturalnymi *sekwencjami* są zarówno {ZWS}, jak i dodatkowo – zasada podwójnego przeczenia. Te bowiem są zrelacjonowane, podobnie zresztą jak {ZTB} i {ZN}, w bezpośrednim odniesieniu do całego *zakresu* bytu jako takiego, ponieważ w jakikolwiek sposób realizuje się dana, konkretna bytowość, tam też wszystkie te zasady odnajdują swoją funkcjonalność. Zawsze są one poznawczym uchwyceniem –

[A] istoty proporcjonalnie ujętego bytu,
lub –

[B] fundamentalnych jego własności [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 17, a. 3; STh I, q. 58, a. 3; Krąpiec I: 142-143; II: 252-253].

Wracając tu jeszcze raz do zagadnienia operatywności metafizycznej separacji, będącej ważną składową konstruowania pojęcia bytu jako bytu, a więc pojęcia, zarówno proporcjonalnego, jak i z natury analogicznego, warto podkreślić to, że pozwala ona na poznawcze *zlokalizowanie* w jej zasięgu wszystkich aktualnie istniejących stanów rzeczy. Umacnia to tym samym ustalenie, że pojęcie to nie jest skorelowaniem bytu z jakimś tylko jednym, określonym rodzajem determinacji, a więc treści bytu jako takiego [Maryniarczyk 1999: 93-94].

Stanowi to także naturalną próbę odpowiedzi na pytanie, dzięki czemu, to znaczy dzięki jakim racjom rzeczywistość komunikująca się w jej ontycznej problematyczności i niejednorodności, odsłania się jako *czytelna* i na tym tle – racjonalnie poznawalna. Wynika z tego, że ontyczna i epistemiczna *lektura* rzeczywistości pozwala ją rozpoznać jako mnogą – pluralistyczną ontycznie strukturę, czyli kompleks odrębnych względem siebie składowych. Rzeczona tu ontyczna odrębność oraz jej naturalna konsekwencja, czyli wielość niesprowadzalnych do siebie bytów, bardziej jeszcze akcentuje samą pluralistyczną architekturę kosmosu, a ponadto – (w pełni) realistyczny projekt przedmiotu namysłu metafizyki. Kosmos, zaznaczmy to wyraźnie, jest ontyczną paletą rzeczy wyłącznie jednostkowych, które z uwagi na ich wewnętrzną specyfikę (bytową niepowtarzalność), realizują właściwe im typy bytowości odrębnych, a więc nieredukowalnych do wszelkich innych bytów [Krąpiec VII: 129nn].

Dla porządku wykładu dodajmy, że chodzi tutaj o pojęcie i rozumienie bytu *kompatybilne* względem całej jego wewnętrznej struktury. Stąd też, w układzie są-

dów tożsamościowych (pole obowiązywalności {ZTB}) zawiązanych na sposób egzystencjalny nie może być mowy o jakimś typie identyczności, czyli *nierozróżnialności* pomiędzy naturą bytu oraz istnieniem jako aktem istnienia. Wszak istota w pojęciu bytu jako bytu z konieczności nie jest istnieniem. Niemniej jednak – to też trzeba w tym kontekście przypomnieć – ma tutaj miejsce identyczność, ontyczna *zbieżność* w zakresie konstytuowania przez obydwa te aspekty bytowości (egzystencjalny – przestrzeń {SE} i esencjalny – przestrzeń {SP}) jednego, realnego pojęcia bytu, które z kolei ze swej natury konstytuuje się z tychże dwóch zakomunikowanych w podmiocie, jak i w orzeczeniu składowych (wspomniana wyżej *kompatybilność* pól {SE} i {SP}). To oznacza, iż byt ujmowany na sposób esencjalny utożsamia się – i to w pełnym tego słowa znaczeniu – z samym sobą w sensie źródłowym, bo egzystencjalnym. Pojawia się zatem tutaj całkowicie naturalny i intuicyjnie prosty wniosek, a mianowicie to, że jedność zarysowująca się w pojęciu bytu jest jednością relacji, a więc odpowiedniej proporcji pomiędzy wewnętrznymi faktorem, które stoją u podstaw konstytucji każdego realnego stanu rzeczy [Krąpiec I: 143nn].

Analogiczny wniosek wyprowadza również Z.J. Zdybicka, kiedy stwierdza, że w obszarze poznawczego eksponowania pierwszeństwa poznania istnienia względem natury bytu, należy zawsze – po pierwsze – zaznaczać transcendentalność aktu istnienia wobec wszelkich kwalifikacji natury esencjalnej, a także – po drugie – zwracać uwagę na fakt, że perspektywa poznania realizmu istnienia w sensie ścisłym nie wiedze przez odczytywane i rozumiane ontyczne treści. Dlatego też formułuje tutaj niezwykle doniosły poznawczo wniosek, że w związku z powyższymi uwagami, dobrze jest mieć świadomość równoczesnego zachodzenia tak *czytania* treści, jak i afirmacji istnienia [Zdybicka 1972: 108].

Tak zatem, gruntem realizmu metafizyki oraz jej analiz jest koncepcja bytu, która jest koncepcją realistyczną. Tak ujęty byt jest tym samym ujęciem najbardziej ogólnym na sposób analogiczny, a zatem sposób, który się odnosi do wszystkiego, co (i jak) istnieje, ale równocześnie stanowi poznawcze ujęcie każdej (w sensie – wszelkiej) konkretnej bytowości, zarówno w jej aktualnym istnieniu, jak i ontycznym, treściowym *wyposażeniu*. Bytem jest więc każda, to znaczy jakakolwiek zdeterminowana treść, która istnieje. Przy czym, przypomnijmy i w tym kontekście, (treściowa) zawartość bytu jest w tym wypadku gruntem zabiegów pojęciowania, a więc także procesu definiowania, gdy tymczasem istnienie czyni ową zawartość konkretną, rzeczywistą, będąc podstawą jej poznawczej *czytelności*.

Dodajmy tu, że w konstrukcji rzeczywistego pojęcia bytu następuje konieczna i naturalna *współgra* obydwu *poziomów* analizy bytu –

|A| aspektu esencjalnego

oraz –

|B| egzystencjalnego.

Postulowany tutaj realizm ujęcia i rozumienia bytu podpowiada tę konieczną intuicję, iż niepodobna w jego analizie nie brać pod uwagę aktu istnienia, ponieważ racjonalne rozumienie i fundamentalny sens owego pojęcia swoje źródło ma właśnie w istnieniu jako akcie (bytu). Ten ostatni stanowi uzasadnienie, tak realności, jak również jego aspektywnej poznawalności. Oczywiście, bez popadania w sprzeczność, nie jest tutaj możliwe zwracanie uwagi na samo tylko istnienie (jego akt), z tej racji, że nie jest możliwe jakiegokolwiek racjonalne ujęcie go poza zrelacjonowaniem go względem istoty, gdyż dopiero wraz z nią *składa się* na kompozycję jednego (w sobie – jako podmiocie) bytu.

Dotychczasowe analizy wskazują na to, że niesprzeczne pojęcie bytu tworzy zarówno –

[1] sieć {SE}, które ujmują i komunikują istnienie w ściśle określonej treści, jak też –

[2] adekwatna konceptualizacja, która suponuje poprzedzającą nośność {SE} – te wspólnie z nią przydają bezpośrednich *danych* dla operatywności separacji, która z kolei *rzeźbi* pojęcie bytu, będącego właściwym przedmiotem analiz metafizyki jako (w fundamentalnym znaczeniu) filozofii pierwszej [Krapiec I: 147nn; VII: 90-91; XIII: 241-242].

W sensie zatem podstawowym o bytowości bytu, tzn. o bycie jako aktualnie istniejącym nie przesądza posiadanie pewnej *dawki* treści, a ponadto konkretności, będącej owocem operatywności formy bytu (taki postulat wypływa z myśli Arystotelesa), lecz akt (fakt) istnienia. Rzecz więc jest *czymś* realnym, wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje na sposób podmiotowy, czyli istnieje sama w sobie; innymi słowy – istnieje w sensie substancjalnym. Podmiotowe zatem istnienie bytu stanowi najgłębiej (ontycznie) osadzony grunt rzeczywistości. Jest ono pierwszym i zarazem ostatecznym wyjaśnieniem tego, iż dana rzecz faktycznie istnieje, a więc ono właśnie jest uzasadnieniem ontycznego realizmu, pluralizmu i jego racjonalności [św. Tomasz z Akwinu, Pot. 7, 2; STh I, q. 14, a. 4; I, q. 65, a. 1; SCG II, 15-16; Krapiec VII: 344-345].

Wyłaniający się w tym obszarze analiz ontyczny pluralizm, osadzony jest w tym kontekście na fakcie nieredukowalności względem siebie niejednorodnych składowych rzeczy, szczególnie zaś dwóch najbardziej podstawowych czynników wszelkich stanów rzeczy, a mianowicie –

[A] *czynnika* istnienia
[B] i *czynnika* istoty.

Tak zatem, akt istnienia rzeczy, jak i jej istota są realnie – nie tylko na sposób myślny – w stosunku do siebie odrębne (nietożsame). Dzieje się tak, ponieważ – czysto potencjalnie – w sytuacji, w której istnienie byłoby tożsame z naturą rzeczy, wtedy ponieważ *wyeksplowowałyby się* w ramach jej istoty. Tymczasem, o ile ist-

nieją ze swej natury mnogie, a przy tym i odrębne byty, to tym samym akt ich aktualnego istnienia z konieczności nie jest tożsamy z ich treścią, co też sprawia, że istota oraz istnienie są różne i to różne realnie; analogicznie zresztą do tego, jak różnią się, jak są odrębne ontycznie rzeczy pomiędzy sobą [Krapiec VII: 314-315; XXII: 67nn].

Należy także tutaj zauważyć i wyakcentować to, że kompozycja bytu z tychże dwóch wspomnianych *elementów* jest najpowszechniejszą architekturą bytu (o ile *coś* – cokolwiek jest bytem). Aczkolwiek, trzeba też podkreślić, iż nie jest możliwa sytuacja, w której *numerycznie* ten sam akt istnienia, jak i ta sama treść bytu istniałyby w pewien sposób *równoległe*, czy też *podwójnie*, gdyż sam fakt tożsamości – istoty oraz *przyporządkowanego* względem niej aktu istnienia jest ontycznie *związany* tożsamością jej, konkretyzujących ją samą faktorów. Oznacza to konsekwentnie, iż treść bytu, jak i jego istnienie w każdym ontycznym przypadku *składają się* zawsze na konkretną rzecz, co prowadzi do wniosku, że już sama próba ich separacji byłaby negowaniem aktualizowania się (konstituowania się) danego (jakiegokolwiek) stanu rzeczy. Dlatego też ważne wydaje się tutaj poczynienie uwagi – jak wyżej – zabezpieczającej przed *sui generis* niebezpieczeństwem reizowania refleksowanych tutaj elementów bytu. Wspomniany fakt odrębności, czyli realnej nietożsamości czynników istoty oraz istnienia w strukturze tej samej rzeczy nie prowadzi do konkluzji, iż istota, bądź też istnienie teje rzeczy są faktycznie odrębnymi *rzeczami*. Oznacza natomiast tyle i tylko tyle, że w tym samym bycie, w jego ontycznej kompozycji, żadną miarą nie jest *czymś* tym samym konkretna natura i jednocześnie jego akt istnienia tę naturę faktycznie aktualizujący [Krapiec XXII: 176-177].

Zauważyć tutaj trzeba, że sam akt istnienia nie odnajduje swojego wyjaśnienia na mocy samego li tylko wewnętrznego układu rzeczy, a więc samej tylko jego treści. Jako bowiem faktor bytu doskonalący, czyli aktualizujący (urzeczywistniający) go u samych jego podstaw, a przy tym także wyjaśniający realizm każdego analogatu, absolutnie koniecznie jest zrelacjonowany do Boga, będącego Istnieniem Czystym. W tym i wyłącznie w tym wypadku istnienie jest *czynnikiem* wewnętrznym, a zatem – w pełnym tego słowa znaczeniu – *czynnikiem* konstytutywnym analogatu. Naturalnie, chodzi tutaj o analogat główny, a więc ten analogat, który jest uzasadnieniem całej ontycznej architektury świata i to w sposób ostatecznościowy, tzn. wyjaśniający rzeczywistość maksymalistycznie, jak zresztą jest to właściwe dla podejścia metafizyki realistycznej. Oczywiście, uwagi te mają istotne znaczenie, tak natury ontycznej, jak i epistemologicznej, ponieważ bez Boga – jak już to zaznaczono wcześniej – jako Bytu Koniecznego, czyli tego, którego naturą jest Jego Istnienie, cała ontyczna paleta świata – cały układ bytów niekoniecznych pozostawałby w sferze ontycznego i poznawczego absurdu; nie byłby wtedy czymś faktycznym [Krapiec II: 164-165; VII: 406-407. 415-416].

Dotychczasowe analizy w kontekście wyjaśniania struktury bytów w ich realizmie pozwalają na poczynienie kilku istotnych, dodatkowych ustaleń. Warto za-

uważyć najpierw, że samo ujęcie i rozumienie bytu wiele poznawczego światła odnajduje w dobrze w tradycji filozoficznej osadzonej kategorii *aktu* oraz *możliwości*. Okazuje się bowiem, że wszelka bytowość, a komunikuje to pierwszoplanowo nośność {SE}, stanowi jeden byt, czyli w istocie jeden (ontyczny) akt jako istniejący. Można więc powiedzieć, że jest ona zawsze aktem, bądź też (przynajmniej) aktem w możliwości. Obydwa czynniki bytu –

[A] esencjalny, czyli jego aspekt potencjalny, wyrażający możliwość ku czemuś, ku aktowi *X*,

jak również jego aspekt –

[B] egzystencjalny, czyli jego *wymiar* aktualny, urzeczywistniający *coś*, co dąży do aktualizacji, łącznie konstytuują jeden (ontycznie odrębny) byt.

Dlatego też, można tutaj mówić o pojęciu bytu ujmującym *kompatybilnie* jego istotę i jego istnienie. Jest to zatem pojęcie adekwatne w stosunku do całej palety bytów, to znaczy do bytów, które aktualnie istnieją – są urzeczywistnione (są w akcji), ale także do bytów (realnie) potencjalnych, które, jako byty *sui generis*, bo byty w możliwości, mogą przyjąć urzeczywistniający je akt istnienia. M.A. Krąpiec wyjaśnia przy tej okazji, że byt w jego aspekcie egzystencjalnym stanowi najbardziej prymarne „pojęcie”, jakim w ogóle dysponuje poznający świat podmiot; pojęcie samo przez się oczywiste (*przezroczyście*), bowiem komunikuje rzeczywistość, czyli wszystko to, co *de facto* istnieje. Rzecz jasna, nie oznacza to bynajmniej, aby ów sens bytu egzystencjalny pomijał treść, a więc pewną jednostkową jego istotę. Tak więc – jak mówi – „współłączność” aspektu istoty oraz istnienia znajduje się u samych fundamentów metafizycznego *czytania* i rozumienia świata [Krąpiec II: 112nn; VII: 109-110. 112-113].

Istnienie jako akt bytu – pójdźmy dalej w tych ustaleniach – nie stanowi przyczyny jakichkolwiek jego ograniczeń. Stąd też, będąc centralnym aktem, jak i podstawową doskonałością bytu, istnienie jako jego akt, a więc istnienie samo w sobie nie posiada jakichkolwiek ograniczeń, ponieważ *ze swej natury* w odniesieniu wobec wszelkich ontycznych komponentów jest aktem i ich aktualizacją. Wynika stąd konsekwentnie, że jeżeli to nie akt istnienia ogranicza rzeczy, to tym, co je ogranicza jest ich aspekt potencjalny, a więc istota. Można skonstatować, iż istnienie – właśnie w porządku istnienia (w aspekcie aktu istnienia) nie może być ograniczone samo przez się, gdyż w takiej sytuacji do *pojęcia* istnienia – a przypomnijmy, iż nie istnieje pojęcie istnienia; istnieją wyłącznie pojęcia istniejących treści – przynależałoby także wyraźne ograniczenie, a to oznaczałoby jego (potencjalną) niedoskonałość⁶⁵. Tak więc, owszem, można mówić o ograniczaniu, a zatem o pewnym typie limitacji, ale ta występuje jedynie na kanwie możliwości – możliwości w aspekcie istnienia,

⁶⁵ Twórca Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej zaznacza, że „racją niedoskonałości jest zawsze element możliwościowy, tak jak racją doskonałości jest element aktualny” [Krąpiec V: 314].

a to jest domeną istoty bytu oraz, konsekwentnie, nośności {SP} [Krapiec V: 314-315; VII: 239-240]⁶⁶.

Tak zatem, cała architektura treści bytu – jego istota – zyskuje swoją bytowość wyłącznie na mocy aktualnego istnienia i będąc elementem potencjalnym bytu, względem istnienia bytu, a więc faktora go doskonalącego jest całkowicie przyporządkowana. Jako akt bytu, istnienie jest poniekąd jego zasadą; jest czynnikiem doskonałościowym, ponieważ u samych podstaw przesądza o jakiegokolwiek jego doskonałości. Istota zaś, stanowiąc ten ontyczny czynnik, który jest podstawą tego, że konkretny byt jest *czymś* ściśle treściowo określonym, jest elementem rzeczywistym i – wtórnie – racjonalnym jedynie w bytowym przyporządkowaniu względem aktu istnienia, który jest jej (istoty) *sui generis* warunkiem i dopełnieniem. Oczywiście, mimo że istnienie jest naczelną racją bytu, nie oznacza to, iż w oderwaniu od jego treściowej zawartości jest autonomiczne; jest bowiem zawsze istnieniem *czegoś* – istnieniem jakiejś istoty. Poza nią byłoby ono *nieczytelne*, a zatem i niezrozumiałe, co prowadzi do naturalnie intuicyjnego wniosku, że obydwie wyartykułowane *składowe rzeczy* są wobec siebie zależne – są swoiście ontycznie komplementarne. Dzieje się tak, ponieważ – przypomnijmy powyżej już sformułowaną uwagę – występują w stosunku do siebie tak, jak ma się akt względem możliwości. Akt istnienia zatem z natury swej aktualizuje, urzeczywistnia, a więc jest dostateczną racją faktyczności istoty. Ta zaś jest czynnikiem poddającym się aktualizacji, czyli tym, co podlega (koniecznej) ontycznej determinacji. Oznacza to, że absolutnie prymarnym stanem rzeczy jest wyłącznie byt – kompozycja istoty i istnienia, co też prowadzi do wniosku, iż nie są nim ani –

- [1] jakaś porcja czystych tylko potencjalności treści,
ani –
- [2] coś w rodzaju *oderwanego* od niej istnienia [Krapiec VII: 345nn].

Należy stąd wyprowadzić kolejny wniosek, a mianowicie to, że istnienie bytu nie jest pochodną jego istoty, ale też nie jest przyczyną samego siebie. Oznacza to, iż skoro wewnętrzne racje nie są podstawą ostatecznego uzasadnienia realizmu jego istnienia, to z konieczności odwołuje się ono do adekwatnej przyczyny zewnętrznej. Tak więc, struktura bytów przygodnych, nie znajdując wyjaśnienia swego istnienia w sobie, odwołuje się do przyczyny zewnętrznej; takiej przyczyny, która akt istnienia posiada na mocy swojej własnej natury. Taką racją może być jedynie taki Byt, którego Istnienie jest absolutnie tożsame z Jego Istotą. Istnienie, które jest wewnętrzną naturą bytu, jest Istnieniem Jedynym w swoim rodzaju – jest ISTNIENIEM SAMOISTNYM; jest Istnieniem – jak się wyraża M.A. Krapiec – „try-

⁶⁶ „Jeśli zatem wszelka realna możliwość – wyjaśnia M.A. Krapiec – jest czasowo późniejsza, a przez to bytowo pochodna – w stosunku do aktu – to możliwość realna jest skutkiem działania jakiegoś aktu czystego; a jeśli jest skutkiem działania aktu czystego, to nie jest przyczyną ograniczenia aktu” [Krapiec VII: 240].

skającym *od wewnątrz* w poszczególnym bycie”; jest Istnieniem „z konieczności”, czyli „istnieniem nieuprzączynowanym” [Krapiec VII: 362-363. 443-444].

Wynika z tego, że poznawanie rzeczywistości, które rozgrywa się głównie na mocy operatywności {SE}, jest równocześnie artykulacją czegoś całkowicie prymarnego, bo jest zaakcentowaniem realizmu punktu wyjścia wszelkich analiz metafizyki. Dokonuje się to na kanwie wyodrębnienia jej przedmiotu właściwego, jakim jest każdy realny stan rzeczy. Oczywiście, ten ostatni jest afirmowany i odczytywany jako (realnie) istniejący wyłącznie z uwagi na jego istnienie. Sprawia to, że nośność {SE} poznanie – poznanie bezpośrednie (spontaniczne) kontaktuje poznający podmiot z układem rzeczy w ich istnieniu. Samo natomiast istnienie jako akt bytu – przypomnijmy – nie jest czymś w rodzaju *kopii*, która może być uznana jako znak naturalny stanu rzeczy.

Konsekwentnie to oznacza, że przedmiot metafizyki, dążąc do obiektywizacji aktów poznania, ujawnia się jako płaszczyzna epistemicznie *zneutralizowana*. Takie podejście zapewnia kontakt poznawczy bezpośredni, komunikowany w {SE}, które są niezbędnym gruntem wobec *rejestracji* faktów, czyli tego, co faktycznie istnieje. Oznacza to, że samo istnienie materialnego bytu jest zarówno – oczywiście w odmiennych perspektywach poznawczych – i materialne, i niematerialne. Nie będąc przecież istotą bytu, różni się ono od natury bytu, a zatem jest odmienne od materii jako takiej. Tak więc, istnienie żadną miarą nie jest materią, ale stanowi jej ostateczny akt. To jest podstawa jego niematerialności. A zatem, jako różne od materii, a ponadto nie zawierając w swym akcie czynnika materialnego, nie mieści w swej strukturze nic, co utrudniałoby poznawalność. Prowadzi to do wniosku, że istnienie w celu jego poznania – jako różne tak od istoty, jak i od materii – nie domaga się zabiegu jakiegokolwiek dematerializacji [Krapiec II: 90-91; IV: 201nn; VIII: 262nn].

Afirmacja zatem dowolnego faktu – ontycznego stanu rzeczy jest afirmacją danego, czy też danych, ściśle określonych stanów rzeczy, bądź też procesów lub zdarzeń. Podejście metafizyczne zmierza zatem do tego, aby wszystkie je uchwycić i wyjaśnić w horyzoncie właściwego dyskursu metafizyki, a więc zawsze w horyzoncie bytu w jego realizmie. Byt bowiem, a więc wszystko to, co posiada akt istnienia jest tożsame z tym, co –

|A| *ma* istnienie
oraz –

|B| odnosi się do istnienia, które proporcjonalnie jest *posiadane* przez to *coś* (proporcjonalną treść).

Wynika stąd, że wszystko *to, co jest* – jak przekonuje w swej metafizycznej analityczności M.A. Krapiec – jest i „łącznością”, i „zjednoczeniem” z –

|a| „*to, co*”
i –

|b| „*jest*” – domena |A| oraz |B|.

Wszystko, cokolwiek istnieje jest więc bytem, a zatem poza *nim* jako *czymś* aktualnie (realnie) istniejącym nie ma niczego. Oznacza to też, iż pojęcie bytu jako bytu (*czegoś*) istniejącego jest pojęciem najbardziej obiektywnym, powszechnym; jest pojęciem transcendentnym oraz – tym samym – pojęciem analogicznym. Pozwala to na wyartykułowanie pointy: analogiczny ze swej natury byt jest instrumentem od-poznania przyczyny wszelkiego bytu, czyli Boga, a jednocześnie jest najbardziej właściwym przedmiotem metafizyki [św. Tomasz z Akwinu, Verit., q. 1, a. 1; Krąpiec I: 69. 71; II: 567-568; VII: 195-196].

W poprzedniej porcji analiz przywołaliśmy wagę aktualno-potencjalnej konstytucji bytu. Teraz właściwe wydaje się poświęcenie uwagi odczytaniu i rozumieniu go w obszarze jego substancjalności. Substancja jest tym czynnikiem bytu, który w odróżnieniu od jego cech – przypadłości, odznacza się samodzielnym (wsobnym) istnieniem. Jest ona zatem podmiotem, któremu – jako podmiotowi właśnie – przysługuje wyróżniony typ istnienia – istnienia w sobie (*in se*). Jako taka, jest zatem gruntem i racją tożsamości rzeczy, a także jej (relatywnej) niezmienności. Można w związku z tym powiedzieć, że pojęcie *substancji* jest pojęciem w pełni uprzywilejowanym, ponieważ swoją nośnością wyjaśnia wszelkie układy bytów. Poza jej ontyczną operatywnością pozostawałyby one całkowicie niezrozumiałe. Cokolwiek bowiem istnieje jest – jak podkreśla to M.A. Krąpiec –

- |1| „samą substancją”;
- |2| „jej realizowaniem się”,
bądź też –
- |3| „niszczeniem i rozpadaniem”,
lub –
- |4| „jej właściwością taką, jak przypadłości”,
albo ostatecznie –
- |5| „jej negacją lub brakiem” [Krąpiec I: 63-64; XXII: 152. 155].

Trzeba tutaj podkreślić fakt, że dynamizm bytu, jego (naturalna) przemienność jest ontyczną rzeczywistością, przy czym ów dynamizm jest swoistym *emanatem* substancji. Oznacza to, że substancja jako bytowa racja tożsamości (epistemiczna funkcja {ZTB}) jest tym samym koniecznym podmiotem jakichkolwiek przeobrażeń bytu, a zatem i aktualizowania się jego konstytutywnych własności oraz podłożem wszystkich ujęć definicyjnych. Substancja bowiem komunikuje samą (względna przynajmniej) określoność bytu, gdyż poza ontyczną nośnością podstawy tożsamości, nie byłby możliwy realizm jego tożsamości, gdy tymczasem to właśnie sąd tożsamościowy {ZTB} – jako racjonalnie (bo niesprzecznie: {ZTB → ZN}) zreflektowana *warstwa rzeczy* – jest płaszczyzną uznania, iż akty poznania wiążą naturalnie poznający podmiot z faktycznym stanem rzeczy.

Dodaną wartością poznawczą sądu o charakterze tożsamościowym jest to, że definitywnie przekonuje on podmiot o tym, że poznanie jako takie komunikuje ko-

nieczną relacją do aktualnie istniejącego bytu stwierdzanego w sądzie o relatywnej tożsamości, tzn. przekonuje, iż jest ono racjonalne (epistemicznie sensowne). Tak zatem pierwotnie, czyli u podstaw wszelkich poznawczych aktów w ich (naturalnej) spontaniczności lokuje się rzeczywista substancja (byt), demonstrując przy tym (aspektywnie) pełne bogactwo swojego uposażenia, jak i wewnętrznego, ontycznego dynamizmu. Jest to grunt niezawodności oraz realizmu samego kryterium prawdziwości poznania [Krapiec XXII: 53nn. 111nn].

Dodajmy tutaj także, że substancja – analogicznie *wygląda* to i w architekturze pozostałych układów ontycznych złożań – nie komunikuje się bez związku z właściwymi jej akcydensami, co oczywiście nie oznacza, że jest z ich treściami identyczna. Jest przecież ich podmiotem, a zatem jest od nich realnie odmienna – jak dowolne podłoże (podmiot) X różni się w stosunku do jego własności ($|X \neq X^{w1}, X^{w2}, X^{w3} \dots X^{wn}|$), które są w nim zapodmiotowane, ale istotowo się od niego różnią. Ponadto, jak z tego wynika, substancja jest *granicą* ich zrelacjonowania teleologicznego. Oznacza to, iż byt w znaczeniu podstawowym, to byt-podmiot (substancja), którego najbardziej fundamentalnym *wyznacznikiem* jest zdolność istnienia samodzielnego (*in se*). Samodzielność więc jest absolutnie wyjściowym *modusem* substancjalnego bytowania.

Pozwala to na konstatację, że substancja jest – powtórzmy – racją tożsamości bytu. Jest ponadto zasadą jego (względnej) poznawalności. Naturalnie, *nosi* na sobie cały wachlarz przypadłości, ponieważ bez ich treści w istocie byłaby niekonkretna i niepoznawalna. Nie utożsamiając się z nimi, substancja jako byt, wyraża swoją podmiotowość na mocy właściwych jej akcydensów. Prowadzi to też do wniosku, iż z natury swej nie jest ona poznawczo dana bezpośrednio. Jest więc poznawalna niejako wtórnie, dzięki zapodmiotowaniu w niej jej przypadłości. Te, powtórzmy, same w sobie, poza nośnością podmiotu-substancji, faktycznie nie istnieją. Wynika z tego, że analizy metafizyki jako refleksji na kanwie bytu koncentrują się właściwie na substancji, z czego wypływa wniosek, że o wszelkich pozostałych aspektach bytu reflektuje w obszarze – ontycznej i epistemicznej – operatywności substancji.

Tak więc, byt jest zasadniczo rozumiany jako substancja z jej cechami, jak i relacjami. Takie pole problemowe pozwala na rozumienie istoty bytu, jak i ontycznej jedności całego *universum*.

Wszystko zatem, co istnieje jest –

- |A| bądź samą substancją;
- |B| bądź aktem jej realizacji;
- |C| jej ontyczną degradacją – rozkładem jej podmiotowości;
- |D| lub jej własnością (np. akcydensem);
- |E| albo ostatecznie jej ontyczną negacją [Krapiec I: 63-64. 65-66; VII: 260nn. 269nn; XI: 140; XXII: 154nn].

Wspomniany powyżej dynamizm ontycznej architektury świata na bazie jego substancjalności oznacza, że refleksje w tym polu wykluczają jakiekolwiek przejawy bytowego statyzmu. Sama bowiem substancja jest gruntem dynamizmu oraz przemienności [A... E], która jest stałą właściwością rzeczywistości. Substancja, jak z tego wynika, będąc podmiotem zmian, nieprzerwanie *promieniuje* nowymi odsłonami akcydensów, przez co jest właściwym przedmiotem aktów poznawczych, w odsłonie których komunikuje się w jej naturalnej racjonalności – jest zrozumiała. Owa epistemiczna *czytelność* jawi się więc jako byt, który realizuje swoją ontyczną budowę wraz z konkretną, jednostkową formą będącą –

[1] racją jego wewnętrznej tożsamości (operatywność {ZTB})

oraz –

[2] indywidualną (podmiotową właśnie), wewnętrzną racją jego racjonalności (operatywność {ZN}) [Krapiec XXII: 17].

Substancja jest zatem tym *faktorem*, który same przypadłości czyni ontyczną przestrzenią racjonalną (zrozumiałą). Substancja poniekąd je optymalizuje. Wtórność zatem istnienia wszelkich własności bytu, jak i ich ontyczna *modalność* w architekturze istnienia substancji, stanowi wypadkową pochodności (bytowości) przypadłości w stosunku do samego ich podmiotu, czyli bytu w jego substancjalności. Komunikuje to specjalny typ jedności bytowego układu tego wszystkiego co istnieje, ponieważ jeżeli substancja-podmiot jest *de facto* tym samym, co natura rzeczy, a więc konkretnie dany, a przy tym ontycznie konieczny spłot istotnych – gdyż konstytutywnych właściwości, to rzeczywiście ona właśnie przesądza o intencjonalnej konkretności (definicyjnej określoności) bytu, a zatem ostatecznie o tożsamości jego wewnętrznej architektury.

Wypływa w tym kontekście konstatacja, że o ile istnienie oraz działanie substancji odkrywa się jako ustalony *agregat* przypadłości, o tyle też byt-substancja odsłania się jako wewnętrznie, istotowo skomponowana z czynników, jakimi są aspekt bytu materialny, jak i formalny. Tak zatem, wszystko cokolwiek istnieje jako podmiot, a więc istnieje substancjalnie, jest kształtowane przez element doskonalący i – odpowiednio – doskonalony. Stąd też pochodzi wniosek, iż wszystko, co jest uzewnętrznieniem bytowej niepełności, czyli ontycznej niedoskonałości, znajduje swoją genezę w czynniku natury materialnej, który w pewien sposób *równoległe* względem formy jest składową wszystkiego, co istnieje. Dodajmy tutaj, iż materia jako racja ograniczania, a przez to i źródło jednostkowania form (substancjalnych), faktycznie może coś powodować jedynie w takim ontycznym (z natury swej niepełnym) zakresie, w jakim jest w dyspozycji *mierzenia* (ilościowania) materii. Kategoria *ilość* jest bowiem tą *miarą* materii, która warunkuje jej dyspozycyjność do działania. Dzięki owemu *ilościowaniu* materia jest w ogóle poznawalna [Krapiec XXII: 54-56. 155-156. 171-172].

Powyższy kontekst analiz pozwala na poczynienie refleksji, że szczególnie wyróżnionym sposobem bytowania substancjalnego jest substancja istniejąca sa-

modzielnie, a przy tym – co jest istotne – substancja natury rozumnej, czyli byt osobowy. Odsłania się ona jako podmiot-substancja jednostkowa (indywidualna) i konkretna, aczkolwiek jej pierwszą *kwalifikacją* jest aspekt jej rozumności. On właśnie akcentuje fakt, iż jest to najdoskonalsza postać bytu istniejąca i działająca jako podmiot świadomy siebie. Naturalnie, jednak i w tym wypadku tym, co sprawia, że osoba-podmiot jako autonomicznie istniejąca substancja natury rozumnej jest tym, czym jest, to znaczy takim a nie innym podmiotem-substancją, jest akt (substancjalnego) istnienia. Osoba zatem konstytuuje się na mocy danego jej rozumnej naturze konkretnego aktu istnienia. Wynika z tego, że każda istniejąca jednostkowo i konkretnie natura, realizująca się na kanwie właściwego jej istnienia, jest substancją – bytem samoistnym, zaś każda rozumna natura w swej konkretności jest substancją – osobą [Krąpiec VII: 274nn; XII: 32-33; XVIII: 128nn; XXII: 157nn].

Podmiotowe zatem „ja” komunikuje się nieustannie jako „beztreściowy spełniacz” i zarazem podmiot, który bytuje (właściwie – samobytuje), gdy tymczasem wszelkie akty są swoistymi „emanatami” owego „beztreściowego”, afirmowanego na sposób bezpośredni „ja”. Wynika z tego, iż fundamentalny osobowy stan rzeczy odnosi się do doświadczenia tegoż „ja” jako istniejącego realnie podmiotu, w stosunku do którego wszystko, co w jakikolwiek sposób odsłania się jako wielopłaszczyznowo „moje”, jest z podmiotowego „ja” poniekąd – jak mówi M.A. Krąpiec – „wypromieniowane”, czyli jest rzeczonym wyżej „emanatem”. Stąd też – powtórzmy – człowiek bezustannie doświadcza siebie samego jako istniejącego w sobie podmiotu względem wszystkiego tego, co ujawnia się jako „moje” –

- [1] „moje” natury intelektualnej;
- [2] „moje” natury psychicznej,
bądź
- [3] „moje” natury fizycznej (cielesnej).

Tak zatem, podmiotowe, substancjalne „ja” w jego różnorodnych aktach jest zawsze doświadczone jako „ja”, które jest immanentne, a tym samym „ja”, które akty odczytywane (doświadczone) jako „moje” transcenduje [Krąpiec X: 128nn; XVI: 239-240].

Wypływa stąd wniosek, że osoba jest – pod wieloma względami – podmiotem, czyli substancją wyróżnioną, a dzieje się tak z uwagi na to, iż jest to taki podmiot, który przez siebie samego jest permanentnie doświadczony jako *ten oto* – konkretny oraz nieprzerwanie ten sam w splocie wszystkich swoich – podmiotowych działań. Istotne przy tym jest to, że będąc ukonstytuowaną z faktora duchowego i materialnego (cielesnego), substancja natury osobowej wykonuje swoje funkcje za pomocą swoich władz, które uzewnętrzniają się każdorazowo jako określone oraz bezpośrednie racje wszelkich funkcji (poruszeń) o charakterze akcydentalnym. Natura tychże racji odsłania swoją nośność w trakcie konkretnych symptomów działa-

nia. Te zaś są zawsze determinowane przez istnienie i funkcjonowanie właściwego przedmiotu. Dodajmy, że afirmacja konkretnego bytu (domena {SE}) jest w zasadzie najbardziej wyrazistym osobowym doświadczeniem, które jest doświadczeniem przedrefleksyjnym i jako takie, jest wolne od błędów. Jest to poznanie bezpośrednie, a zatem poznanie, które jest podstawą realizmu egzystencji, a także samego poznania i wszelkich jego skutków [Krapiec XI: 112; XVI: 33].

Warto w tym kontekście poszerzyć te refleksje o istotną uwagę, iż pomimo rozlicznych, heteronomicznych aktów podmiotu-osoby – tutaj osoby ludzkiej – a więc aktów natury zmysłowej (biologicznej), ale także aktów psychicznych oraz duchowych, ów podmiot („ja”) jest dany, wewnętrznie doświadczany w aspekcie swoistej intuicji (osobowego) istnienia bardziej, niż w horyzoncie jakichkolwiek wewnętrznych treści. Dzieje się tak, ponieważ w odślonie każdego ludzkiego przeżycia – przeżycia świadomego, doświadczają się istnienia własnej, osobowej podmiotowości komunikującej się jako świadome siebie, *odrębne* „ja”. Ono jest źródłem realizowania się wszelkich operatywności i ono też doświadczają różnorodnych interakcji oddziałujących ze sfery pozapodmiotowej, pomimo tego, że incydentalnie tymi oddziaływaniami są także przejawy funkcjonowania własnego organizmu podmiotu [Krapiec XVII: 19-20].

Oznacza to konsekwentnie, że osoba – podmiot jej aktów, samego faktu (aktu) istnienia doświadczają intensywniej, niżli tego, jaka jest jej istota (natura). Wynika z tego, że podmiotowe „ja” jest naturalnie wsobne, czyli osobowo immanentne w stosunku do wszystkich tych aktów, które w obszarze jego egzystencji prezentują się jako wieloaspektowo „moje”. Substancjalne „ja” – powtórzmy – jest przecież podmiotem wszystkich tych aktów i to niezależnie od tego, czy są to – |1| akty natury intelektualno-poznawczej, bądź też – |2| akty zmysłowo-poznawcze. Tak zatem, osoba i cała paleta jej personalnych potencjalności, nie są w stanie *wyekspluować* tego *rdzenia*, jakim jest podmiot – „ja” („jaźń”). Ten bowiem permanentnie jest zdolny do tego, aby *wypromieniowywać* z siebie wciąż nowe sekwencje aktów, co odsłania i podkreśla podmiotowe (personalne) bogactwo bytu. Doświadczenie zatem jedności – jedności podmiotowej, pomimo heterogenicznych, a więc nieredukowalnych wobec siebie rodzajów osobowego działania – |A| sfera biologiczna, |B| sfera sensoryjna, |C| sfera duchowa – odnosi do tożsamości (ontycznej jedności) prądróżła niejednorodnych modeli działania, czyli jego wieloaspektowych odsłon wyłaniających się z owego osobowego „ja”.

Tak więc, reflektowanym tutaj źródłem aktywności jest dusza, czyli ten faktor, który się jawi i jako racja tożsamości bytu, i racja jego jedności (ontycznej niepodzielności). Prowadzi to do konstatacji, iż ów faktor psychiczny dotyczy całości bytu, to znaczy oddziałuje na całą jego architekturę, jak i na wszystkie jego składowe. W tym też sensie należy stwierdzić, że dusza jest (absolutnie jedną) formą organizującą materię ludzką, czyli ciało, z czego też wynika, iż dysponując niematerialnymi czynnościami, do jakich należą – |A| zdolność poznania intelektualnego,

|B| fakt świadomości oraz |C| fenomen samoświadomości, wszystkie je transcenduje [Krąpiec VI: 130nn; XVI: 28nn. 154; XX: 175nn; XXI: 86-87]⁶⁷.

Ustalenia powyższe prowadzą do wniosku, że osoba, będąc ontyczną kulminacją wszystkiego, cokolwiek istnieje – stanowi bowiem egzemplifikację rozumnej natury – u samych swych podmiotowych podstaw konstytuuje się na mocy realizmu bytu, czego niszą – jak w każdym ontycznym przypadku, tak i tutaj – jest akt-fakt istnienia. On wszak zasadniczo przesądza o doskonałości bytu; także bytu osobowego. Ponadto, osobowy podmiot odczytuje samego siebie w horyzoncie odpoznawania świata jako architektury konkretnie istniejącej. Oznacza to, iż poznanie rzeczywistych stanów rzeczy odbywa się w ściśle określonym bytowym układzie. Osoba zatem dysponuje tyloma treściami poznawczymi, ile – czy to w aspekcie intencjonalnym, czy też w porządku bytu realnym – asymiluje z *czytania* jej ontycznego otoczenia będącego strukturą realnych bytów, bądź ich jakichkolwiek przejawów. Prowadzi to do ważnej epistemicznej uwagi, a mianowicie tego, że poznanie wsobne, poznawcza analiza samej osoby realizuje się w kontekście pierwotnego ujęcia rzeczywistości. Poza nią, czy też w jakiś sposób *in abstracto* od jej zawartości, poznanie ludzkie musiałyby być czymś niekonkretnym, a więc niekomunikującym jakichś określonych stanów rzeczy.

Wynika z tego, że podmiot poznający, a więc podmiot *uwikłany* w rzeczywisty układ świata, nie może *de facto* nie afirmować siebie, swojej „jaźni” jako kogoś podmiotowo – |A| egzystującego oraz |B| poznającego. Naturalnym następstwem odwrócenia takiej optyki rozwiązania problemu byłaby afirmacja „jaźni” – osobowego „ja” jako czysto apriorycznego warunku poznania, przypominającego rozstrzygnięcia Autora *Krytyki czystego rozumu*. Konsekwentnie zatem, w sytuacji gdyby to właśnie „jaźń”-podmiot stał się w punkcie wyjścia pierwszoplanową odczytywaną rzeczywistością, a przez to i swoistym warunkiem jakiegokolwiek jej poznawania, wtedy w żadnym wypadku nie byłoby w ogóle możliwe poznawcze zdystansowanie się wobec *siatki* pojęciowej własnej – z natury subiektywnej – podmiotowości [Krąpiec XI: 57-58; XVI: 209-210].

Można w tej odsłonie czynionych tutaj analiz stwierdzić, że osoba jest rzeczywiście istniejącą „jaźnią”, realnym i konkretnym podmiotem, który jest z natury wolny oraz rozumny. Jest to ponadto podmiot wszelkich osobowych aktów odczytywanych i reflektowanych jako „moje”. Przy czym, owszem – powtórzmy raz jeszcze – są one zawsze podmiotowo „moje”, aczkolwiek w żadnym wypadku nie są one w stanie wyczerpać istoty tego, co podmiotowo stanowi „ja”. Tak więc, doświadczenie „ja”, czyli tożsamego (źródłowo jednego – indywidualnego) podmiotu wszelkich „moich” operatywności, komunikuje wszelkie aktywności specyficznie personalne,

⁶⁷ Dodajmy, że w świetle maksymalistycznych wyjaśnień metafizyki, do istnienia podmiotowego (samodzielnego) – w swej naturze niezłożonego, może powołać wyłącznie Bóg, czyli taki jedyny Byt, który sam w swej naturze rozumiany jest jako Akt Czysty. Jako taki, On sam odsłania się (istnieje i działa) jako Osoba [Krąpiec VI: 132nn. 145nn; XVI: 153-154].

a zatem czynności wyłaniające się z podmiotu będącego „*ja* natury rozumnej”. Pozwala to na konstatację, iż to w każdym wypadku właściwy konkretnej rozumnej naturze akt istnienia, jako faktor doskonalący bytu, konstytuuje i swoiście wyraża osobę jako osobę [Krapiec XVII: 21].

To właśnie finalnie stanowi fundament podmiotowej, osobowej transcendencji – tak w stosunku do otaczającej osobę natury, jak i w stosunku do zbioru różnych (odrębnych) osób, a więc wobec społeczeństwa. Powoduje to, że człowieka rozumianego jako byt-osoba niepodobna sprowadzać ani do niszy samej li tylko natury (przyrody), ani też (nawet) redukować do społeczeństwa. Dzieje się tak dlatego, iż właściwe z natury osobie własności, a więc –

[A] jedyna w swoim rodzaju zdolność poznania – zwłaszcza poznania intelektualnego,

ponadto –

[B] zdolność miłości

oraz –

[C] wolność woli,

jak i –

[D] podmiotowość w stosunku do prawa;

dalej –

[E] personalnie zorientowana godność

i –

[F] osobowa zupełność, są afirmacją i uzewnętrznieniem nieporównywalnej z niczym innym osobowej transcendencji.

To właśnie sprawia, że reflektowanie osoby jako podmiotu – |1| w sobie oraz – |2| dla siebie jest odsłoną bytu w postaci najdoskonalszej [Krapiec XI: 73-74. 113; XII: 109nn; XVI: 20. 49. 134nn; XVII: 19-21. 125. 143-144; XXII: 57-58. 158].

Dodajmy na koniec, że pełnym uzasadnieniem osobowego istnienia i działania człowieka (we wskazanym obszarze [A...F] oraz biorąc pod uwagę zakres |1| i |2|) jest niezaprzeczalny fakt wewnętrznej jego *budowy*, której faktorem doskonałościowym (doskonalącym) jest dusza, będąca substancjalną formą, która organizuje sobie materię – ciało do realizacji operatywności specyficznie osobowych. Jednakże samo istnienie, jak i funkcjonowanie ludzkiej duszy nie byłoby czymś racjonalnym (wytlumaczalnym) poza bezwzględną koniecznością odwołania się do stwórczej interwencji Boga. Wynika z tego, że człowiek – będąc ontyczną „syntezą” płaszczyzny światowej duchowej oraz materialnej – staje się wyróżnionym przedmiotem (z natury) kreacjonistycznego działania Osoby Boga [Krapiec XXI: 148; Tupikowski 2009: 388nn]. Oznacza to, że Bóg zapodmiotował w ludzkiej naturze swój Boski *obraz i podobieństwo*, poprzez bezpośrednie powołanie do istnienia duszy. Ta ostatnia – jako byt realnie istniejący *in se* (podmiotowo) – można reflektować i wyjaśniać w optyce metafizycznej funkcjonalności formy substancjalnej. Z tej

właśnie racji dusza, istniejąc samodzielnie – podmiotowo właśnie, *dzieli się* swoim istnieniem z materią, formowaną przez nią w celu bycia ciałem – ciałem człowieka. Oczywiście, prowadzi to i do takiego wniosku, iż wszelkie ludzkie działania z natury naznaczone są materialnością, a więc konsekwentnie bytową potencjalnością oraz (proporcjonalną) zależnością od ciała.

Naturalnie, z innej perspektywy, ontyczna struktura pewnych efektów ludzkiego działania – ze swej natury aktów duchowych – jawi się jako niematerialna. Przejawem tego ostatniego stanu rzeczy jest obszar życia intelektualno-poznawczego oraz wolitywnego (powyższy horyzont |A...F|), ponieważ ich ontyczna struktura jest niematerialna, pomimo tego, że w ich konkretnych operatywnościach od materialnej, czyli cielesnej płaszczyzny funkcjonowania człowieka jest aspektywnie zależna. Dodajmy, że taki personalny stan rzeczy jest możliwy i niesprzeczny w skorelowaniu z niematerialnymi w swej naturze i bytowym układzie aktami poznania intelektualnego, jak i miłości pokierowanej wolną wolą. Tak więc, skoro dusza ludzka w konsekwencji jej powołania do istnienia (bezpośrednio) przez stwórczy akt Boga, istnieje w samej sobie, czyli podmiotowo – we własnej i adekwatnej „jaźni” – to tym samym formuje sobie materię do funkcjonowania jako ciało ludzkie w zgodzie z „kodem genetycznym” [Krapiec VI: 144nn; XIV: 241. 243-244; XVIII: 18nn; XX, 18nn; XXI: 174nn. 182-183].

Rozdział IV

ARCHITEKTURA ŚWIATA W ODSŁONIE TRANSCENDENTALIÓW

Przechodząc do charakterystyki ontycznej *mapy* rzeczywistości po linii jej ujęć transcendentalnych, zauważmy najpierw, że wyjątkowość pojęć transcendentalnych polega na tym, iż są one rezultatem tej poznawczej operacji, jaką jest metafizyczna separacja⁶⁸. Wyjaśnijmy wstępnie, że rzeczone tutaj postępowanie w polu separacji jest poznawczym procesem dość złożonym i *de facto* właściwym jedynie poznaniu metafizycznemu. W pierwszym rzędzie ma tu miejsce fakt afirmacji samego li tylko aktu istnienia na mocy operatywności {SE}. Następnie zaś – w odsłonie negatywnych {SP} dokonuje się spostrzeżenie i potwierdzenie relatywnego (niekoniecznego z natury) powiązania konkretnych, jednostkowych treści bytów z proporcjonalnym do nich (*dostosowującym się* do nich) aktem istnienia. W takim dopiero tle realizuje się moment zapoczątkowania nośności nowego, naczelnego sądu – tożsamościowego sądu relatywnego (domena {ZTB}), w strukturze którego pojawia się epistemiczny komunikat, iż dana (dowolna – jakakolwiek) treść, jak i proporcjonalne wobec niej istnienie – jego akt – konstytuują rzecz w jej realnej ontyczności [Krapiec IV: 64-65; Krapiec 1999: 141-165; Maryniarczyk 1991-1992: 314-315].

Takie ich ujęcie pozwala na tę porządkującą konstatację, że są to w istocie pojęcia analogiczne. Nie są to zatem pojęcia o kształcie sądów. Komunikowana przez nie treść zapewniająca racjonalne – i wtórnie – uzasadnione (uniesprzeczniające) pojmowanie całej ontycznej architektury rzeczywistości, jest egzemplifikacją sądu naczelnego, czyli nośności zasady o relatywnej tożsamości bytu (prymarnie pole {ZTB}). Epistemiczna funkcjonalność tej zasady *operuje* na płaszczyźnie powszechnej – transcendentalnej właśnie [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 82, a. 1; I-II, q. 6, a. 6; CG I, q. 83-85]. Dotyczy bowiem wszelkich przejawów i aspektów jego bytowania, co sprawia, iż przekracza (transcenduje) wszelkie aktualne i możliwe ontyczne determinacje. Jakkolwiek osiągnięte w ramach *czytelności* transcendentaliów rezultaty poznania realnych bytów są w swej treści *ubogie*, niemniej jednak jego wartością dodaną i w zasadzie niczym niezastąpioną jest to, iż gwarantuje ono dogłębne rozumienie czegoś fundamentalnego, a mianowicie odpowiada na dwa pytania –

|1| czym?
oraz –

⁶⁸ Nie jest to zatem – dodajmy – proces abstrahowania, co występuje w zwykłym poznawczym zabiegu pojęciowania.

[2] dlaczego (na podstawie jakich racji) byt istnieje? [Maryniarczyk 1999: 97-98].

Prowadzi to do wniosku, że przywoływane tutaj relacje o charakterze transcendentnym składają się na samo jądro wewnętrznej architektury rzeczy (bytu), jak również całej jego bytowej substruktury w splocie jej przyporządkowań i relacji wobec innych bytów. Jak pokażą to poniższe analizy, absolutnie wyjściowe jest w tym obszarze wyartykułowanie i rozumienie pojęcia najbardziej prymarnego, a mianowicie – pojęcia bytu jako takiego. Z tej perspektywy, wszystkie inne transcendentalne pojęcia, a więc pojęcie rzeczy, jedności, odrębności, a następnie – pojęcia prawdy, dobra oraz piękna są jego ontycznymi partykularyzacjami. Są one porządkowane samym układem ontycznych stanów rzeczy; najpierw samego bytu istniejącego faktycznie. Można wręcz powiedzieć, że wyłącznie pojęcia transcendentalne, bądź innymi słowy – pojęcia analogiczne na kanwie wyjątkowości pojęć transcendentalnych, umożliwiają i gwarantują dotarcie i zrozumienie najbardziej pierwotnych racji ontycznej warstwy świata. W swej istocie – przypomnijmy – nie są one pojęciami z obszaru abstrakcji, lecz pojęciami analogicznymi, gdyż jedynie te stwierdzają i istotę i istnienie bytu równocześnie [Krapiec IV: 22-23. 61-62. 77-78; XIII: 91-92. 223-224. 227-228].

Warto też tutaj od razu dodać, że sam przebieg i kolejność artykułowania pojęć transcendentalnych nie jest czymś arbitralnym. Każde bowiem następne suponuje i domaga się i sformułowania, i zrozumienia transcendentalne je poprzedzającego, w sensie – własności bytu bardziej pierwotnej. Wspomniane – ontyczny i epistemiczny – *regres* sięga transcendentalne absolutnie wyjściowego, czyli pojęcia bytu jako bytu. Można zatem powiedzieć, że w całym procesie komponowania siatki pojęć transcendentalnych istotną sprawą jest operatywność sądów ($\{SE\}$ i odpowiednio – po nich następujących – $\{SP\}$) jako tych poznawczych aktów, w obrębie których ludzki intelekt *styka się* z rzeczą w (aspektywnie) pełnym, a przy tym samoświadomym jej poznaniu. Co istotne, w polu tego aktu rozum chwyta i określa proporcję pojęcia do bytu, stwierdzając, iż w istocie jest tak, jak (faktycznie) jest, bądź też tak nie jest. Oznacza to, że w treści każdego kolejnego transcendentalne *mieszczą się* treści pojęć bytowo i poznawczo bardziej pierwotnych.

Ponadto, należy wskazać na to, że ich operatywności nie można redukować do pozycji li tylko zwyczajnych orzeczników (sama tylko domena $\{SP\}$), ale nieustannie należy je łączyć z gruntem komunikowanym przez $\{SE\}$ jako główne *sygnały* faktyczności świata. Prowadzi to do wniosku, iż główną rolą pojęć transcendentalnych jest afirmowanie i komunikowanie ściśle przedmiotowych, a więc ontycznych (koniecznych) racji bycia bytem realnym. Okazuje się zatem, że w poznaniu metafizycznym na bazie właściwej im *przezroczystości*, warunkują one poniekąd wszelkie akty $|A|$ poznawcze wtórne, do których należą przede wszystkim – $|A_1|$ proces abstrahowania (domena pojęć), $|A_2|$ proces sądzenia oraz $|A_3|$ czynność rozumowania. Dlatego też, zarysowująca się tutaj *graniczność* transcendentalnych aspektów bytu odsyła do *graniczności* ludzkiego poznania w ogóle. Czysto potencjalnie jest ono

poznaniem nieograniczonym, jakkolwiek w realnych stanach rzeczy może się ono odnosić wyłącznie do bytu – *czegoś*, co istnieje [Krapiec IV: 60-61. 202-203; Maryniarczyk 1991-1992: 309].

Z powyższych, wstępnych analiz wynika, że transcendentalia są gruntem całej architektury racjonalnego porządku, jak również stanowią ostateczną rację i treść każdego typu poznania, ponieważ tym, co ludzki intelekt poznaje, zawsze jest byt, czyli coś (jakkolwiek) istniejącego. Można więc skonstatować, że i poznawcze ujęcia bytu, i ujęcia transcendentálních jego *właściwości* (z nim samym zamiennych) stanowią absolutnie pierwsze, jak i naczelné sądy o świecie. Tak rozumiane, są one rdzeniem i racją racjonalności, gdyż stanowią epistemiczne ujęcie inteligibilności (*czytelnej* racjonalności właśnie) tak samego bytu, jak również rzeczy oraz jedności, prawdy i dobra. W tym tle warto nadmienić, że poznawczą egzemplifikacją tego stanu rzeczy jest to, że wskazuje się na istnienie transcendentálních absolutnych (swoiście *pierwszych*) oraz transcendentálních relacyjnych (w pewnym sensie *pochodnych*). Stanowiąc *szkielet* racjonalności, transcendentalia są ontycznymi czynnikami istotnie z samym bytem zamiennymi. Są artykulacją kontekstu odkrycia i uzasadnienia odmiennych aspektów tej samej rzeczywistości. Jest ona tutaj komunikowana nośnością języka sądowego, a więc i same transcendentalia ujawniają się w polu bezwzględnej obowiązywalności pierwszych o niej sądów, czyli pierwszych zasad bytu i poznania, głównie – {ZTB}, {ZN}, ZWS} i {ZRD} [Krapiec VII: 103nn; XI: 147nn; XIV: 140. 143; XXI: 82-83. 204nn; XXIII: 263nn].

1. Afirmacja i treść transcendentálních odsłon bytu

Transcendentalne właściwości bytu w swojej analogicznej powszechności odnoszą się do całej ontycznej kompozycji świata, a zatem dotyczą wszystkiego co istnieje⁶⁹. Są zatem zrelacjonowane do rzeczy, ale także do osób, jak również wszelkich zdarzeń oraz zachodzących w rzeczywistości procesów i jakichkolwiek zmian. Naturalnie, za każdym razem w odmiennych aspektach, niemniej jednak transcendentalne właściwości bytu identyfikują się z każdą bytowością, która istnieje. Można więc zasadnie stwierdzić, iż są one swoistą egzemplifikacją realnego *algorytmu* bytowania, a zatem, jako rzeczywistości utożsamiające się z bytem w jego istnieniu i w jego treści, w swej wewnętrznej operatywności różnicują się między sobą w obszarze różnorodności (niejednorodnych z natury) aktów poznania, za pomocą których są one *odczytywane* i wyjaśniane.

Tak zatem – przypomnijmy to i w tym kontekście analiz – być bytem realnym, to być bytem jako (realnym) bytem, czyli konkretną, istniejącą treścią, co sprawia,

⁶⁹ Warto tutaj nadmienić, iż w przekonaniu Doktora Anielskiego całe filozoficzne poznanie zmierza ku temu, aby formułować zestaw prawd |1| koniecznych oraz |2| ogólnych (powszechnych) – zob. m.in.: [św. Tomasz z Akwinu, SCG I, q. 83-85; STh I, q. 82, a. 1; STh I, q. 85, a. 3].

że wszystko, co jest *jakąś* konkretną, rzeczywistą treścią – w sobie ściśle zdeterminowaną oraz istniejącą, jest bytem, jest *czymś* realnym. Oznacza to, iż byt jako byt to w zasadzie każdy konkret, o ile on istnieje. Pojmowana w ten sposób rzeczywistość odsłania się jeszcze bardziej wyraziście na płaszczyźnie różnych *dopełniających* ją transcendentalnych aspektów, które są własnościami tego samego bytu – są z nim samym zamienne [Krapiec XXI: 206-207; XXII: 20-21; 22-23].

Warto więc tutaj zauważyć, że w sytuacji analizy nośności transcendentaliów absolutnych, czyli tych, lokujących się w polu rozumienia samego bytu jako takiego, a zatem bytu jako rzeczy, a także bytu jako jedności oraz bytu jako odrębności, podkreśla się fakt ich koniecznego związku z bezwzględną obowiązywalnością sądów natury tożsamościowej (płaszczyzna {ZTB}) i to zarówno sądów tożsamościowych w ich ściślejszej operatywności, jak i sądów tożsamościowych negatywnych, czyli tych, wiążących dodatkowo ostrością {ZN}. Konsekwentnie, transcendentalia tzw. relacyjne, a więc byt jako prawda, byt jako dobro, jak również byt jako piękno, ujawniają się w analizach metafizycznych zawsze na planie proporcjonalności – relacji właśnie, jaka ma miejsce pomiędzy bytem (w sensie epistemicznym – przedmiotem poznania), a także bytem, który jest podmiotem-osobą (w sensie epistemicznym – podmiotem aktów poznania). Dodatkowo okazuje się, że dla rzeczonyj tutaj osoby, transcendentalia (relacyjne) są koniecznym i jednocześnie wewnętrznym gruntem fundamentalnej jej (personalnej) funkcjonalności. Dzieje się tak, ponieważ niezbywalnym kryterium i celem wszelkiego poznania jest prawda; kresem oraz kryterium miłości jest dobro, jak również dla ujęcia i konsolidacji ontycznego piękna, tym podłożem i kryterium jest swoista *inferencja* obydwu wcześniej wyartykułowanych, a więc zarówno poznania, jak i miłości.

W przypadku transcendentaliów relacyjnych zasygnalizowana odpowiedniość (relacyjność) ulega poniekąd *zdublowaniu*, ponieważ nakłada się tutaj na siebie –

[A] relacja bytu jako bytu względem osoby,
ale także ma tutaj miejsce relacja proporcjonalnie (analogicznie) *odwrócona* –

[B] bytu, jakim w tym wypadku jest osoba w stosunku do bytu jako (bytu) rzeczywiście istniejącego.

Relacyjność ta zyskuje nowe jeszcze ubogacające uszczegółowienie, kiedy reflektuje się różne – co do natury – osoby. W przypadku bowiem osoby ludzkiej, relacja ta, czyli zrelacjonowanie osoby względem bytu, jest w istocie relacją zależności osoby od bytu. Inaczej ta sprawa wygląda w sytuacji brania pod uwagę Osoby Boskiej, która – jak już sygnalizowano to wielokrotnie we wcześniejszych ustaleniach – jest koniecznym (na sposób kreacjonistyczny) źródłem istnienia oraz wszystkich doskonałości. W tym drugim wypadku – zresztą, absolutnie jedynym i niepowtarzalnym – rzeczona powyżej relacja – relacja zależności ujawnia się wyłącznie jednostronnie. Jest to relacja niezwrótta. W toku metafizycznych wyjaśnień osta-

tecznych zarysowuje się w tym miejscu ontyczna, całkowita *nierówność* (nieproporcjonalność) między architekturą bytów niekoniecznych – niemogących istnieć na mocy swojej własnej (przygodnej) natury, a Bogiem jako Bytem Koniecznym koniecznością swojej własnej – Boskiej Natury, zrozumiałej w samej sobie [Gilson 1987: 334nn; Krąpiec IV: 77-78; VII: 179; XIX: 137-138. 140; XXII: 21nn. 107nn].

W świetle powyższych uwag wstępnych, umożliwiających maksymalistyczną (ściśle metafizyczną) interpretację i rozumienie rzeczywistości w horyzoncie jej *aspektów* o charakterze transcendentálním, warto zaznaczyć, że poznawcze – wyjaśniające uchwycenie bytu jako takiego jest ujęciem go analogicznym. Odnosi się bowiem do każdego typu bytowania. Jednakże podstawą formułowania pierwszego pojęcia transcendentálnego, jakim jest pojęcie bytu jako bytu jest akt jego (realnego) istnienia, komunikowany każdorazowo epistemiczną nośnością {SE}. W jego *wnętrzu* mieści się pewna zdeterminowana treść, ale również właściwy jej czynnik aktualizujący – proporcjonalne wobec niej istnienie (jego akt). Naturalnie, prowadzi to i do tego wniosku, że ściśle określona treść w całej swej *rozciągłości* jest zrelacjonowana wobec konkretnego aktu istnienia, które ją urealnia, aktualizuje.

Analogiczny *mechanizm* zachodzi i w stronę odwrotną – konkretny bowiem akt istnienia, konstytuując daną, choćby względnie tylko zdeterminowaną zawartość, jest rzeczywistym bytem. Oznacza to konsekwentnie, iż nie da się – bez popadania w ontyczną sprzeczność (sytuacji przeczenia prymarnej obowiązywalności {ZN}) – odseparować treści X od istnienia Y i analogicznie przeciwnie – istnienia Y od determinowanej przez nie treści X. Akcentując ponownie wagę poznawczego zabiegu metafizycznej separacji w formułowaniu tego wyjściowego pojęcia, jakim jest byt jako byt, trzeba zauważyć, że podkreśla się tutaj nie fakt *sui generis* dzielenia, a wręcz przeciwnie – zrelacjonowanie, czyli *związanie* każdej dowolnej istoty ze współmiernym do niej aktem istnienia. W związku z tym, analizowane tu pojęcia transcendentálne, na czele z pojęciem bytu jako bytu, nie abstrahują od jakiegokolwiek ze swych – jak je nazywa M.A. Krąpiec – „podrzędników”, ale wszystkie je racjonalnie „implikują”. Można więc skonstatować, że to bazowe pojęcie, jakim jest pojęcie bytu jako takiego, w swej naturalnej – spontanicznie *czytelnej*, bo racjonalnej – komunikowalności kryje w sobie w pewien sposób wszelkie (aktualne i możliwe) ontyczne stany rzeczy [Krąpiec IV: 64-65; VII: 92-93]⁷⁰.

⁷⁰ Dodatkowo wyjaśnienia daje M.A. Krąpiec, gdy podkreśla to, że w realistycznej, jak ją nazywa – „racjonalnej metafizyce” podkreśla się „istotową stronę bytu”, ale zawsze w powiązaniu „z jej realnym istnieniem”. Następnie dodaje: „I chociaż egzystencjalna strona bytu w stosunku do esencjalnej jest ważniejsza, bo jest racją rzeczywistości i racją poznania, to jednak mając na uwadze racjonalność filozoficznego poznania jesteśmy zmuszeni przyznać operatywny prymat istotowej stronie bytu”. Ostatecznie zatem, „istnienie spełnia funkcję tzw. aktu, czyli czynnika decydującego o rzeczywistości, bytowości samego bytu. Bez istnienia – konkluduje – nie ma realnej treści; wszelkie zaś ewentualne treści są tylko *pomyślane*, wyabstrahowane z realnie istniejącej indywidualnej treści istotowej” [Krąpiec VII: 95].

Tak zatem, zarysowująca się tutaj ontyczna architektura pojęć transcendentalnych, ujawniających się na kanwie pojęcia bytu jako bytu, w całej swej pełni jest wobec niego wtórna, ponieważ w każdym wypadku zakłada ona operatywność transcendentale podstawowego, czyli bytu. Można więc stwierdzić, że pojęcie bytu jako bytu poniekąd streszcza w sobie pełną treść bytu, jak i inne jego transcendentalne *przejawy*. Są one zatem jego partykularyzacjami, a wspierając się na jego *zdwojonej* kompozycji – |A| esencjalnej oraz – |B| egzystencjalnej, odsłaniają jego ontyczne uposażenie. Warto dodać, iż pomimo, że pojęcie bytu (jako bytu) jest rezultatem przywołanej już w wcześniej operatywności {SP} negatywnych, czyli w istocie epistemicznego procesu separacji metafizycznej, tym niemniej u samych podstaw zostaje ono skodyfikowane w funkcji zasady prymarnej – {ZTB}. To zaś przekonuje, że czymś nieistotnym jest problem, czy sam podmiot sądu tego typu chwyta egzystencjalny (obszar {SE}), czy też esencjalny (obszar {SP}) *format* bytu, ponieważ w każdym wypadku ujawnia się ten sam byt ujęty współmiernie. Tak zatem, w polu każdego pojęcia transcendentalnego zawarty jest {SE}, ponieważ wszystkie pojęcia transcendentalne są – jak mówi M.A. Krąpiec – „alternatywnym sprzężeniem” {SE} oraz pojęć [Krąpiec IV: 144nn: VII: 100-101. 103].

W celu naświetlenia kolejnego etapu analiz w obszarze transcendentalnej architektury świata zauważmy raz jeszcze, iż wyjaśniające reflektowanie bytu ukierunkowuje refleksję na fakt jego koniecznego ustrukturyzowania z czynnika – |a| egzystencjalnego {SE} oraz – |b| esencjalnego {SP}. Niemniej, istotne przy tym jest to, że merytoryczną przesłanką poznania pozostaje aspekt bytu esencjalny. Ten bowiem – przypomnijmy – jest niezbywalnym gruntem konstytuowania się wszelkich {SP} o faktycznych stanach rzeczy, co sprawia, że pojęcie rzeczy (*res*), będąc transcendentalnym pojęciem pierwszym – uprzednie w stosunku do niego jest jedynie pojęcie bytu jako takiego – stanowi priorytetowy aspekt racjonalnej deskrypcji rzeczywistości. Fundamentem jego nośności jest artykulacja zasady (relatywnej) tożsamości bytu, co odpowiada operatywności {ZTB}. Okazuje się zatem, że rozpoznanie i wyrażenie zawartości bytu mieści się w granicach sądu o bycie (tutaj – bycie-rzeczy) o charakterze tożsamościowym. Sąd ten jest ontyczną i – wtórnie epistemiczną – koincydencją rzeczonych wyżej płaszczyzn układu bytu, bo i |a|, i |b|.

Należy więc skonstatować, iż ów sąd dostarcza absolutnie wyjściowej informacji, tej mianowicie, że *każdy byt jest tym, czym jest*, ponieważ wszystko cokolwiek istnieje, zawsze jest *czymś*, to znaczy każdorazowo jest pewną rzeczą, czyli treścią – zawartością, uposażeniem w jego ontycznej określoności [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 29, a. 2; I, q. 39, a. 3]. Rozumowanie takie przekonuje, że obydwie rzeczony dotąd pojęcia – pojęcie bytu jako bytu, jak również pojęcie bytu jako rzeczy w istocie są pojęciami, których charakterystyką jest fakt równych zakresów ich orzekania. Są bowiem – pomimo, iż w odmiennych aspektach – zrelacjonowane do tego samego przedmiotu. Wypływa stąd wniosek, że mianem bytu określa się dany konkretny, o ile ten realnie istnieje. Miano rzeczy zaś wtedy, kiedy jest on w swej treści kon-

kretną, ontyczną strukturą, to znaczy gdy jest on wewnętrznie zorganizowany, prezentując sobą jedną, niepodzielną, a zatem tożsamą w sobie treść (istotę). Dzięki temu staje się także przedmiotem poznawczych ujęć pojęciowych, jak i – wtórnie – definicyjnych. Dodajmy przy tym, że zawsze ontyczna treść w jej niepodzieleniu otrzymuje miano istoty – w sytuacji, gdy jest przedmiotem poznania na bazie pojęć i w rezultacie jest ona definiowalna, bądź też miano natury – w sytuacji, kiedy staje się motywem pewnego określonego działania. Naturalnie, analogiczna próba uchwycenia owych ontycznych *prawidłowości* jest nieodzowna w celu rozumienia, tak układu świata ontycznego, jak i jego porządku poznawczego [Krapiec IV: 66-67; VII: 107nn. 114-115; XXII: 109-110].

Kontekst odkrycia i uzasadnienia operatywności pojęcia bytu jako bytu oraz bytu jako rzeczy pozwala na poczynienie ustalenia, iż rzecz i byt, to znaczy byt jako taki, ale również bytowość w jej treściowej określoności (rzeczowości) są w istocie tożsame. Oczywiście, na płaszczyźnie epistemicznej zarysowuje się tutaj ważna charakterystyka, w świetle której bytem jest każdy (jakikolwiek) konkret, o ile on *de facto* istnieje, natomiast rzeczą jest każdy byt jako ściśle określona, wewnętrznie niepodzielona oraz uporządkowana struktura jego zawartości. Oznacza to, że –

[1] transcendentally pojmowaną rzeczą jest każdy przedmiot, na który *składa się* tożsama w sobie, niesprzeczna treść; –

[2] konkretna rzecz jest bytem, co też sprawia, iż jako faktycznie istniejący, stanowi zorganizowaną w sobie treść, która poznawczo jest dostępna w poznaniu analogicznym.

A zatem, biorąc pod uwagę {1| i |2} –

|3^a| bytem jest każda rzecz istniejąca realnie, ponieważ fundamentalny akcent koncentruje się w tym wypadku na samym fakcie (realnego) aktualizowania właśnie przez akt bytu istnienia samej bytowości rozumianej jako rzeczowości;

|3^b| w przypadku zaś rzeczy reflektuje się ten sam rzeczywisty byt, natomiast zwraca się uwagę na jego aspekt treściowy (esencjalny), czyli ten, który – *pod* aktem istnienia – sprawia jego określoność oraz uporządkowanie, a ponadto jego epistemiczną czytelność.

Można w tym miejscu skonstatować, że dyskurs metafizyki jest tym polem mądrościowego uniesprzeczniania świata, którego właściwym przedmiotem jest reflektywanie rzeczywistości z perspektywy jej *rzeczowości*. Ta jedynie wtedy jest realnym stanem rzeczy, gdy dana rzecz faktycznie istnieje, a przez to jest afirmowana u samych swych podstaw |3^a - b|, tj. w akcie istnienia, który sprawia, że jest-istnieje i – wtórnie – jest tym, czym jest [Krapiec VII: 23-24. 109nn].

Odkrycie transcendentally rzeczowości bytu pozwala na dalsze jego – najpierw ontyczne, a wtórnie epistemiczne – eksplikacje. Grunt, jakim jest analiza {ZN} odsła-

niającej byt jako taki w jego ontycznym (wewnętrznym) fakcie niepodzielenia na byt i (jakiś potencjalny) nie-byt, pozwala na dotarcie do kolejnej transcendentalnej specyfiki bytu, jaką jest ontyczna jedność. Relatywne niepodzielenie bytu-rzeczy, a więc bytowa jedność wspiera się na (powszechnej – transcendentalnej) obowiązującości {ZN}, analogicznie jak sama bytowość bytu-rzeczy bazuje na – z natury swej – relacyjnej {ZTB}, którą najdoskonalej komunikuje wyjściowy sąd o wszelkich realnych stanach rzeczy, a mianowicie {SE}. Pierwsza zatem płynąca stąd informacja jest taka, iż wszystko, cokolwiek istnieje, wszystko co *mieści* w sobie akt istnienia, tym samym (pod tym samym względem) *nie mieści* w sobie niczego, co byłoby niebytem. Tak więc, o ile coś jest bytem, to jednocześnie *nie posiada* w sobie nic, co na sposób realny byłoby w nim nie-bytem. Byt zatem nie jest w sobie *pęknięty* – rozdzielony na byt i jego zaprzeczenie. Prowadzi to do wniosku, że analogicznie jak wewnętrzny fakt niepodzielenia bytu na byt oraz nie-byt jest gruntem transcendentalnej jedności, tak też jej poznawczym komunikatem jest operatywność {ZN} [św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 11, a. 1; Krąpiec VII: 116nn; XII: 37-38; X: 96-97; XXII: 26-27].

Dokonująca się bazie sądów (głównie i pierwszoplanowo {SE}) afirmacja bytu, jest tym samym afirmacją – w odślonie {ZTB} oraz {ZN} – jego niepodzielenia. Nie- sie to także tę epistemiczną informację, że rzeczona tutaj jedność transcendentalna jakiegokolwiek bytowości komunikuje ją jako byt. Dzieje się tak, ponieważ – analogicznie – jak heterogeniczne są same byty, tak też niejednorodne są i jedności, które byt wyrażają. Niemniej warto tu podkreślić fakt, iż nie samo niepodzielenie bytu jako takie, czyli jego jedność konstytuuje go jako właśnie byt zamienny z transcendentalną jednością, lecz jego niepodzielność w aspekcie najbardziej podstawowym, jakim jest zawsze akt istnienia. Bytowość bowiem realizuje się na kanwie aktu istnienia, co jest podstawą tego, że każdy konkretny byt jest w sobie jeden z uwagi na to, iż jego akt doskonalący, jakim jest istnienie nie jest ze swej natury podzielony, co sprawia, że w jednym, konkretnym bycie realizuje się jeden tylko akt istnienia [św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 11, a. 1; Krąpiec VII: 126].

Podkreślając egzystencjalny aspekt bytu zaznaczmy raz jeszcze, że każdy istniejący byt swoim ontycznym niepodzieleniem realizuje transcendentalną jedność, a rozstrzygającą tego racją jest egzystencjalny *rdzeń* bytu. Stąd też warto w tym kontekście analiz dodać, że ostatecznie o fakcie jedności ontycznej bytu nie decyduje sam (negatywny) brak jego podzielenia, lecz jego rzeczowe, wewnętrzne ukonstytuowanie. Oznacza to, że transcendentale jedności nadaje rzeczy nowy jej aspekt, a mianowicie doskonałość ontycznej jedności. Jedność zatem transcendentalna to w istocie istniejący realnie byt jako byt-rzecz; rzecz w sobie niepodzielona na byt i (jakiś) potencjalny nie-byt. Owszem, dodajmy, że koniecznym faktorem jakiegokolwiek braku podziału w bycie – zwłaszcza na płaszczyźnie egzystencjalnej – jest również fakt jego niepodzielenia w jego odślonie formalnej. Byt niepodzielony, a więc byt transcendentalnie jeden, wtedy jedynie może faktycznie istnieć i realizować całe swoje ontyczne bogactwo, gdy jego –

|A| jedna zawartość (treść) jest konstytuowana przez –
 |B| jedną formę (ta ostatnia jest formą realną wyłącznie wówczas, kiedy działa *pod* nieodzowną *operatywnością* konkretnego aktu istnienia [Krapiec VII: 125nn; XXII: 25-26. 115-116. 117-118].

Powyższe analizy pokazują to, że kluczowy jest w tym kontekście aspekt egzystencjalny, ponieważ – jak się okazuje – sam fakt niepodzielenia bytu-rzeczy (obszar obowiązywalności {SE} i {SP}), a zatem i sama jego ontyczna tożsamość (obszar {ZTB}) nie funduje jeszcze określonego ontycznie stanu rzeczy. Wynika z tego wniosek, iż sam tylko fakt niesprzecznego istnienia *czegoś*, jak i fakt determinowania przez jedną bytową formę, która swoją funkcjonalnością wyznacza konkretną w istocie (treści) jedność, nie jest podstawą aktualnego realizmu bytu. Ten bowiem realny jest tylko i wyłącznie na mocy aktualnego istnienia, które realnie konstytuuje proporcjonalną strukturę treści bytu-rzeczy. Konstatacja, iż *poza* samym bytem nie realizuje się żadna inna realna treść jest {SE} negatywnym, czyli sądem zredukowanym do (negatywnej) komunikatywności terminu *nie*, czego abstrakcyjnym wyrazem jest kategoria – *nicość*, która *de facto* nie istnieje [Krapiec IV: 67-68; XXII: 25nn].

Zaznaczmy jeszcze raz, że w refleksji tej pojawia się aspekt wyjaśniania negatywny, w świetle którego o stanie rzeczy, jakim jest ontyczna jedność nie przesądza pewien (jakikolwiek) brak podziału bytu. Przekonujące, bo rzeczowe jest dopiero tłumaczenie pozytywne, bazujące na jedności aktu bytu, który poniekąd scala obydwa jego porządki: fundowany przez sieć {SE} porządek egzystencjalny, jak i lokujący się w odsłonie {SP} porządek esencjalny. Takie ustawienie sprawy powoduje to, iż *rzeczywista tożsamość* –

|A| bytu jako bytu
 oraz

|B| bytu jako transcendentalnej jedności

jest spontanicznie – jak mówi M.A. Krapiec – „oczywista”, to znaczy niejako naturalnie ujawnia się w strumieniu aktów poznawczych. Oznacza to także, iż pomimo, że akt jakiegokolwiek wyjaśniającej refleksji wydaje się tutaj konieczny, to jednak sam ten namysł okazuje się być czymś całkowicie wtórnym względem ontycznej budowy rzeczywistości. Dzieje się tak, ponieważ mówimy tu o realnej zamienności samego bytu z *transcendentale* jedno (bytem-jedno). Natomiast wszędzie, gdzie zachodzi realna bytowość, realizuje się też ontyczna (transcendentalna) jedność. Wynika z tego, że wszelkie orzekanie o danej rzeczy jako jedności istotowo (również co do zakresu orzekania) nie różni się od orzekania o samym bycie [Krapiec V: 320-321; XXII: 114-115].

Uniesprzeczniające metafizyczne wyjaśnienie realnych stanów rzeczy upoważnia do poczynienia kolejnych kroków reflektowania tego, co istnieje, to znaczy jest – i bytem, i rzeczą, i ontyczną jednością. Okazuje się bowiem, i to już w fazie całkowicie wstępnych analiz, iż każdy byt istnieje jako konkretne *coś*, co w swoim

ontycznym układzie jest wewnętrznie w swej treści określone, zawsze ze współmiernym względem swojej natury (treści) istnieniem. Każda zatem bytowa zawartość, bytując *autonomicznie* na mocy istotowo odrębnej formy, a więc stanowiąc urzeczywistnienie odrębnego aktu istnienia, jest – w naturalny sposób – odrębna od jakiegokolwiek innego bytu-rzeczy-jedności, co u samych podstaw wyjaśnień wyraża i gwarantuje operatywność {ZWS} ⁷¹. Niesie ona bowiem ten, absolutnie wyjściowy komunikat, że wszystko, co istnieje – wszystko, co jest bytem, będąc w sobie niepodzielone (a więc realizuje transcendentálną jedność), jest tym samym wyodrębnione; jest *inne* w stosunku do wszelkich innych bytowości, czyli *innych* ontycznych jedności. Prowadzi to do wniosku, że każdy byt jest *czymś*, co jest – formalnie i treściowo – w sobie ściśle określone, co znaczy, że istnieje i jednocześnie nie utożsamia się z inną bytową jednością. Analiza ta pozwala więc na konstatację, iż ontyczna odrębność jest rzeczywistą ontyczną *konsekwencją* samego *rdzenia* bytu, jakim jest akt istnienia [św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 31, a. 2; q. 36, a. 2; q. 39, a. 1; q. 40, a. 2 ad 3; q. 41, a. 4 ad 3] ⁷². To właśnie sprawia, że byt –

- |1| byt w sobie niepodzielony,
a równocześnie –
- |2| byt w sobie tożsamy
- |3| jest [3¹⁻²] bytem odrębnym transcendentálnie.

Rzeczona w tych badaniach odrębność przydaje metafizycznej interpretacji świata informację, że ze swej natury jest on strukturą pluralistyczną, a ponadto jest architekturą inteligibilną, tzn. – jak już była o tym mowa wcześniej – architekturą *czytelną* dla aktów poznającego go podmiotu [Krapiec XXII: 122nn].

Jak widać, bytowa transcendentálna odrębność komunikuje się zasadniczo w nośności sądu o ontycznych różnicach, to znaczy w sądzie, który afirmuje i wyraża pluralizm wszystkich ontycznych stanów rzeczy. Dlatego też, kontekst odkrycia i uzasadnienia transcendentálnej odrębności opiera się na podkreślaniu samej jawiącej się tutaj konsekwentnie alternatywności wszystkich „sprzężonych” sądów, które w naturalny sposób ogniskują się w pojęciu podstawowym, czyli na mocy pojęcia bytu jako bytu. Oznacza to, że byt, będąc ontyczną jednością, jest tym samym odrębny od innych bytów. Do już wyartykułowanego pojęcia jedności przydaje w ten sposób nową ontyczną deskrypcję, jaką jest uwypuklenie nowej relacji

⁷¹ Zauważmy, za M.A. Krapcem, że „transcendentálną odrębność poznaje się wyraźniej, gdy akcentujemy alternatywność sprzężonych sądów wchodzących w skład tzw. pojęcia bytu. Akcentujemy więc ujawnione w sprzężeniu alternatywnym podmioty i orzeczniki sądu jako właśnie alternatywne, jako orzekające o konkretnych bytach dystrybutywnie. Nowy akt poznania ujawnia się tu w postaci refleksji nad *bytem-rzecz-jednym*, uwyrażniającym alternatywność połączeń poznawanych treści” [Krapiec XXII: 122].

⁷² Nadmienmy tylko, że we wskazanych wszystkich tych miejscach Doktor Anielski przywołuje kwestię odrębności w odniesieniu do problemu odrębności Boskich Osób w Tajemnicy Trójcy Świętej.

– relacji odrębności, a więc bytowego, realnego wyodrębnienia w stosunku do bytów drugich, co też wyklucza ewentualne roszczenia wszelkich wizji rzeczywistości o charakterze monistycznym. Odrębność transcendentálna – pokazuje to obowiązki {ZWS} – jest zatem *sui generis* określeniem *graniczności* pojmowania i wyjaśniania bytu jako takiego, czyli w istocie stanowi zakreślenie owej *granicy* dla bytu-jedności [Krapiec IV: 67-68; VII: 128nn; XXII: 28-29].

Analizy te pokazują, iż w uwyrażnianiu kolejnych transcendentálnów zachodzi swoista prawidłowość – prawidłowość zasadzająca się na mocy obowiązki analogii, ujawniającej się zarówno w porządku bytowania {AO}, jak i w polu operacji poznawczych {AE}. Jeśli bowiem jawiąca się tutaj transcendentálna jedność stanowi byt w sobie niepodzielony i jeżeli fakt tego niepodzielenia dokonuje się na kanwie aktu istnienia, który *ex definitione* jest podstawą wyodrębnienia rzeczywistej bytowości od (potencjalnego) niebytu, to tym samym byt, który jest transcendentálną jednością, jest jednocześnie transcendentálną odrębnością. Odrębność właśnie jako ontyczna *miara* bytu dodaje do jedności nowe jeszcze zrelacjonowanie, jakim jest (wyraźne) oddzielenie od innych bytowości. Wszystko więc, co jest faktycznym stanem rzeczy, to znaczy jest bytem-rzeczą-jednym, jest również oddzielone od każdego innego bytu, który niejako ze swej natury realizuje się w nośności odrębnego (*własnego* jakby) aktu istnienia. Uwaga ta pokazuje, że nie chodzi tutaj o samo tylko oddzielenie bytu od jego zaprzeczenia, lecz także o wyartykułowanie ontycznej odrębności jednego bytu od innych, które *de facto* są w stosunku do siebie, zawsze uchwyconym aspektywnie – innym (*nie tym oto*) bytem. Wynika z tego konsekwentnie, iż pomiędzy bytem oraz nie-bytem, czyli –

[A] bytem ujętym w sensie absolutnym, tzn. w poznawczym akcie zanegowania istnienia,

jak również –

[B] *nie tym oto* bytem, tzn. nie-bytem względem innego bytu –

nie znajduje się „nic pośredniego”, czyli nie istnieje coś takiego, co stanowiłoby *wypośrodkowanie* między bytem i nie-bytem. Prowadzi to do wniosku, iż ujęta racjonalnie odrębność transcendentálna, a przy tym zakomunikowana w poznaniu sądowym odsłania się w postaci {ZWS}. Naturalnie, ta ostanía bazuje na operatywności {ZTB} oraz {ZN} [Krapiec XXII: 28-29. 120nn].

Pakiet analiz w obrębie wyjaśniania transcendentálnów bytowych (absolutnych) jest dobrym gruntem pozwalającym zaprezentować teraz odmienny klucz interpretacji rzeczywistości, tym razem idąc po linii przedstawienia odniesień bytu-rzeczy-jedności-odrębności w stosunku do zarysowujących się w aktach podmiotu jego osobowych władz, jakimi są intelekt i wola. Ta perspektywa staje się bowiem płaszczyzną uwyrażniania kolejnej porcji transcendentálnów – tzw. transcendentálnów relacyjnych (prawdy, dobra oraz piękna).

I tak, w pierwszej odsłonie refleksji w tym obszarze trzeba przywołać transcendentale prawdy, które – obok transcendentalnego rozumienia dobra i piękna – jest pierwszoplanowym pośród wspomnianych transcendentaliów relacyjnych, czyli tych, które – w różnych perspektywach – są przyporządkowane do którejś z władz osoby, a więc do intelektu lub woli, bądź też w sytuacji *sui generis* ich syntezy, jaką stanowi piękno, równocześnie – do intelektu i do woli. Warto od razu zaznaczyć, że oryginalność transcendentalnej prawdy zasadza się na jej rozumieniu w dwóch płaszczyznach, to znaczy można mówić o –

- [1] prawdzie w sensie epistemicznym, bądź logicznym,
ale także o –
- [2] prawdzie w sensie ściśle metafizycznym, bo ontycznym.

Naturalnie, za każdym razem jest to reflektowanie odmiennych porządków tej samej – analogicznej ($\{AO\}^{\wedge}\{AE\}$) – rzeczywistości. Podkreślmy w tym kontekście od razu, że w toku analiz metafizycznych fundamentem jest rozumienie prawdy w jej odsłonie ontycznej, ponieważ to jej wyjaśnianie jest podstawowe także dla ujęcia i rozumienia natury prawdy w jej porządku epistemicznym (logicznym), zwłaszcza w horyzoncie jej eksplikacji w świetle korespondencyjnej jej definicji. Można wręcz stwierdzić, że pojmowanie prawdy w jej aspekcie logicznym (definicyjnym) jest w pewnym sensie wtórne wobec prawdziwości w aspekcie ontycznym. Dzieje się tak, gdyż w jej sensie epistemicznym prawda lokuje się w polu adekwatności aktów poznawczych z samym bytem jako obszarem ich weryfikacji [św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 16, a. 2-3; Verit. 1, 3 ad 3].

Tymczasem prawda w jej sensie ontycznym, stanowiąc grunt racjonalności świata, prawda reflektowana od strony formalnej jest wyrazem samej bytowości, co jednak zachodzi pod warunkiem jej absolutnie koniecznego przyporządkowania wobec intelektu – intelektu osoby ludzkiej lub ostatecznie – Osoby Boga. Wynika z tego, że prawda w jej aspekcie ontycznym komunikuje bytowość rzeczy bezpośrednio, natomiast wtórnie również jej przyporządkowanie do intelektu osoby, o ile tylko prymarnie konstytuuje się też sama bytowość bytu. Dlatego też, ujęcia –

- [A] *być bytem*
oraz –
- [B] *komunikować prawdę w jej sensie ontycznym,*
to w istocie ta sama rzeczywistość [Krąpiec VII: 142-143].

Przypomnijmy, iż w tradycyjnym sformułowaniu ustalenie to przybiera postać tej fundamentalnej informacji, że prawda i byt to rzeczywistości zamienne (*ens et verum convertuntur*). Oznacza to, że prawda ontyczna wyraża i potwierdza bytowość wprost, to znaczy informuje o koniecznym zrelacjonowaniu do władzy poznawczej, czyli do intelektu. Dodatkowo w tym kontekście analiz zarysowuje się swego rodzaju spotęgowanie (potwierdzenie powyższej sytuacji $\{|A| \text{ i } |B|\}$), gdyż chodzi tu o –

- |a| byt jako byt
a także –
|b| byt co do treści zamienny z prawdą,
a więc byt komunikujący jej ontyczność.

Oczywiście, trzeba tutaj zasygnalizować i to, iż prawda ujmowana jako (relacyjne) transcendentale ostatecznie respektuje i zakłada konieczne zrelacjonowanie wobec Boga, co tym samym jest nieodzownym gruntem inteligibilności każdego bytu przygodnego, a więc całkowicie zależnego od Jego Intelaktu. Tak zatem tym, co znajduje się u podstaw bytu (bytu – rzeczy – jedności – odrębności) jako prawdy jest z konieczności relacją transcendentalną, a więc relacją, jaka *promieniuje* na całą ontyczność bytu, odsłaniając przez to absolutną pochodność (kreacjonistycznie rozumianą zależność⁷³) inteligibilnego – na wskroś racjonalnego i *czytelnego* – bytu od Boga, który na mocy swoich idei – idei zmateriałizowanych w każdym jednostkowym bycie, jest ich przyczyną wzorcą (*formalną*). Można więc, za M.A. Krąpcem, skonstatować, że wszelka bytowość w jej naturalności, jak również inteligibilności jest w pewnym sensie *uosobieniem* egzemplarycznego działania samego Boga. W porządku ściśle bytowym to oznacza, że ontyczna prawda stanowiąc transcendentalną właściwość wszystkiego, co istnieje, jest odzwierciedleniem inteligibilności oraz racjonalności całego świata rzeczy i osób [Krąpiec XXII: 33nn. 127-128; Maryniarczyk 1999: 123-124].

Pogłębiona optyka refleksji ontycznej prawdy |OP| pozwala na zwrócenie uwagi na trojaki |OP₁₋₃| jej rozumienie –

|OP₁| należy o niej mówić w aspekcie wyjściowym – fundamentalnym, gdzie się podkreśla samą bytowość bytu, a zatem w tym wypadku nie reflektuje się jej zrelacjonowania do intelektu;

|OP₂| można akcentować jej aspekt czysto formalny, który – owszem – komunikuje bytowość, ale zawsze w ścisłym powiązaniu z jej koniecznym przyporządkowaniem względem intelektu, od którego *de facto* jest funkcjonalnie zależna;

|OP₃| należy zaznaczyć aspekt prawdy kauzalny, w świetle którego zarysowuje się ontyczność bytu w jego czysto myślnym skorelowaniu z intelektem poznającego podmiotu (osoby).

Powyższe dopiero tło analiz |OP₁₋₃| wydaje się właściwym gruntem zwrócenia uwagi także na prawdę w jej aspekcie epistemicznym. Ta bowiem – jak już wcześniej zwrócono na to uwagę – jest *sui generis* rezultatem bytowości bytu, a to z kolei oznacza, iż intelekt (intelekt ludzki) cechuje się zdolnością (prawdziwościowego)

⁷³ Będzie o tym mowa później, ale już teraz – za M.A. Krąpcem – zaznaczmy, że: „Koncepcja stworzenia jest rozumiana zasadniczo negatywnie jako niemożliwość zaistnienia i trwania świata przez siebie” [Krąpiec XXIII: 408]

poznania bytu w odsłonięciu sądów: prymarnie – {SE} i wtórnie – {SP}. Oznacza to, że to właśnie on jest przyczyną (źródłem) prawdy logicznej [Krapiec XXII: 34; św. Tomasz z Akwinu, SCG I, 59].

Następnym transcendentale relacyjnym jest transcendentale dobra i analogicznie, jak w wypadku transcendentalnej prawdy, jest ono odczytywane i dorozumiewane w przestrzeni zrelacjonowania do osoby, ale tym razem do tej jej władzy, jaką jest wola. Od razu zaznaczmy, że chodzi tutaj głównie o byt-dobro w optyce finalistycznej. Podkreślmy też, że tradycyjnie mówi się w tym obszarze o różnych porządkach refleksji nad dobrem, gdzie rozróżnia się:

|A| dobro godziwe,

|B| przyjemne

oraz

|C| użyteczne,

jednakże cała ta specyfikacja posiada wydźwięk jedynie analogiczny.

Osnową tych analogicznych rozróżnień jest *de facto* sam przedmiot rozumiany jako cel pożądanego i jednocześnie jako jego rezultat, ale także i w tym drugim wypadku wyłącznie z uwagi na ten przedmiot. Oczywiście, jako takie, dobro jest ujmowane w różnorodny sposób z uwagi na to, jaki jest typ utożsamiania go z bytem. Dlatego też należy podkreślić, że tyle i tylko tyle istnieje rzeczywistego dobra, ile faktycznie (realnie) jest bytu, co także prowadzi do wniosku, iż jaki – co do swego statusu – jest byt, takie jest też i ontyczne dobro. Tak zatem, do najgłębszej natury dobra przynależy to, że w sposób naturalny pociąga ono ku sobie, co świadczy o istnieniu *sui generis* naturalnej, ontycznej miłości. Owa inklinacja w obszarze dobra jest więc w istocie rzeczywistą miłością naturalnie *przyciągającym* dobra [św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 5, a. 1-3; I, q. 6, a. 2; Krapiec VII: 156nn; XXI: 33-34].

Dobro zatem, jako właściwy przedmiot ludzkiego pożądanego jest konsekwencją zharmonizowania pożądanego – ruchu naturalnej miłości z istotą pożądanego przedmiotu-dobra. Wracając do powyższej specyfikacji rodzajów dóbr zauważmy, że jeśli dobro jawi się jako możliwe do nasycenia się nim z tego tytułu, że osoba ludzka jest z natury swym bytem przygodnym, z czego wynika, iż sama z siebie nie jest pełnią (kressem) dobra, dlatego też w zależności od rodzaju powiązania jej osobowego pożądanego z samym dobrem zwraca się uwagę na trzy obszary odkrywania i realizacji dobra, jakim są przywołane już wyżej – |A| dobro godziwe, |B| dobro przyjemne, jak i |C| dobro użyteczne. Głębsza analiza pokazuje, iż zasygnalizowane tutaj horyzonty odsłaniania się dobra są ostatecznie partykularyzacjami (transcendentalnego) dobra, czyli samego bytu. W ten sposób interpretowane dobro jest wyrazem tego fundamentalnego ustalenia, że wszelkie elementy świata są w istocie bądź –

|1| *pochodne od,*

bądź –

[2] *istniejące dla*,

co też oznacza, iż cała architektura rzeczywistości przepelniona jest tą strukturą związków, które scalają sam byt i to transcendentalne, jakim jest dobro-byt [Krapiec XXII: 38nn; XXIII: 287nn; Maryniarczyk 1990: 128-129].

Analogicznie jak w przypadku eksplikacji transcendentalnej prawdy, tak i w wyjaśnianiu dobra, istotne jest zwrócenie uwagi na dobro ontyczne, a więc dobro rozumiane jako (ściśle ontyczny) aspekt bytu. Ta jego perspektywa pozwala je widzieć jako transcendentalną oraz konieczną relację, jaka zachodzi między bytem przygodnym, a ostatecznie pożądaniem (kreacjonistycznym istnieniem-działaniem) Boga. Sama bowiem natura bytu odsłania naturalność i nieodzowność tego typu powiązania. Z tej też racji, akcentuje się fakt zamienności wszelkiej bytowości z dobrem, wszak ontyczne dobro w sensie ścisłym jest samą bytowością. Sprawia to, że dobro w jego aspekcie ontycznym jest reflektowane z tej wyjściowej perspektywy, jaką jest sam byt i to zarówno na płaszczyźnie formalnej, jak i przyczynowej. Tak pojmowane dobro stanowi ściśle określoną bytowość, wyrażając tym samym właściwy jej stan doskonałościowy, którego podstawą jest dokonująca się tutaj aktualizacja bytu poprzez proporcjonalny do jego treści akt istnienia. W ujęciu formalnym więc ontycznie reflektowane dobro stanowi samą konkretną, określoną precyzyjnie bytowość – naturalnie zawsze w jej faktycznym istnieniu. W interpretacji natomiast kauzalnej jest ono (znowu) samym bytem, pod tym wszakże warunkiem, iż jest on naturalnie *chciany*, aby rzeczywiście istniał.

Wynika z tego, że dobro transcendentalne, dobro ontyczne, jest dobrem uchwyconym i uniesprzecznianym w aspekcie konstytutywnym, a jest nim sam byt. Dobro zatem i byt są w istocie tym samym i dlatego też jako adekwatny przedmiot intelektualnego poznania przyjmuje on miano *bytu*. Ten właśnie, faktycznie istniejący byt (jako byt) wzbudza naturalną inklinację, ponieważ poznając świat, sam człowiek rozpoznaje to, że jego naturalną inklinacją jest dobro-byt, tym bardziej, że sam w swej ontycznej kondycji jest i doświadcza siebie samego jako byt niekonieczny i w pewnych aspektach – ontycznym, epistemicznym i aksjologicznym – ograniczony (niepełny). Oczywiście, dzieje się to zawsze w kontekście zachodzenia koniecznej, transcendentalnej relacji pomiędzy nim a wolą osoby:

[1] osoby Boskiej – doskonałej i koniecznej,

bądź –

[2] osoby ludzkiej – niedoskonałej i przygodnej [Krapiec VII: 157-158; XVIII: 31-32; XXII: 132-133].

Dodajmy raz jeszcze, że płaszczyzna racjonalnego odczytania i wyjaśniania dobra jako transcendentalnej charakterystyki pluralizmu rzeczywistości, w interpretacji ostatecznej odnosi do swego rodzaju *nasycenia* całej jej przygodnej architektury

fundamentalną relacją transcendentálną wobec woli Boga⁷⁴. Ten profil analizy świata wspomaga rozumienie ontycznego dobra w jego rozumieniu ściśle formalnym. Prymarność tej relacji jest gruntem naturalnej predyspozycji każdego bytu – bytu jako dobra, którą jest przyczynowanie chcenia siebie (danego bytu) przez cały (ujęty i rozumiany analogicznie) ontyczny horyzont bytów – bytów-dóbr innych, bytów-rzeczy transcendentálnie odrębnych. Oznacza to, że dobro, będąc najbardziej naturalnym przedmiotem działania, jak i dobro uchwycone w poznaniu jako jego (działania) właściwe źródło i motyw, zaznacza swą obecność w polu wszelkich jego typów.

Dopiero zatem tak rozumiane dobro jest dobrem w sensie ontycznym – jest dobrem transcendentálnym. Ponadto, biorąc pod uwagę fakt, że w ogóle nie istnieją takie byty, które są w pełni *stacyjne*, tzn. takie, które nie wykonują żadnych działań – wszystko bowiem, co istnieje (jest bytem), jednocześnie działa proporcjonalnie do swojego bytowania (istnienia i natury) – należy podkreślić to, iż tradycyjnie brzmiąca zasada celowości (wszystko, cokolwiek istnieje i działa, istnieje oraz działa dla osiągnięcia konkretnego celu) jest wyartykułowaniem obowiązywalności i treści dobra transcendentálnego [Krąpiec XVIII: 41nn; XXII: 38-39. 134-135].

Zachodzi tutaj swoiste *zdwojenie* tej refleksji, bowiem transcendentálne dobro w naturalny suponuje istnienie i operatywność transcendentálnej (ontycznej) prawdy. Jest tak, gdyż warunkiem koniecznym wyłonienia się dobra jako właściwego celu-kresu oraz racji działania, jest fakt inteligibilności wszelkich stanów rzeczy – osobowych (rozumnych), ale i tych pozbawionych poznania. Tak zatem, kontekst odkrycia, jak również uzasadnienia bytu jako dobra jest następstwem odczytania i refleksowania bytu jako prawdy. Okazuje się wszak, że ono jest jej (ontyczną) i logiczną konsekwencją. Ma więc tutaj miejsce specyficzna korelacja w obszarze samego bytu oraz połączonych aktów rozumu i woli – jeśli byty, czyli dane w poznaniu fakty są dorzeczne (realne i racjonalne), to tym samym są one z konieczności pochodne i to nie jedynie od intelektu, ale na mocy związania z jego funkcjonalnością, są także pochodne od działania woli [Krąpiec IV: 68-69; XVIII: 49-50. 214].

Analizy te pokazują, że zachodzi naturalna korelacja między ontyczną prawdą i dobrem, ale warto odnotować i to, że wyczerpujące oraz rzeczowe pojmowanie dobra ontycznego, a więc dobra zamiennego z bytem jako bytem suponuje również ontyczną nośność i rozumienie całej palety transcendentálników *pierwszych* (absolutnych). I tak, w pierwszym rzędzie samego (transcendentálnego) pojęcia bytu, a następnie bytu-rzeczy, bytu-jedności oraz bytu-odrębności. Oczywiście, na płaszczyźnie epistemicznej zasadnicze znaczenie ma w tym wypadku odczytanie i zrozumienie bytu w jego (naturalnej) racjonalności, czyli właściwej mu inteligibilności.

⁷⁴ „Cały byt – podkreśla w swoich analizach M.A. Krąpiec – jest inteligibilny, a szczególne piętno inteligibilności jawi się w fackie działania natury, której inteligibilność jest pochodna od Absolutu. On to naturę i działanie uporządkował, czyli przyporządkował dobru, które w działaniu jest celem” [Krąpiec XXII: 136].

Uwaga ta ma bardzo poważne konsekwencje, ponieważ w sytuacji, gdyby rzeczywistość cała i jej składowe nie były naturalnie inteligibilne, wtedy dobro jako dobro nie byłoby w stanie komunikować się jako adekwatny motyw i racjonalny (bo dobry) kres działań. W takiej sytuacji dobro nie byłoby w ogóle *czytelne*, ale i wtórnie – rozumiałe z tej racji, że działanie bytu zawsze odsłania się jako ściśle zdeterminowane, tak w polu treści, jak i w różnych jego fazach. To właśnie demonstrowuje absolutnie prymarną współzależność, a mianowicie to, że każdorazowo pierwsza faza, jak również każda kolejna, jest racjonalna, a przez to i poznawalna w horyzoncie wizji kresu całego tego działania.

Wypływa stąd wniosek, iż cel działania determinuje i porządkuje wszystkie następujące po sobie szczeble owego działania oraz samą pierwszą inklinację ku działaniu. Dlatego też, można tu mówić o przyporządkowaniu i to koniecznym przyporządkowaniu, tak etapów, jak i pełnego toku działania. Oznacza to, że cała bytowość jest inteligibilna, zaś jedyne w swoim rodzaju „piętno inteligibilności” zaznacza swoją obecność w sekwencjach sprawstwa (działania) natury, której inteligibilność jest koniecznie pochodna od Boga. On bowiem i samą tę naturę, jak i jej działanie racjonalnie uporządkował, a więc zrelacjonował ku dobru, które w realnym działaniu jest zawsze celem. Pozwala to na konstatację, że cała architektura świata jest poniekąd *osnuta* dobrem [Krapiec XXII: 42-43. 135-136].

W podjętych tutaj analizach zajmujemy się transcendentalnością (ontycznością) dobra, aczkolwiek dla pełniejszego obrazu dodajmy, iż jakby w ich tle zarysowuje swoją (negatywną) postać zło. Mówiąc zatem jedynie ogólnie należy stwierdzić, że zło w swej osnowie nie stanowi jakiegokolwiek ontycznej – pozytywnej – natury. Tak zatem, jego istnienie wyjaśniać można tylko i wyłącznie naturą podmiotu, w którym – zawsze jako brak, brak dobra – zaznacza swoją obecność. Zło więc nie posiada swojej adekwatnej przyczyny sprawczej, co też oznacza, iż nie mieści w swojej negatywnej *naturze* żadnego celu. W tym kontekście ponownie zasadne wydaje się wyartykułowanie węzłowych czynników bytu, a zatem tych jego składowych, które na mocy swojego w nim zapodmiotowania sprawiają, że w swej integralności jest on tym, czym rzeczywiście jest. Należy więc tutaj przywołać elementy istotowe bytu, czyli te, które wprost składają się na jego istotę – ta jest tym, bez czego bytowość w ogóle nie byłaby możliwa. Na dalszym planie ukazują się także jego czynniki integrujące, a zatem i doskonalące, a więc te, które przesądzają o tym, że każda dowolna całość jest integralną całością, jak również realizuje określony pakiet doskonalących ją własności.

Płaszczyzna przywołanych tu ustaleń przekonuje, że jakkolwiek bytowość nie może być pozbawiona jej elementów istotowych, ponieważ bez nich wszelki byt poniekąd *ex definitione* przestaje być rzeczywistym bytem. Zdarza się jednak, że mają miejsce braki innych czynników. Tłumacząc ten stan rzeczy, można powiedzieć, że dzieje się tak jedynie z tej racji, że dana w aktach poznania rzeczywistość odsłania się zawsze jako złożona i to na rozmaitych płaszczyznach. Wszelki brak zatem

ujawnia się wyłącznie tam, gdzie zachodzi jakakolwiek wielorakość składowych elementów, czego skutkiem jest – może być brak jakiegoś dowolnego czynnika przynależnego konkretnemu bytowi. Stąd też wniosek, iż zło – zło samo z siebie *de facto* nie istnieje, to znaczy nie jest ono jakąś (pozytywną) odsłoną rzeczy, czyli jego naturą pozytywną (realną). Naturalnie, zło jest pozadyskusyjnym faktem, ale okazuje się, że – w toku uzasadnień metafizyki – ta jego *obecność* jest jedynie *realizmem* braku jednego, bądź wielu, pozbawionych pozytywnej natury, elementów, które w pewnej ontycznej konstelacji nie konstytuują nic istotnego, to znaczy fundującego coś, co jest, czy może być ujęte jako prawdziwy byt, czyli rzeczywiste ontyczne dobro [Krapiec VII: 163-164. 167-168].

Perspektywa uwypuklonych dotychczas transcendentaliów relacyjnych – prawdy oraz dobra pozwala na poczynienie głębszej jeszcze analizy w obrębie swoistego *przecięcia* refleksji na ich kanwie. Otóż, można mówić o swego rodzaju intensyfikacji poznawczej operatywności intelektu i pożądawczej nośności woli, czego efektem jest to – jedyne w swoim rodzaju – transcendentale, jakim jest piękno. Jest ono faktycznie specjalnym transcendentale, jako że odzwierciedla w swym ontycznym wnętrzu taką charakterystykę bytu, która może być ujęta, zrozumiana i wyjaśniona wyłącznie w horyzoncie afirmacji i reflektowania transcendentalnej prawdy oraz dobra równocześnie, jakby w jednym spójnym akcie. Można więc już teraz zwięźle stwierdzić, że ontyczne piękno jest *sui generis* inferencją rzeczonych dotąd transcendentaliów, zwłaszcza w ich relacyjności, czego wyrazem jest transcendentalna prawda, jak i dobro. Realizuje się w tym kontekście bowiem całkowicie naturalne, intencjonalne powiązanie między –

[A] harmonijnym współdziałaniem intelektu i jego operacji poznawczych z racjonalną inklinacją woli nastawioną na dobro
oraz –

[B] ontyczną płaszczyzną pluralizmu rozmaitych stanów rzeczy.

Tak zatem, chodzi tutaj o współzależność i współoddziaływanie intelektu i aktów woli, jak i odnośnego bytu-rzeczy, co jest podstawą zaistnienia rezonansu o charakterze pożądawczym. Prowadzi to do wniosku, że poznanie intelektualne, jak również biegnące gdzieś równolegle wobec niego działanie rozumnej inklinacji są poniekąd *dźwigniami* osobowych aktów psychiki, które fundują pełny, intencjonalny odbiór realnych stanów rzeczy. Oznacza to, iż duchowy kontakt z rzeczą odsłania się jako „scałościowany”, bowiem jawiąca się tutaj psychiczna reakcja jest intelektualno-wolitywnym refleksem względem wszystkiego, co istnieje *ad extra* (ruch *ku*), jak i wobec tego, co dzięki działaniu aktów poznania (ruch *do*) jest wyrazem afirmacji osobowego wnętrza (wspomniana wyżej sytuacja {[A] oraz [B]} [Krapiec VII: 169nn].

Przywołane, za M.A. Krapcem, „scałościowanie”, prowadzi do wniosku, że recepcja rzeczywistości jest metafizycznie kompleksowa, w znaczeniu – obydwa wyartykułowane ruchy (reakcje) poznającego podmiotu, czyli –

[1] sam poznawczy *styk* komunikujący się w danej intelektualno-poznawczej formie,

jak i –

[2] przedwstępne już pożądanie (inklinacja – upodobanie), pozostają względem siebie racjonalnie proporcjonalne (współmierne).

Pozwala to na spostrzeżenie, iż płaszczyzna piękna w sensie ontycznym jest mocno osadzonym odzwierciedleniem więzi, jaka zachodzi pomiędzy:

|A| bytem jako bytem,

|B| bytem jako rzeczą,

|C| bytem jako jednością,

|D| bytem jako odrębnością,

a ponadto –

|E| bytem-prawdą

|F| i bytem-dobrem, a podmiotem (osobą).

Innymi słowy, chodzi tutaj o więź między samym bytem [A... F], a aktami osobowymi, jakimi są poznanie i inklinacja-miłość. Wszystkie one są swoiście uprzedmiotowione w układzie rzeczywistych bytów, w związku z czym trzeba tutaj wyakcentować to, że akt osobowej (poznawczej) inklinacji ku bytowi, będącemu *normalnym* przedmiotem poznania o charakterze „pięknościowym”, jest zawsze jeden. Kontemplacja bowiem bytu, a zatem wszystkiego, co rzeczywiście istnieje i jest transmitowane w układzie {SE}, jest *sui generis* formą możliwości, która jest aktualizowana na mocy przeżyć osobowych odsłaniających się w owej inklinacji (upodobaniu – ontycznej miłości) względem rzeczy ujawniającej się w wizji poznawczej.

Można więc stąd wyprowadzić konkluzję, iż właśnie to stanowi ujęcie piękna ontycznego. Oczywiście, pod warunkiem, że jest ono refleksem realnego bytu, który jest odpoznany w jego naturalnej, inteligibilnej treści. Dokonuje się to na kanwie faktu, że istniejąc w swej inteligibilności, powoduje on upodobanie, czyli ruch *ku* ontycznej miłości. Sytuacja taka ujawnia osobową relację wobec niego; relację, która niesie zarówno odczytywanie prawdy bytu (inteligibilności), jak i jego dobra (amabilności). Ustalenie to jest wyrazem afirmacji faktu, że zachodzi tu *nakładający się* podwójny *ruch* podmiotu wobec rzeczywistości. Działanie to (*ruch*) odsłania jeden *wynik*, którego treścią jest prawda oraz dobro ujęte w jednym akcie, a jest nim właśnie ontyczne piękno. Jeśli zatem byt-rzecz komunikuje sobą jednocześnie prawdę i dobro, to tym samym *nosi na sobie* także *następną* transcendentálną właściwość, a więc piękno. To ostatnie jawi się jako prawda-dobro, a więc stanowi odpoznany i kontemplowany „blask” – blask, który jest podstawą wszelkiej pięknościowej inklinacji [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 5, a. 4; I, q. 39, a. 8; Krąpiec IV: 68-69; XV: 155-156. 158-159; XXII: 47nn. 140nn].

Powyższe analizy pozwalają na wyprowadzenie wniosku, iż rzeczona integralna reakcja intelektu oraz woli, a zatem sprzężenie o charakterze poznawczo-pożądczym jest tym, co realistyczna tradycja metafizyki określa mianem przeżycia pięknościowego. Naturalnie, powtórzmy ponownie, że to nie oznacza, aby operatywność intelektu i woli stanowiła coś jednego. Chodzi bowiem jedynie o podkreślenie swoistej harmonijności w osobowej recepcji rzeczywistości, ponieważ sama tylko prawda nie wyraża ontycznej pełni *pod kątem* (transcendentalnego) piękna, ale również sam porządek bytu amabilny w abstrakcji od prawdy-bytu. Dlatego też konieczne jest w tym wypadku swego rodzaju *współbrzmienie*, czyli w pełni naturalne zintegrowanie obydwu tych aspektów. Brane jakby osobno, porządek inteligibilności oraz amabilności świata, okazują się być partykularyzacjami tych relacji, jakie się zarysowują w obszarze współoddziaływania osoby – podmiotu i bytu – przedmiotu. Wszystko to przekonuje, że transcendentalne piękno jest *de facto* rezultatem obszaru amabilności, a więc dobra-bytu, jak również inteligibilności, a więc prawdy-bytu. W tym kontekście sam *odbiór* piękna jawi się jako coś, co jest bardziej prymarne, niż sam fakt zarejestrowania oraz artykulacji ontycznej prawdy i dobra [św. Tomasz z Akwinu, SCG II, 24; STh I, q. 11, a. 3; q. 15, a. 2; q. 25, a. 5; q. 57, a. 1; Krąpiec XXII: 47nn].

Kwestia piękna ontycznego – piękna transcendentalnego, a zatem powiązanie bytu-rzeczy z osobą wiąże się z faktem tej osobowej inklinacji, jaką jest miłość – tutaj rozumiana jako *sui generis* wewnętrzne *przetworzenie* aktów natury wolitywnej (pożądczej). Okazuje się, iż jest ona w istocie absolutnie prymarną i konieczną racją wobec każdego typu działania, którego ucieleśnieniem jest właśnie ów ukonkretniony *ruch ku* (osobowe pożądanie). Miłość pojmowana jest więc jako pierwszoplanowe zespolenie się poznającej osoby z bytem *czytanym* w aktach poznania. Piękno-byt zatem jako miłość stanowi syntezę bytowości prawdy oraz dobra, co też sprawia, iż jest manifestacją tego fundamentalnego powiązania, jakie ma miejsce pomiędzy bytem, a konkretnymi przejawami życia (istnienia) i funkcjonowania podmiotu. Oczywiście, w obszarze ujęcia i racjonalnego uniesprzecznienia partykularyzacji na linii:

|A| poznanie → prawda

oraz

|B| miłość → dobro,

samo piękno jako akt (akt prawdy, jak również akt dobra *naraz*), staje się bardziej jeszcze uzasadnione, czyli bardziej jeszcze inteligibilne i jednocześnie amabilne, czego odbiciem jest swego rodzaju integralność operatywności {SE}, jak i sądów, które są transmitterami ontycznych sensów, a więc {SP}.

Trzeba przy tym pamiętać o tym, że samo działanie (akt) pięknościowej recepcji podmiotu okazuje się być najbardziej prostym oraz najbardziej prymarnym działaniem (aktem), który umożliwia podmiotowy *styk* z rzeczywistością, a ponad-

to jest racją absolutnie wyjściowego – poznawczego i pożądanego – *ruchu* jego personalnej afirmacji. Intelkt i wola, a zatem obydwie główne władze osoby uaktywniają się w rzeczonym *styku* z rzeczą. Co istotne, nie dotyczą one jedynie pewnych tylko czynności poznawczych i dopiero wtórnie *ruchu* miłości, ale wszystko wiąże w jedno – wolitywno-rozumiejące przeżycie, a zatem, jak się wyraża M.A. Krąpiec – przeżycie „rozkoszy” biorącej swoje źródło w czysto intuicyjnym oraz naturalnie kontemplatywnym *czytaniu* bytu-rzeczy w całym jej ontycznym bogactwie. Mówiąc o pięknie bogactwa, pluralizmu świata, trzeba oczywiście pamiętać, że absolutnie wyjściową, ontyczną jego podstawą jest zawsze akt (fakt) istnienia. To z tego zasadniczo względu, wszystko co istnieje, jest naturalnie piękne, ponieważ racjonalnie i wolitywnie jest pochodne – ostatecznie pochodne od Boga, który będąc Istnieniem Czystym, jest także Samoistnym Pięknem [Krąpiec VII: 173-174. 177; XXII: 47nn. 141-142].

Dodajmy, że zakomunikowane wyżej intuicje wyraża na sposób definicyjny św. Tomasz z Akwinu, który obydwie przywołane akty – poznania i miłości łączy: „piękne jest to, co [jako – JT] ujrane wzbudza upodobanie” [STh: I, q. 5, a. 4 ad 1; I-II, q. 27, a. 1 ad 3]. Jak widać, Akwinata akcentuje tu aspekt realistyczny (egzystencjalny), bowiem zwraca uwagę na to, iż treść – podstawowa informacja tego aktu pochodzi z ujmowanego tymże aktem bytu. Realizm tego podejścia zasadza się więc głównie w tym, że intelekt podmiotu sprzężony w swym poznawczym ujęciu z inklinacją *ku* dobru oraz wtórnie – z naturalnym upodobaniem tego bytu, *de facto* go nie kreuje, co raczej chwytą i uwypukla taką i wyłącznie taką treść, jaka z niego wypływa. Można więc stwierdzić, że sygnalizowany tutaj akt poznawczego, intelektualnego dążenia i upodobania w poznanym bycie („ujrzonym”) jest istotowo jeden.

Wynika z tego, że osobowa kontemplacja (ogląd) bytu jest swego rodzaju zespołem potencjalności, które są aktualizowane na mocy tej personalnej relacji, jaka się wyłania w polu miłości (upodobania) bytu odsłaniającego swoją *czytelność* w poznawczym oglądzie. Wszystko to oznacza, że piękno jako własność transcendentna, wyrażając faktyczne istnienie rzeczy, umożliwia i wytwarza *ruch* miłości, a zatem staje się racją intelektualno-wolitywnego aktu upodobania-chcenia, przez co jest osobową afirmacją ujmującą (tutaj zwłaszcza) amabilne zrelacjonowanie względem rzeczy, która już na płaszczyźnie samego tylko istnienia jest ontycznie (transcendentalnie) piękna. Naturalnie, istotna jest tutaj również sama – jak ją nazywa A. Maryniarczyk – „zasada integracji”, czyli „doskonałości”, ponieważ jest ona funktorem sprawiającym samą sprawczość bytu *odczytywanego* i rozumianego jako ontyczne piękno [Krąpiec VII: 174-175; XXII: 48-49; Maryniarczyk 1999: 152].

2. Transcendentalia a sądy egzystencjalne

Przeprowadzone dotąd analizy pokazują, że realistyczne rozumienie bytu ujawniające swoją nośność w obszarze ich najbardziej prymarnej afirmacji w odsłoni-

nie {SE} oraz (wtórnie) – {SP}, a także perspektywa bytu w świetle jego własności transcendentálnych, funduje adekwatny obraz rzeczywistości. Niemniej, dla jego dopełnienia warto w tym miejscu dokonać próby bardziej jeszcze precyzyjnego *zestawienia* operatywności transcendentálnych pojęć bytu z samym jego realizmem gwarantowanym przez strukturę i funkcjonalność rzeczonych tu {SE}. Przypomnijmy zatem raz jeszcze, że właściwe metafizyce poznanie transcendentálnizujące, pierwotnie jest komunikowane w układzie czysto spontanicznych, a więc przedrefleksyjnych i tym samym bezpośrednich ujęć {SE}, które są podstawą *sui generis* metafizycznego doświadczenia. Ten typ doświadczenia przekonuje, iż mają miejsce takie akty spontanicznego (przedrefleksyjnego) ludzkiego poznania, w obrębie których sam ich podmiot, przybiera rolę naturalną, w związku z czym można powiedzieć, że nie pojawia się tu jeszcze jasno zaznaczona oś poznawcza podmiot (osoba) – przedmiot (byt). Pozwala to na wyprowadzenie wniosku, że istnieje coś w rodzaju absolutnie prymarnej, wyjściowej intuicji rzeczywistości, czego całkowicie spontanicznym rezultatem jest zwyczajne *czytanie* architektury świata w jego niezreflektowanej (*czystej*) postaci. To przekonuje, iż istnieje taki rodzaj *odbioru* rzeczywistości, który kieruje się samym faktem naturalnej, racjonalnej jej dorzecznosci, a zatem i analogicznym, tj. naturalnym oraz racjonalnym działaniem podmiotu poznania [Krąpiec VII: 24-25. 85].

Najważniejszy w tym kontekście wydaje się fakt, że *rdzeń* bytu, jakim jest jego akt istnienia, jak i właściwa mu istota odsłaniają się jako płaszczyzny bytu (analogicznie) transcendentálne, czyli charakteryzujące każdą faktycznie istniejącą *rzecz*, ponieważ każdy byt-rzecz jest bytem-rzecz, to znaczy jest *czymś* istniejącym i to w wielorakich aspektach ujęć transcendentálnych. Zaznaczmy od razu, że ogólnobytowe (transcendentálne) właściwości bytu-rzeczy, zakładają także istnienie oraz operatywność całkowicie wyjątkowego typu poznania, które chwytą faktyczność samego aktu istnienia, jak i proporcjonalnej do niego istoty. Jest to poznanie transcendentálnizujące, ukazujące swoją funkcjonalność na kanwie analogii – {AO} i {AE}) – co oznacza, iż nie jest ono jedynie poznaniem w obrębie (wybranych) kategorii, a zatem nie jest poznaniem uniwersalizującym. Warto w związku z tym uwyraźnić to, że akt kluczowy, a więc akt istnienia ujawnia się tutaj nie tylko jako akt, który umożliwia poznanie jako takie, ale też odsłania złożoną, wewnętrzną architekturę bytu.

Prowadzi to do wniosku, iż akt istnienia rzeczy predysponuje do poznania konkretnej bytowości i tym samym funduje jej realne, aktualnie istniejące uposażenie. Dlatego też, akt istnienia bytu jako czynnik, który go fundamentalnie konstytuuje, sprawia *de facto* jego realizm. Dzięki istnieniu bowiem wszystko w rzeczy jest *czymś* faktycznie istniejącym, przez co i w aktach poznania ujawnia się jako coś poznawczo realne. Wszystko to sprawia, że istnienie – akt istnienia należy uznać za największą doskonałość rzeczy, gdyż w warstwie ontycznej coś o tyle jedynie jest doskonałe, o ile istnieje realnie [Krąpiec IV: 70nn; V: 298-299. 301; VII: 23nn; XXI: 146-147].

Uchwycenie całego tego porządku realizuje się w strukturze poznania sądowego, ponieważ właśnie w sądach wyrażają się – właściwe człowiekowi – pełne (w pewnym sensie – doskonałe) procesy poznawcze, które są egzemplifikacją racjonalnej aktywności podmiotu. To właśnie one (sądy) afirmują i komunikują byt w jego transcendentalnych i zarazem koniecznych *przejawach* i tylko jako takie właśnie konkretyzują swoją podstawową właściwość, jaką jest epistemiczna prawdziwość. Mechanizm ten pokazuje, że byt jest poznawalny, to znaczy jest (aspektywnie) zrozumiały, co też oznacza, że w naturalny sposób jest przyporządkowany do intelektu, czyli jest inteligibilny. Można zatem powiedzieć, że swoją naturalną, przedmiotową oczywistością byt poniekąd *zmusza* rozum do jego poznawczej *akceptacji*. Sprawia to, iż jest on powiązany z intelektem na mocy tej relacji transcendentalnej, która umożliwia zharmonizowanie intelektu i danego mu w poznaniu bytu. Jest to zatem konieczny grunt (względnej przynajmniej) zrozumiałości. Rzeczona tutaj *przyswajalność* bytu nie dodaje mu jakiejś nowej własności z tego tytułu, że jakakolwiek potencjalna nowa własność już zawiera się w samym jego pojęciu. Naturalnie, w sytuacji, gdy dana rzecz jest już zrozumiała, wówczas pojawiają się warunki do konstrukcji nowego, bogatszego jeszcze pojęcia dotyczącego bytu, a mianowicie prawdy [Krapiec II: 137; VII: 40nn].

W tym kontekście warto zaznaczyć, że fakt istnienia, jak i operatywności {SE} świadczy o tym, że realizm istnienia rzeczy – wszystkiego co istnieje, znajduje się w obszarze pracy intelektu (myśli) i jest jego naturalnym przedmiotem. Oczywiście, w tym celu, by sądy tego typu w ogóle były możliwe, rozum ludzki musi ująć bezpośrednio to, co w bytowości każdej rzeczy jest najbardziej prymarne i jednocześnie zakomunikować to w najprostszej formie-zdaniu, którego strukturalne nasilenie jest wyrazem i swoistym odbiciem – ontycznego i epistemicznego – *zdwojenia* (nasilenia) samych danych w poznaniu i wyjaśnianiu stanów rzeczy. Tak zatem, {SE} afirmują i wyrażają jakby *niebrany* pod uwagę, a tymczasem najbardziej istotny *składnik* realizmu świata, jakim jest istnienie. To oczywiście oznacza, iż wyłącznie na mocy istnienia aktualnego, *pod* jego aktem konstytuuje się natura bytu, przy czym ta w jakimkolwiek sensie nie jest bardziej pierwotna od (aktu) istnienia. Powoduje to, że absolutnie cała istota, która się konstytuuje na kanwie (aktualnego) istnienia, całą sobą jest zrelacjonowana wobec istnienia [Krapiec, II: 567-568. V: 298-299].

Spontaniczne ujęcie istnienia jest fundamentem realizmu, a to z kolei jest podstawą właściwego rozumienia przedmiotu metafizyki, którym – powtórzmy – jest byt jako byt. Realistyczne jego pojmowanie jest nieodzownym gruntem poznania transcendentalizującego i tym samym stanowi punkt wyjścia, zarówno samego odczytywania, jak i konstytucji wszystkich dalszoplanowych pojęć transcendentalnych, będących ze swej natury pojęciami analogicznymi. Są one takim rodzajem epistemicznych ujęć, w strukturze których ma miejsce *sui generis* współgra umożliwiająca ujmowanie konkretnych treści w układzie pojęć, jak również samego faktu wyjścio-

wego, czyli istnienia bytu w operatywności {SE}. Wynika stąd zatem, że funkcjonalność {SE} nie zasadza się jedynie na przyporządkowywaniu do podmiotu orzecznika o treści „byt”, ale jest spontaniczną afirmacją samego aktu-faktu istnienia. Prowadzi to do wniosku, że spontaniczna właśnie oraz świadoma konstatacja istnienia bytu jest pierwszą i najbardziej fundamentalną poznawczą afirmacją poznającego świat podmiotu, co sprawia, iż *aprobata* istnienia w formie najbardziej źródłowej dokonuje się tylko w sieci {SE}. Czytelną tego egzemplifikacją jest ujęcie transcendentalnego dobra, które – jako takie jest zrelacjonowane do bytu właśnie z tytułu istnienia (z racji istoty dopiero wtórnie). Dobro jest dobrem tylko o tyle, o ile posiada pewną bytowość doskonałość, którą wzbudza naturalne pożądanie. To zaś jest możliwe tylko wtedy, gdy dany byt (treść) istnieje faktycznie. Dobro zatem ze swej natury odnosi do aspektu bytu egzystencjalnego [Krapiec IV: 91-92. 131-132; V: 308nn].

Wynika z powyższego, że istnienie (akt istnienia) może być uchwycone i wyrażone wyłącznie w układzie sądu, którego poznawcza nośność jest zdolna je komunikować. Naturalnie, jest nim jedynie {SE}. Tak i tylko tak afirmowane istnienie jest przez to samo *funkcjonalne* na gruncie analiz metafizyki, które ze swej natury zmierzają do poznawczego sondowania tego, czym w swej istocie jest byt, a więc każda (jakakolwiek) treść jako faktycznie istniejąca. Zatem, ten rodzaj poznania jest wyjaśnianiem rzeczywistości rdzennie analogicznym i jednocześnie transcendentalizującym, gdyż komunikuje sobą sąd o relatywnej tożsamości, jak również umożliwia poznanie w sobie tożsamej bytowości (zawsze) jako istniejącej. Wynika z tego, że rzeczoney tutaj akt istnienia jest afirmowany i doświadczany w pewnym sensie nadpoznawczo, czyli w spontanicznym oraz bezpośrednim *styku* epistemicznym, który zachodzi w obszarze tego egzystencjalnego aktu, jaki się dokonuje między człowiekiem wraz z jego aparatem poznawczym, a realnie istniejącym bytem-rzeczą.

Oznacza to, że dorozumienie jawiącego się tutaj *między* uwalnia od pośredniczenia jakichkolwiek znaków, co sprawia, iż istnienie w normalnym strumieniu poznania *prezentuje się* jako całkowicie oczywiste oraz absolutnie bezznakowe, to znaczy nie jest ono transmitowane na sposób znakowy. Uchwycenie zatem istnienia nie dokonuje się w jakimkolwiek znaku (pojęciu), lecz wyłącznie w sądzie o istnieniu. Powtórzmy ponownie, że jest to taki spontaniczny i pierwotny akt poznania, który jeszcze nie odsłania poznawczej osi: podmiot – przedmiot. Oczywiście, sądem tego typu jest jedynie {SE}, który ze swej natury zapośrednicza rozumienie odpoznania faktu istnienia. Będąc sądem nadprawdziwościowym, {SE} jest demonstracją ujmowania i rozumienia tego, że podmiot doświadcza, *styka się* z rzeczywistością, która faktycznie istnieje. Oznacza to również, że skoro istnieje realna rzecz znajdująca się u samych fundamentów poznania, to stąd konsekwentnie wynika, że także poznanie mocniej bazuje na nośności {SE}, niż na samym li tylko pojęciu istoty. Naturalnie, taka architektura pojęcia bytu warunkuje węzłowy (i pierwszy) przedmiot myślenia, ale zauważyć warto, że *rozgrywa się* to wszystko wyłącznie w polu tego wszystkiego, co istnieje realnie. Tutaj jednak newralgiczną rolę pełni

nie dana, dowolna istota (treść rzeczy), ale fakt, iż ta istota aktualnie istnieje. Świat zatem ujmowany i rozumiany głównie z uwagi na konkretne, realne istnienie, komunikuje swoje bycie czymś rzeczywistym [Krąpiec XI: 154-155; XII: 37-38. 220-221; XXI: 168-169. 187nn. 201. 204-205].

W kontekście tych ustaleń zauważmy zatem, iż byt ujmowany w siatce {SE} jeszcze bardziej jest zrozumiały w horyzoncie tych jego ujęć, które poniekąd dopełniają jego charakterystykę, a są nimi pojęcia transcendentalne. Te bowiem ze swojej natury przekraczają jakiegokolwiek zakresy orzekania – orzekania jednoznacznego, jak i orzekania wieloznacznego. Jeszcze głębiej jest to uzasadnione w sytuacji, kiedy bierze się pod uwagę to, że rzeczony wcześniej prawa bytu (przypomnijmy: {ZTB} – {ZN} – {ZWS} – {ZRB} i {ZRD}) są tym samym prawami wszelkich aktów poznawczych; w dalszej kolejności – również procesów myślenia. Płaszczyzna poznania – głównie poznania intelektualnego koniecznie jest skorelowana z układem realnych rzeczy, z czego wynika, że we wszelkich poznawczych stanach rzeczy, zawsze odnosi się do bytu. Można w związku z tym powiedzieć, iż pełnia treści, jaka się komunikuje w poznaniu, *uprzednio* (prymarnie) w bycie-rzeczy już stanowi jego naturalne (wewnętrzne) uposażenie. Zatem racjonalność jako racjonalność pierwszoplanowo jest charakterystyką samego bytu, będącego – jakby wtórnie – adekwatnym przedmiotem jakichkolwiek, dowolnych zabiegów poznawczych. Oznacza to, że to sama rzecz chwyтана wyjściowo spłotem {SE}, jest racjonalna, jest inteligibilna – jest *sui generis* polem racjonalności⁷⁵.

Najbardziej intuicyjnie świadczy o tym ogólnobytowa i ogólnopoznawcza operatywność {ZRB}. W niesionej przez nią informacji zawiera się następująca treść: sam byt jest –

|A| dostatecznym,
jak i –

|B| ostatecznym trzonem uniesprzecznienia całej ontycznej struktury oraz wtórnej wobec niej architektury epistemicznej.

Tak więc, to sama bytowość – bytowość wewnętrznie inteligibilna *skodyfikowana* w sądzie, jest tytułem (względnej przynajmniej) zrozumiałości danych w poznaniu stanów rzeczy, w sobie samych niezrozumiałych. Wynika z tego, że grunt racjonalności jakichkolwiek wyjaśnień rzeczywistości, w ostatecznej (maksymalistycznej) perspektywie odwołuje do prezentacji takiego tłumaczenia stanów bytowych, który jest adekwatną racją tych wszystkich stanów rzeczy, które w sobie samych nie znajdują (dostatecznej) zrozumiałości. Można więc stwierdzić, że sama ich ontyczna (niekonieczna z natury) konstytucja odnosi do racjonalnego i uzasadnionego w sobie samym rodzaju ontycznej konieczności [Krąpiec XXII: 20nn. 128nn].

⁷⁵ Nadmieńmy, że nazwa *pole racjonalności* przypomina rozumowanie A.N. Whiteheada: zob. np. Tenże [1969: 405] oraz [1997: 126-127].

W tej refleksji akcentuje się aspekt rzeczywistości egzystencjalny, ale należy też zwrócić uwagę na to, iż żaden typ poznania nie dokonuje się w oderwaniu od jej aspektu esencjalnego. Uwaga ta jest istotna o tyle, że pomijanie treściowej *strony* bytu jako przedmiotu poznania, uniemożliwiłoby sformułowanie i artykulację jakiegokolwiek racjonalnego sądu o świecie. Dotyczy to również nośności samych {SE}, które pomimo, że z natury swej afirmują realizm istnienia, to jednak w abstrakcji od *tha* pojęciowego nie byłyby w stanie *mieścić* w sobie i komunikować tego, co faktycznie istnieje. Wszystko to sprawia, że esencjalna *powłoka* bytu-rzeczy jest absolutnie przynależną składową wszelkiej poznawczej pogładowości rzeczywistości, a zatem i jej *sui generis* epistemicznej *przezroczystości*, chociaż – oczywiście – jej gruntem i *warunkiem* ontycznym jest akt istnienia, które jest i może być treścią wyjątkowego sądu, jakim jest {SE}. Jako jedyny bowiem, on i tylko on *chwytą* istnienie jako pierwszą doskonałość bytu. Jest przykładem poznania spontanicznego i absolutnie bezpośredniego. Ujmuje on każdą *rzecz* w jej ontycznej konkretności, ponieważ przedmiotem właściwym każdego poznania i wtórnie – wszelkiego rozumienia jest sam konkretny byt, nie zaś jakiś bliżej nieokreślony ogół reprezentujący znakowy wyłącznie sposób poznania. Dzięki jednak poznaniu realnemu, poznaniu konkretnemu poznanie może być faktycznie uprzedmiotowione i właściwie zreflektowane [Krapiec VIII: 295-296].

Warto tutaj dodać, że istnienie jako akt bytu nie jest koniecznie przyporządkowane do jakiejś jednej tylko, konkretnej treści (istoty). Realizuje się bowiem w tym wypadku związanie o charakterze transcendentalnym z tej racji, że każdy byt *odczytywany* analogicznie, komunikuje się zawsze jako konkretna istota (treść) z proporcjonalnym w stosunku do niej aktem istnienia. Zaafirmowany zatem w swej wewnętrznej *warstwowości* byt, czyli byt uchwycony w kompozycji nieredukowalnych wobec siebie aspektów, jakimi są istota oraz istnienie, cieszy się posiadaniem płaszczyzny ontycznie (aspektywnie) nieskończonej, przez co właśnie komunikuje swoją naturalną transcendentalność.

Zarysowująca się tutaj ontyczna *wspólnota*, wynikająca ze sposobu powiązania z aktem istnienia jest fundamentem analogicznie *wspólnego* (transcendentalnego) pojęcia bytu, które jest pojęciem metafizycznie najbardziej operatywnym. Zauważyć tu trzeba, iż gruntem analogicznego – tak samego pojęcia bytu, jak i innych transcendentalnych pojęć – i na tej bazie również – pojęć analogicznych, okazuje się być sam sposób skorelowania się z istnieniem (jego aktem) różnorodnych, a przy tym konkretnych istot (natur), które – i to jest w tym wypadku kluczowe – całą swoją treściową zawartością wyrażają istotne, wewnętrzne, ontyczne zrelacjonowanie wobec właściwego im aktu istnienia. Stąd też wynika wniosek, że nie należy wzajemnie od siebie abstrahować ani –

[1] istnienia od treści (istoty),

ani też –

[2] istoty od aktu istnienia.

Oznacza to, iż każdy byt można uchwycić wyłącznie integralnie, gdzie jego koniecznymi *kresami* są zarówno istota, jak i istnienie. W tym właśnie sensie można mówić, że ontyczny *obszar* bytu jest nieskończony, czyli poza-zakresowy (domena poznania uniwersalizującego), a więc realnie transcendentálny (domena poznania transcendentalizującego). Oczywiście, i w tym miejscu należy wskazać na to, że byt w ostatecznej perspektywie posiada jednak to konieczne odniesienie, jakim jest Tożsamość Boga, czyli Doskonała Jedność porządku istnienia i natury [Krąpiec VII: 107nn; XI: 147. 149-150].

Trzeba zatem skonstatować, że {SE} są pod każdym względem sądami specyficznymi, gdyż odsłaniają się tutaj jako *sui generis* spójnia – synteza, tak poznania zmysłowego, jak i poznania intelektualnego. Są one bowiem racją poznawczego *styku* ze światem, ponieważ w jednym akcie poznawczym – akcie zmysłowo-intelektualnym, informują o jego faktycznym, aktualnym istnieniu. *Styk* ten odnosi się do warstwy (czysto) egzystencjalnej z tej racji, iż odsłania konkretne istnienie bytu, ale transmituje także jego aspekt esencjalny (treściowy). Tak zatem, {SE} i ich ontyczno-epistemiczna operatywność jest trzonem względem wszystkich wtórnych *siatek* poznawczych – *siatek* natury konceptualnej. Dzięki takiemu właśnie umocowaniu, owe wtórne operacje poznawcze nie są już zabiegami dowolnymi, co oznacza, że nie mogą zapośredniczać jakiegos nieadekwatnego (w tym – apriorycznego) odbioru rzeczywistości.

Konsekwentnie więc i rzeczzone w tych analizach pojęcia transcendentalne w każdym wypadku implikują akt istnienia, ponieważ sam ich ontyczno-poznawczy *szkielet* zawiera funkcjonalność {SE}⁷⁶. Jeżeli bowiem w architekturze {SE} zachodzi najbardziej prymarny epistemiczny kontakt, tak z faktycznym istnieniem bytu, jak i z jego konkretną zawartością, to tym samym wszystkie pozostałe myślowe (intelektualne) czynności – operacje, które abstrahują od konkretności, a więc fundują ogólne treści, nie są już zabiegami nieukierunkowanymi, czyli w zasadzie apriorycznymi, ale mającymi swoje źródło w faktyczności tego, co jest-istnieje. Oznacza to więc, iż wszelkie kolejne operacje abstrahowania, których owocem są pojęcia uniwersalne, biorą swój początek w realnej treści bytu-rzeczy.

Ponownie zatem skonstatujemy, że zachodzi tutaj swego rodzaju dwubiegowość pomiędzy –

|A| pojęciami transcendentalnymi ujmującymi całokształt bytu, czyli jego rys esencjalny oraz egzystencjalny,

⁷⁶ „Sąd egzystencjalny – zauważa tutaj M.A. Krąpiec – jest aktem (myśli), który afirmuje inny akt: akt istnienia przedmiotu. I chociaż w tym wypadku sąd nie afirmuje orzecznika o podmiocie – jest złożony z pojęcia i z czegoś *innego*, niemniej jednak jest rzeczywistym sądem, bo afirmuje złożenie przedmiotu z jego aktem istnienia i łączy w myśli to, co jest złączone w rzeczywistości”. I wyprowadza stąd niezwykle istotny wniosek: „Dzięki niemu [{SE} – JT] istnienie jest dostępne dla myśli” [Krąpiec XII: 219].

a –

[B] pojęciami uniwersalnymi, w operatywności których chodzi zawsze, tylko i wyłącznie, o jeden jego aspekt [Krapiec IV: 60-61. 77nn; XII: 219-220].

Struktura transcendentaliów jest – jak z tego wynika – egzemplifikacją ontycznego układu świata poprzez fakt, że każde z transcendentaliów jest zamienne z samą bytowością. Są to więc takie poznawcze ujęcia, które są sprzężone z samym bytem, tak w jego aspekcie egzystencjalnym, jak i esencjalnym. Każde transcendentale stanowi „sąd alternatywnie sprzężony”, z czego wynika, że – reflektowane łącznie – komunikują się jako konglomerat sądów, które każdorazowo wprost wyrażają język metafizyki, który ze swej natury jest językiem transcendentalno-analogicznym. Dzieje się tak, ponieważ sama rzeczywistość odsłania się tu jako pole ontyczne, które jest wieloaspektowo złożone oraz analogiczne. Nie jest ona natomiast czymś w rodzaju niepoliczalnych ciągów jednoznacznych abstraktów, które ujmowałyby ją wyłącznie na sposób zakresowy (poznawanie uniwersalizujące). Oznacza to, iż wszelkie stany prawdziwościowe komunikowane w poznaniu odwołują do konieczności funkcjonalności języka o charakterze transcendentalizującym i – konsekwentnie – języka analogicznego. Dzięki niemu staje się możliwe afirmowanie faktycznych stanów rzeczy, czego poznawczym wyrazem jest analogiczne pojęcie bytu jako takiego, jak również wszystkich cech transcendentalnych z nim zamiennych [Krapiec VII: 24nn; XI: 137nn].

Zauważmy przy tym, że horyzont tych analiz pokazuje także poznawczą niewystarczalność procesu abstrakcji. Rzeczona tutaj architektura pojęć transcendentalnych jest bowiem pochodną wielopłaszczyznowych zabiegów poznawczych, zwłaszcza procesu separacji. Domeną tej ostatniej jest formułowanie pojęć (sądów) o relatywnej tożsamości bytu. Oczywiście, w każdym kroku analizy różnorodnych transcendentalnych właściwości bytu, fundamentalną sprawą jest swego rodzaju powrót do sądów-pojęć bardziej prymarnych, których źródłem jest zawsze transcendentalne pojęcie bytu jako bytu (bytu istniejącego). Naturalnie, jest to powiązane ze szczególnie znaczącą gałęzią filozoficznych refleksji, jaką jest sfera języka, rozumianego w tym wypadku jako spontaniczny sposób znakowania i wtórnie – rozumienia i wyjaśniania świata. Same znaki, ich układ i wewnętrzna struktura jest zależna od ontycznej *budowy* rzeczy, która poddaje się znakowaniu oraz od podmiotu – poznającego ją człowieka jako przyczyny owego znakowania, a więc podmiotu konstytuującego znak. Celem tych zabiegów jest to, aby strukturę rzeczy jako płaszczyznę poznawczą zakomunikować w strukturze języka (znaku właśnie). Nie chodzi zaś o to, aby wydawać sądy o stanach rzeczy jakby z punktu widzenia samego znaku (języka), ponieważ taki tylko zabieg nie przyczynia się do ich wyjaśniania. Tak więc, to nie byt-rzecz jest uzależniona od znaku; wręcz przeciwnie – znak jest czymś wtórnym w stosunku do niej [Krapiec VII: 104-105; VIII: 319nn].

W całej tej poznawczej *strategii* chodzi o to, aby zaafirmować byt jako taki, a poprzez to wyszczególnić te jego cechy konieczne, które są z natury transcendentalne, to znaczy nie zacieśniają się one jedynie do pewnych zakresów tego, co realizuje jakąkolwiek bytowość. Tak więc, odnoszą się one do analizy realnych stanów rzeczy i tym samym ich koniecznych i racjonalnych aspektów, bowiem relacja o charakterze transcendentalnym i koniecznym dotyczy całej struktury bytu, a więc wszystkich jego elementów. Relacje transcendentalne charakteryzują się tym, iż zachodzą one – w odpowiedniej *skali* – w każdym bycie (przygodnym), realizując jego przyporządkowanie wobec współmiernej racji jego faktycznego istnienia. Stanowią one zatem grunt metafizycznego – uniesprzeczniającego odczytywania oraz uzasadniania, tak natury, jak i istnienia tego, co jest-istnieje [Krapiec VII: 39-40. 142-143; X: 25-26].

Warto dodać, że w samej architekturze pojęć metafizycznych akcentuje się różne obszary:

- |A| samą intuicję świata;
- |B| jego wyjaśnianie w kontekście pojęcia bytu (zawsze w świetle {ZTB} oraz {ZN});
- |C| analizę aktów podmiotu afirmującego rozmaite, ontyczne *fragmenty* rzeczywistości.

Zarysowuje się więc tutaj problem zależności płaszczyzny ontycznej oraz poznawczej, przy czym trzeba pamiętać o tym, że istotnym punktem odniesienia, a zatem konieczną podstawą weryfikowalności wszelkich (wtórnych) inferencji poznawczych jest sam realny byt. Ten bowiem *najpierw* istnieje, *później* dopiero jest poznawany i wyjaśniany. Dodajmy przy tym, iż potencjalny niebyt jest *kommunikowany* w {SE} negatywnych, co oznacza, że działanie podmiotu jest zawsze *nastawione* na byt. Na podstawie operatywności wspomnianych wyżej zasad (jak w polu |B|), nie jest zatem możliwe, aby ludzka myśl cechowała się *neutralnością* na sprzecznościową *koniunkturę*, choćby tylko próby, łączenia w jednym sądzie bytu oraz nie-bytu i – co z tego wynika – kojarzenia prawdy z fałszem. Pokazuje to, że jest to pierwotne i absolutnie wyjściowe prawo ludzkiej myśli, gdyż jest to jednocześnie prawo samego bytu. Prowadzi to do wniosku, iż do zarysowania się prawdy konieczny jest osobowy akt refleksji właściwej władzy (poznawczej) wobec swoich własnych (wsobnych) aktów. Jest to taka refleksja, która w swym działaniu jest autonomiczna w stosunku do poprzedzającego ją stanu, czyli do uprzedniej struktury myślenia. Tak więc, w samej prawdzie, jak również w prawdziwościowym sądzie potrzeba rozumiejącej refleksji – namysłu władzy na kanwie jej własnych poznawczych działań [Krapiec II: 130nn. 319-320; VII: 104nn].

3. Maksymalizm metafizyki w odświeżeniu transcendentaliów

Poznawcza perspektywa pojęć transcendentálnych, jak równieŝ ich zwiąŝanie z operatywnoŝcią {SE} pozwala na poczynienie kilku uwag na kanwie rzeczywistoŝci w aspekcie wyartykułowania i afirmacji jej racji ostatecznych. Naturalnie, przypomnijmy, iŝ czytanie oraz rozumienie ŝwiata w odŝwieŝeniu metafizyki rozpoczyna się od etapu poznania zdroworozsądkowego, a więc (wcześniej jeszcze) od poznania spontanicznego. Poznanie bowiem przednaukowe i poniekąd przedrefleksyjne jako grunt pierwotnego poznawczego styku poznającego podmiotu z rzeczywistoŝcią, dostarcza mu wyjŝciowych treŝci, a zatem jest płaszczyzną realnego zapodmiotowania w ŝwiecie rzeczy i osób oraz jest wstępnem do poznania o charakterze transcendentalizującym. To zaŝ w naturalny sposób zapewnia poznanie konkrety-styczne, gwarantujące ogólnoŝć o charakterze analogicznym.

Naturalnie, kwestia ta łączy się z pojmnowaniem języka metafizyki, który – powtórzmy to raz jeszcze – jest językiem transcendentalizującym. Cechuje się on nie tylko komunikowaniem w sędzie transcendentálnych jako pojęć najbardziej ogólnych, a takŝe bezzakresowych – opozycyjnych w stosunku do uniwersaliów, będnących zawsze treŝciami zakresowymi, ale takŝe – w przypadku {SE} – formalną, będnącą teŝ implikowaną na sposób formalny afirmacją istnienia jako istnienia. Oznacza to, oczywiŝcie, iŝ sama asercja zdaniowa poza moŝliwoŝcią realnej afirmacji w porządku egzystencjalnym byłaby *de facto* niemoŝliwa do zrealizowania [Krąpiec VII: 16-17. 19-20; XIII: 90-91. 93nn]⁷⁷.

Prowadzi to do wstępnego wniosku, ŝe wszystkie poznawcze, transcendentalne charakterystyki bytu ujawniają się jako prymarne i naczelné sądy o całej rzeczywistoŝci. Będnąc fundamentalnymi konstrukcjami poznawczymi, sądy te są bazą wobec całej inteligibilnoŝci ŝwiata, tak w horyzoncie poznania spontanicznego (przednaukowego), jak i poznania metodycznie pokierowanego (naukowego). Oznacza to zatem konsekwentnie, iŝ zintegrowanie tych sędów:

- [1] o toŝsamoŝci bytu {ZTB},
dalej –
- [2] o ontycznej i epistemicznej niesprzecznoci {ZN},
jak i –
- [3] celowoŝci
oraz –
- [4] racji dostatecznej {ZRD}

składa się na prawdę o tym, ŝe faktycznie stanowią one sądy bezwzględné naczelné i absolutnie pierwsze. Są to więc sądy (sądy-zasady-racje) *obejmujące* sam

⁷⁷ Na temat implikacji kauzalnej oraz wyjaŝniania w polu przyczynowoŝci zob. studia: [Modrzejewska 2004], [Kawalec 2004] oraz [Kawalec 2004a].

integralnie rozumiany byt, a także jego realne poznanie. Z tego też tytułu są one podstawą i racją odczytywania oraz konstytuowania się wszelkich pozostałych – z natury swej wtórnych już – sądów-zasad-racji [Krapiec XIII: 94-95. 155-156].

Istotną uwagą w tym kontekście jest to, że analizy w obrębie metafizyki dokonują się na kanwie poznania, które jest poznaniem analogicznym oraz poznaniem transcendentalizującym, a zatem jest ono fundowane przez stosowanie języka naturalnego, czyli języka podmiotowo-orzecznikowego. Oznacza to, iż terminologia stosowana w polu tych wyjaśnień – znakowanie o charakterze analogiczno-transcendentalnym, zakłada stosowalność całej palety poznawczego wyodrębniania, jak i konstytuowania pojęć transcendentalnych jako pojęć metafizycznych absolutnie wyjściowych. Są one wyjściowe, gdyż na bazie ich powiązania z tymi *transmitterami* stanów rzeczy, którymi są {SE}, następuje rzeczywisty poznawczy kontakt z rzeczywistością. Ich zatem specyfiką jest fakt, że właściwy im zakres orzekania nie ulega zmianie, pomimo tego, iż zmianie podlega treść, którą one komunikują. Oczywiście, to jest główny powód tego, że są one zamienne z samym bytem, z czego wypływa wniosek, iż każde z transcendentaliów przydaje zawsze jakąś nową *jakość* (treść) do jego rozumienia. Naturalnie, w przywołanej tutaj operatywności terminów transcendentalnych zawsze zakłada się poznawczą nośność {SE}, które istnienie bytu afirmują już w punkcie wyjścia (wprost). Oznacza to, że ich wewnętrzna architektura *przylega* do fundamentalnej – w porządku egzystencjalnym oraz esencjalnym – architektury samych ontycznych stanów rzeczy [Krapiec XIII: 87-88. 90nn; Maryniarczyk 2007: 28].

Jednostkowy i konkretny byt w obydwu swoich *wymiarach* (komunikowanych przez {SE} oraz {SP}) jest zatem *sui generis* nagromadzeniem całego zbioru rozmaitych transcendentaliów, gdyż poza polem jego ontycznej konkretności (faktyczności) nie istnieje sam byt, ani nie realizuje się jakakolwiek prawda, dobro i piękno. Perspektywa zatem realizmu ujęć metafizyki wiąże poznający podmiot z realną i konkretną rzeczywistością, co sprawia, iż wszystkie stany rzeczy chwymane analogicznie – w epistemicznych (domena {AE}) proporcjach, są czymś realnym, faktycznym. Poznanie metafizyczne – przypomnijmy – jest poznaniem „intensywnym” (transcendentalizującym), nie zaś poznaniem „ekstensywnym”, to znaczy skupionym na operacjach na „zakresach”, a zatem nie jest poznaniem dotyczącym jedynie wybranych pól (*częstotliwości*) rzeczywistości. Z tej właśnie przyczyny jest tutaj mowa zasadniczo o poznaniu analogicznym, które się jawi jako konkretne w pewnych „proporcjach”, czyli ujmuje ono treści jednostkowe oraz konkretne [Krapiec X: 11-12. 220-221; XIII: 92nn].

Z powyższego wypływa wniosek, że w zasadzie tylko pojęcia transcendentalne komunikują sam kontekst odkrycia, jak i – wtórnie – uzasadnienia realistycznej analizy świata. Tak więc, to sądy-zdania mieszczące w sobie pojęcia ściśle transcendentalne i analogiczne są sędami-zdaniami metafizycznymi – ogólnobytowymi. Same zaś relacje transcendentalne są ujmowane spontanicznie,

co też pozwala na nazwowe ich kodyfikowanie, co powoduje, iż określane są mianem bytu jako bytu, bytu-rzeczy, bytu-jedno, bytu-odrębności, jak również po linii ich relacyjności: bytu-prawdy, bytu-dobra oraz bytu-piękna. Zdradzają one taki rodzaj analogicznych proporcji (relacji) cechujących całą rzeczywistość, które ze swej natury są relacjami transcendentalnymi, a więc dotyczącymi wszelkiego bytu. Odnosi się to do struktury ontycznej, ale i do struktury epistemicznej, ponieważ relacje te tak głęboko wnikają w układ rzeczywistości, że poza ich operatywnością nie można by w ogóle jej poznawać i rozumieć [Krąpiec VII: 29-30; XXII: 80-81].

Można zatem powiedzieć, że wskazane tutaj ontyczne relacje konieczne fundują obraz rzeczywistości w jej prymarnej architekturze z tej racji, że – w sensie ścisłym – są to relacje (aktu) istnienia w stosunku do istoty, a także istoty wobec istnienia, co też staje się gruntem afirmacji –

- [1] bytu jako bytu
i konsekwentnie –
- [2] bytu jako rzeczy
oraz –
- [3] bytu jako ontycznej jedności.

W kolejnej odsłonie zarysowuje się zrelacjonowanie względem przyczyny sprawczej {F_{PS}}, która z kolei jest bazą dla artykulacji –

- [4] odrębności bytu
i w dalszej jeszcze odsłonie, odpowiednio – relacja w stosunku do przyczyny wzorczej {F_{PW}}, która komunikuje –
- [5] ontyczną prawdę.

W końcu pojawia się i relacja względem kresu-celu działania, która eksponuje –

- [6] byt jako dobro.

Wszystko to oznacza, że samo wyartykułowanie, jak i uzasadnienie (uniesprzecznienie) operatywności transcendentaliów funduje cały wachlarz relacji – analogicznych proporcji. Naturalnie, akcentując wagę samego egzystencjalnego wymiaru świata, trzeba brać pod uwagę pierwszeństwo afirmacji istnienia, a więc jego priorytetowej funkcji w konstytucji bytu. Stąd też, warto raz jeszcze powtórzyć i w tym kontekście, iż operatywność tych wszystkich relacji oraz ich odpoznanie jest gruntem rozumienia analogii – tak {AO}, jak i {AE} [Krąpiec X: 92-93; XIII, s. 89-90. 94-95. 208. 210-211; XXII: 80-81. 160-161].

Wynika z tego, że wyjaśnianie zawartości kolejnych transcendentaliów jest zawsze wtórne względem poznawczej afirmacji bytu jako bytu z tego powodu, iż w ramach pojęcia *bytu* mieszczą się wszystkie pozostałe – jako wtórne właśnie – pojęcia. Można zatem stwierdzić, że w zasadzie dyskurs metafizyki zasadza się na pojęciach

transcendentalnych, które swoją treściową nośnością komunikują całą gamę {SE} w podmiocie, bądź też w orzeczniku zdania-sądu, które *de facto* jest jakimś *sui generis* pojęciem – pojęciem transcendentalnym, czy też analogicznym. Z tego powodu ich fundamentalna funkcja lokuje się w konstytuowaniu takich przedmiotowych (realnych) podstaw i kryteriów jakiegokolwiek formy realnego bytowania, poza którymi bytowanie byłoby po prostu niemożliwe.

Można więc, za A. Maryniarczykiem, dodać, że to właśnie w obszarze pojęć transcendentalnych i dzięki nim dokonuje się wszelkie metafizyczne wyjaśnianie. Jego priorytetowym i pierwszym zadaniem jest zabieg poznawczy wyjściowy – odseparowanie bytowości od jej zaprzeczenia (nie-bytu), a zatem wyrugowanie jakiegokolwiek poznawczego absurdu na kanwie wskazania adekwatnej racji uniesprzeczniającej każdego (realny) stan bytowy. Jest to – przypomnijmy – domena {ZN}, {ZRB} oraz {ZWS} [Krapiec VII: 100nn. 105-106 380-381; Maryniarczyk 1991-1992: 310].

Specyfika poznania analogicznego oraz transcendentalizującego umożliwia zatem chwywanie tych relacji |R|, które występują w realnych bytach, a są to –

|R₁| relacje między składowymi bytu

oraz –

|R₂| relacje pomiędzy nimi jako elementami składowymi, a całokształtem bytowości.

W dalszej perspektywie ujawniają się również –

|R₃| relacje pomiędzy odrębnymi bytami, które dotyczą całej architektury kosmosu.

Ten kontekst (|R₁₋₃|) pozwala także na głębszą analizę, przywołanych już wcześniej, transcendentaliów relacyjnych, a więc tych właściwości bytu, które swoją wartość odsłaniają w relacji, jaka zachodzi pomiędzy osobą a bytem. Komunikuje to pewną zwrotność – relację swoistej zależności samej osoby od bytu, który *zaznacza* swoje istnienie w polu jej intelektualnego oraz wolitywnego *zasięgu*. Zaznaczmy w tym miejscu od razu, iż jeśli jest natomiast mowa o Osobie Boga, to (jedyna) relacja tego typu, czyli relacja zależności jest absolutnie jednostronna, bowiem żadną miarą nie zachodzi tutaj jakiegokolwiek typ Jego zależności względem pochodnej od Niego rzeczywistości. Ponadto, w perspektywie ostatecznej, wszystkie własności transcendentalne z konieczności są zrelacjonowane do Boga. On bowiem jest ontycznym (kreacjonistycznym) Źródłem, Celem oraz Wzorem całej analogicznej i transcendentalnej racjonalności (inteligibilności). Tak zatem, byty wchodzą w rozliczne, bytowe relacje (|R₁₋₃|, zwłaszcza |R₃|) pomiędzy sobą oraz – na tym gruncie – sponują ich konieczną relację do Bytu Koniecznego, a więc Boga, co jest egzemplifikacją maksymalistycznego odczytania, jak i interpretacji świata {ZRD} [św. Tomasz z Akwinu, Pot. 1, 2; 2, 1; 3, 1; STh I, q. 44-45; SCG II, 23; Krapiec XIII: 210-211; XXI: 168-169; XXII: 22-23. 76nn].

Tak zatem, wszystkie byty o tożsamości relatywnej są bytami, których treść – ich aspekt esencjalny – nie uzasadnia faktyczności ich istnienia. Oznacza to, iż ich ontyczna zmienność, jak i (jeszcze bardziej) przygodność ich istnienia odwołuje do absolutnej konieczności istnienia takiego Bytu, którego naturę *cehuje* Tożsamość Absolutna. Jest to więc Byt, w istocie którego nie zachodzi to ontyczne zwielokrotnienie – *zdwojenie*, jakim jest kompozycja z istoty oraz istnienia. Uwagi te korespondują z powyższymi ustaleniami, ponieważ, jeśli rzeczywiście to akt istnienia przesądza o bytowości (faktyczności) bytu, to tym samym status egzystencjalny wszystkich realnych stanów rzeczy może być ujęty i uzasadniony wyłącznie na kanwie (bezwzględnie koniecznego) odwołania się do istnienia (i natury) Boga. On wszak – jako jedyny – jest Samozrozumiały w Sobie Samym, z czego też wypływa wniosek, że jest Bytem Samoistnym. Dlatego słuszną jest konstatacja, że istnienie Boga jest Istnieniem Czystym i jako taki jest jedyną i nadrzędną Racją w odniesieniu do całego świata [św. Tomasz z Akwinu, Pot. 1, 1 ad 1; STh I, q. 4, a. 1-2].

Oznacza to, że Bóg, będąc ontycznie *powiązany* z całą architekturą niekoniecznych stanów rzeczy, jest Istnieniem Czystym, Osobową Przyczyną w aspekcie podstawowym, bo na płaszczyźnie bytowości (istnienia) bytów niekoniecznych. Naturalnie, jest przez to jedynym, racjonalnym uzasadnieniem wobec wszystkich relacji o charakterze skutkowym (przygodnym). Tak zatem, Bóg jest Bytem Koniecznym; jest – jak się wyraża M.A. Krąpiec – „Samym Istnieniem”. Wynika z tego, iż wszystko poza Nim, owszem – jest bytem, ale wyłącznie dlatego nim jest, że (kreacjonistycznie) jest całkowicie pochodne od Niego jako Bytu Pierwszego. Każda inna próba tłumaczenia takiego stanu rzeczy jest wewnątrznie sprzeczna, ponieważ jakakolwiek realna bytowość niebędąca pochodną i absolutnie zależną od Niego jest czymś ontycznie i epistemicznie absurdalnym [Krąpiec V: 305nn. 378-379; VII: 109-110. 113; X: 108-109; XI: 143-144. 146nn; XIII: 185nn; św. Tomasz z Akwinu, SCG III, 65, 4].

W toku tych ustaleń warto dodać i to, że w układzie ich niekoniecznej w istnieniu natury, byty przygodne różnią się od Boga całkowicie, to znaczy w jakimkolwiek aspekcie *nie wchodzi* On w ich bytowość, ponieważ – co jest tutaj najbardziej istotne – Bóg nie stanowi ani formy rzeczy (nie stanowi ich racji tożsamości relatywnej), ani też (tym bardziej) nie jest czymś w rodzaju *materii*, która je konstytuuje. Tak pierwszy, jak i drugi faktor bytów niekoniecznych, to znaczy materia jako *budulec* oraz forma jako element organizujący (formalizujący) ich relatywną tożsamość, obydwie pozostają od Boga w pełni zależne – zależne we wszystkich kluczowych aspektach –

|A| sprawczości, –

|B| wzorczości,

jak i –

|C| celowości.

Z tego wynika, że działanie Boga (zakres [A... C]) jest – jak mówi M.A. Krąpiec – z jednej strony „formalnie immanentne”, z drugiej zaś „wirtualnie przechodne”. Wszystko to oznacza, że działanie Boga jest immanentne, tzn. w sensie ścisłym dokonuje się „w Nim samym”, zaś w sensie kreacjonistycznym należy stwierdzić, iż eksponuje się ono *ad extra*, czyli w zasadzie stanowi ono takie działanie, które w istocie jest stwarzaniem, a więc przekazywaniem istnienia (*creatio ex nihilo*) oraz zachowywaniem go (*creatio continua*)⁷⁸. Bóg odsłania się w tym wypadku jako Byt Konieczny, jako Czyste Istnienie, które afirmuje i uniesprzecznia wszelkie istnienie [św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*: LXIX; STh I, q. 19, a. 4; SCG I, 73-74; Krąpiec XIV: 195nn; Tupikowski 2009: 384].

W związku z tym można powiedzieć, że pole problemowe wyznaczone przez – z jednej strony byty niekonieczne, z drugiej zaś – Boga, jest biegunową ilustracją tej płaszczyzny ontycznej, która mieści w sobie cały potencjał ludzkiego poznania intelektualnego w świetle maksymalistycznego wyjaśniania struktury świata [Krąpiec VII: 137]. Podstawą tej tezy jest fakt, że naturalna i konieczna złożoność każdego bytu przygodnego z *elementu* istoty, która nie jest istnieniem, ale również istnienia, które nie jest istotą, odnosi do jedyne, uzasadnionego wniosku – wyłącznie istnienie Boga całkowicie uniesprzecznia racjonalność (*dorzeczność*) wspomnianej dwubiegunowości. Powtórzmy, iż zanegowanie takiego wniosku równałoby się z afirmacją zupełnej absurdalności myślenia, bowiem byt poza uznaniem swojej adekwatnej (tłumaczącej go racjonalnie – uniesprzeczniającej) racji musiałby w zasadzie realizować jakiś paradoksalny nie-byt. Oznacza to więc, że wszelkie relacje transcendentalne odnoszą się do całej przygodności świata i tym samym wskazują na jego konieczną przyczynę – Boga. Ontyczna, z natury swej przyczynowo-skutkowa, *wspólnota* bytów przygodnych z Bogiem, jest zatem ontyczną partycypacją dzięki bytowym złożeniom. Tak zatem, samą partycypację, a więc – jak mówi Z.J. Zdybicka –

- |A| wewnętrzną,
- |B| konieczną
- oraz
- |C| transcendentalną

relację *totius esse* [św. Tomasz z Akwinu, m. in.: STh, I, q. 3. a. 5; I, q. 45, a. 1] względem Boga, trzeba konsekwentnie pojmować jako architekturę swego rodzaju *odgórnego* ujmowania całej struktury rzeczy w ich analogiczności, co zarazem jest gruntem odkrycia, jak i jednocześnie (słusznego) uzasadnienia ontycznego oraz koniecznego związku rzeczywistości z Bogiem, będącym jedyną racją jej realnego bytowania. Analogiczność zatem układu niekoniecznych stanów rzeczy jest funda-

⁷⁸ Fakt Boskiej immanencji należy także łączyć z problematyką Bożej Opatrzności. Zob. np. uwagi Akwinaty w: [STh I, q. 22, a. 1; SCG III, 64; III, 112-113; Verit. q. 5, a. 2].

mentem, tak dla poznania, jak i racjonalnego wyjaśniania sposobu ich istnienia, które – z konieczności – jest istnieniem partycypowanym. Sama więc analogiczność świata oraz jego jedność komunikują się zawsze na planie rozumienia realizmu bytu. Dzieje się tak, ponieważ bytem jest wszelki istniejący konkret w sobie treściowo zdeterminowany oraz jednostkowy, który z uwagi na analogon jest istnieniem czegoś – bytu [Zdybicka 1972: 109-110; Krąpiec, XII: 221-222; XIII: 228nn. 232-233. 236. 238; XIV: 211-212; XXIII: 234-235].

Konieczne trzeba tutaj zaznaczyć, że sposób istnienia Boga jako możliwy do jakiegokolwiek wyjaśniania wyłącznie na bazie analogii – analogii w jej podwójnym rozumieniu, a więc {AO} i {AE} – jest nieskończenie odmienny od jakichkolwiek innych sposobów istnienia bytów z natury swej przygodnych. Jest to zarazem grunt otwierający refleksję na zagadnienie Boskiej transcendencji, tak w obszarze samego istnienia, jak i poznania. Oznacza to, iż Bóg jest transcendentny, zarówno w sposobie istnienia oraz w poznaniu, a zatem ewidentnie jest to pośredni sposób poznania, bo zasadzający się na wyjaśniającej analizie skutków Jego Boskiego – z natury transcendentnego – działania na płaszczyźnie przygodnych stanów rzeczy. Transcendencja ta opiera się zatem na absolutnej, ontycznej odrębności, a więc pełnej nieredukowalności *struktury ontycznej* Boga do (znanej człowiekowi wprost) struktury ontycznej wszystkiego tego, co istnieje poza Nim.

Prowadzi to do wniosku, że absolutnie prosta natura Boga komunikuje fakt Jego ontycznej *odmienności* wobec relacyjnej – złożonej na mocy ich natury – struktury bytów niekoniecznych. Można w związku z tym powiedzieć, że Bóg ujawnia się jako racja ostateczna, która na mocy swojej własnej natury uniesprzecznia istnienie siatki bytów przygodnych, przy czym – co z realistycznego punktu widzenia jest istotne – mogąca być zaafirmowana tylko na gruncie poznania i wyjaśniania właśnie bytów niekoniecznych, których istnienie jest różne od ich istoty. Tak więc, wracając do faktu rzeczony tutaj Boskiej transcendencji – istnienie Boga ujmowane samo w sobie jest całkowicie poznawczo nieosiągalne, a samo stwierdzanie jego konieczności bazuje na rozumiejącym reflektowaniu realizmu struktury bytów z natury przygodnych, bytów z natury złożonych [Krąpiec XI: 156-157; XXII: 107. 109].

Zmierając do uchwycenia relacyjnej, ontycznej wspólnoty, jaka zachodzi w polu bytów o przygodnym statusie istnienia, a Bogiem, należy wskazać na to, iż można się w tym wypadku oprzeć na adekwatnej teorii, jaką jest teoria partycypacji. Od razu też warto podkreślić, iż nie jest ona czymś w rodzaju wstępnego, suponowanego czysto *a priori* wyjaśniania relacji, jakie zachodzą między całą strukturą bytów niekoniecznych, a Bogiem, ale stanowi jedyne w zasadzie, dogłębnie uzasadniające zwieńczenie metafizycznej analizy rzeczywistości. Rzeczona tutaj teoria, bazując na podstawowej ontycznej korelacji, a także absolutnie koniecznym zrelacjonowaniu siatki bytów przygodnych względem Boga, opiera się zasadniczo na problematyce całkowitej pochodności ich, zarówno –

|A| istnienia,

jak i –
 |B| celowości,
 |C| działania,
 jak również –
 |D| inteligibilności.

A zatem, konieczne i jednocześnie transcendentalne relacje, które *spinają* w analogiczną, ontyczną jedność wszystkie byty, stanowią fundament wobec teorii partycypacji, czyli – mówiąc inaczej – powiązania niekoniecznych bytów z Bogiem, co się dokonuje na linii potrójnego przyczynowania: sprawczego {F_{PS}}, wzorczego {F_{PW}} oraz celowego {F_{PC}} [Krąpiec XXII: 121-122. 201-202].

Analogiczna w swojej bytowości rzeczywistość, będąc ontyczną jednością, partycypuje w Bogu, co oznacza, iż ma tutaj miejsce dość specyficzna i jedyna w swoim rodzaju więź realizująca się w horyzoncie wspólnej pochodności i to pochodności – znowu – w trzech dopełniających się odsłonach, bo i – sprawczej {F_{PS}}, i wzorczej (egzemplarycznej – {F_{PW}}) oraz – celowej {F_{PC}}. Stąd też, analogiczna wspólnota bytów składających się na całość rzeczywistości zachodzi z uwagi na ontycznie wspólne i tym samym ontycznie konieczne, jak również transcendentalne zrelacjonowanie bytów (przygodnych) w obszarze przyczynowania zewnętrznego, czyli przyczynowania o charakterze sprawczym, wzorczym i celowym. Sprawą fundamentalną jest tutaj to, że wspomniana bytowa wspólnota, jaka się realizuje pomiędzy ontycznym układem rzeczywistości, a Bogiem, Bogu nie dostarcza jakichkolwiek nowych własności, to znaczy nie doskonali w jakikolwiek sposób Jego natury, ale za to wyjaśnia i ostatecznie uniesprzecznia niekonieczną architekturę bytów przygodnych [św. Tomasz z Akwinu, SCG II, 46; STh I, q. 6, a. 1].

Prowadzi to do wniosku, iż akt istnienia – istnienia przygodnego, tylko w takiej sytuacji jest niesprzeczne oraz konieczne, kiedy realizuje się w pełni w takim w Bycie, który istnieje na mocy swojej własnej natury. Cała rzeczywistość tymczasem jawi się jako realnie istniejąca, ale na linii koniecznych uwarunkowań poza nią samą. Warto tutaj ponownie podkreślić to, że afirmacja istnienia poza sobą, bez koniecznego zrelacjonowania wobec Bytu, istniejącego swoją własną istotą, jest *de facto* sprzeczne, gdyż wtedy realizowałby się akt istnienia, lecz akt bez ontycznej racji, czy to w sobie, czy to poza sobą samym (zob. operatywność {ZRD}). Tak więc, istniejący na sposób analogiczny świat, odnosi i to odnosi koniecznościowo do Boga, którego naturą jest Jego własne Istnienie [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 4, a. 1; I, q. 8, a. 1; Krąpiec X: 192-193; XI: 164-165; XIII: 185nn; XXI: 149-150].

Wynika z tego, że rzeczona w tych analizach analogiczność *na poziomie* bytowania jest egzemplifikacją realizmu pełnej obowiązywalności teorii partycypacji w jej aspekcie transcendentalnym. Realizuje się tutaj ta ontyczna współzależność, która polega na zachodzeniu proporcjonalności, *sui generis* podobieństwa pomiędzy –

|1| całą paletą bytów a Bogiem,

a także

[2] niekoniecznych bytów pomiędzy sobą [św. Tomasz z Akwinu, Pot. 2, 2a. 1].

Gruntem dla takiej architektury jest – powtórzmy – sam fakt istnienia wszelkich bytów na kanwie partycypacji w Akcie Czystym, a zatem na kanwie koniecznej i absolutnie fundamentalnej zależności względem Boga jako Przyczyny – w porządku sprawczym, wzorczym oraz celowym. Dzięki temu, cała rzeczywistość odsłania sobą harmonijną jedność i stopnie doskonałości, co jest efektem – jak je nazywa Z.J. Zdybicka – „nierównych partycypacji” doskonałości istnienia Boga. Oczywiście, wspomniane tutaj relacje, jakie zachodzą między układem bytów przygodnych, a Bogiem, nie dokonują się w obszarze przyczynowania wewnętrznego, a więc przyczynowania o charakterze materialnym (pole $\{F_{PM}\}$) oraz formalnym (pole $\{F_{PF}\}$), ale dokonują się w horyzoncie przyczynowania zewnętrznego, czyli na płaszczyźnie funkcjonowania przyczyny sprawczej (pole $\{F_{PS}\}$), wzorczej (pole $\{F_{PW}\}$) i celowej (pole $\{F_{PC}\}$) [św. Tomasz z Akwinu, Verit. 3, 1; SCG I, 41; II, 21-22. 24; Zdybicka 1972: 138 oraz 160].

Klasyczny przykład swego rodzaju zademonstrowania konieczności istnienia Boga podaje św. Tomasz z Akwinu w treści jego „pięciu dróg”. Istotne w tym podejściu jest to, iż w centralnej treści podjętych przez niego analiz nie znajduje się próba wykazania istnienia Boga *a priori*, ale na zupełnie przeciwnym biegunie. Jest to bowiem takie argumentacyjne podejście, które wykazuje coś jakby *bardziej* naturalnego, a zatem i *bardziej* osiągniętego ludzkiemu umysłowi. To znaczy, jest to próba ukazania pełnej niekonieczności, a więc i bezwzględnej niezrozumiałości bytów przygodnych analizowanych w nich samych. Tak zatem, Autor *Summa contra gentiles* dokonuje uchwycenia różnych stanów rzeczy i tym samym uzasadnienia struktury i natury bytu przygodnego, wskazania na jego faktyczne racje, które wyprowadzają z pola poznawczego absurdu, ponieważ oddzielają byt od (potencjalnego) niebytu.

Można zatem stwierdzić, iż w ścisłym sensie rzeczywistością jako rzeczywistością, czyli Istnieniem samym w sobie jest (wyłącznie) Bóg. On permanentnie stwarza, czyli *de facto* udziela istnienia wszystkiemu, *co istnieje* poza Nim. Oznacza to konsekwentnie, że cała architektura świata nierozzerwalnie jest powiązana z Bogiem, którego naturą jest to, że JEST ISTNIENIEM, że istnieje na mocy swojej własnej istoty. A zatem, wszystko, co istnieje poza Nim, istnieje wyłącznie z tej racji, iż bezustannie jest stwarzane, a więc otrzymuje swoje (przygodne) istnienie od Boga, czyli – jak mówi Krąpiec – „stworczego źródła rzeczywistości” [Krąpiec VII: 445-446; XXI: 147nn; św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 8, a. 1; I, q. 45, a. 5; SCG III, 65, 4]⁷⁹.

W związku z tymi uwagami warto przypomnieć proponowany przez samego św. Tomasza z Akwinu sposób rozumowania na przykładzie wybranych „dróg” (trzeciej i piątej):

⁷⁹ Zarysowuje się tutaj kreacjonistyczna współgra porządku Boskiego działania i sposobu Jego poznania: „Tylko Bóg zna stwarzając i stwarza znając” [Krąpiec XIV: 202]. Obydwa porządki są zatem istotowo czynnym jednym.

Oto próba rekonstrukcji jego myślenia w treści „drogi” trzeciej:

|1| „Trzecia droga wychodzi od tego, co
|a| możliwe, i tego, co |b| konieczne,

jest taka:

|2| wśród rzeczy spostrzegamy te, które
|a| mogą być i |b| nie być,

|3| bo jeżeli spostrzegamy takie, które powstają i giną, to skutkiem tego mogą one
|a| być
|b| i nie być.

|4| Jest niemożliwe, aby takie rzeczy istniały zawsze, ponieważ zdarza się, że to,
co

|a| może być,
|b| nie jest.

|5| Jeśli więc wszystkie rzeczy mogą nie istnieć, to kiedyś nie było żadnej z tych
rzeczy.

|6| Jeśli to prawda, to i teraz nie byłoby niczego, ponieważ to,
|a| co nie istnieje, zaczyna istnieć tylko dzięki czemuś,
|b| co istnieje.

|7| Gdyby nic nie istniało, to nic nie mogłoby zacząć istnieć i, co za tym idzie,
nic by nie istniało, co jest jawnie fałszywe.

|8| Nie wszystkie zatem byty są tylko możliwe, lecz musi istnieć wśród rzeczy
coś koniecznego.

|9| Z kolei wszystko, co jest konieczne,
|a| albo czerpie skądś przyczynę swojej konieczności,
|b| albo nie.

|10| Nie jest zatem możliwe postępowanie w nieskończoność w szeregu bytów
koniecznych, które mają przyczynę swojej konieczności, tak jak nie jest to moż-
liwe w szeregu przyczyn sprawczych, co zostało udowodnione [Akwinata ma
tutaj na myśli rezultat analiz przeprowadzonych w drugiej „drodze” – JT].

|11| Dlatego trzeba koniecznie przyjąć coś, co jest
|a| konieczne samo przez się
|b| i nie ma przyczyny swojej konieczności,
|c| ale jest przyczyną konieczności dla innych,
|d| i to wszyscy nazywają Bogiem” [św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 2, a. 3;
zob. także m.in.: STh I, q. 12, a. 12].

A oto schematyczne przypomnienie rozumowania zawartego w „drodze” piątej:

|1| Punkt wyjścia:
„Piąta droga wychodzi od rządów nad rzeczami”

- [2] Dane obserwacyjne:
„Widzimy [...], że niektóre byty pozbawione poznania, mianowicie ciała naturalne, działają ze względu na cel”.
- [3] Pierwszy wniosek:
„Widać to z tego, że zawsze lub bardzo często działają w taki sam sposób, by osiągnąć to, co najlepsze”.
- [4] Drugi wniosek:
„Stąd jest jasne, że osiągają cel nie z przypadku, ale z zamierzenia”.
- [5] Aporia:
„Te byty nie posiadające poznania nie zmierzają do celu inaczej, jak tylko kierowane przez kogoś poznającego i rozumującego [...]”
- [6] Konkluzja końcowa:
„Istnieje zatem coś poznającego umysłowo, co prowadzi wszystkie rzeczy naturalne do celu”
- [7] Spójna z wnioskami wszystkich poprzednich „dróg” (1-4) pointa:
„i to nazywamy Bogiem” [św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 2, a. 3; zob. również: CG, I, c. 13; III, c. 24; Verit., q. 5, a. 2; In II Phys., 1, 13; STh, I-II, q. 1, a. 2].

Wracając do poprzednich analiz zauważmy teraz, że transcendentálna analogia jako analogia bytu jako takiego, z konieczności mieści w sobie istnienie analogatu głównego, jakim jest Istnienie Samo w Sobie, ponieważ rozumiana w ten sposób jest „oddolną” – jak to ujmuje M.A. Krąpiec – egzemplifikacją teorii partycypacji. Prowadzi to do wniosku, że istnieje Bóg jako jeden tylko ontyczny *przypadek*, gdzie istota oraz istnienie są absolutnie tym samym. Potencjalne zaprzeczanie takiego stanu rzeczy prowadziłyby do monistycznych, jak i panteistycznych wyjaśnień świata, które same w sobie są ontycznie sprzeczne i poznawczo absurdalne. Dlatego należy stwierdzić, że jakkolwiek byt składający się na rzeczywistość nie realizuje tożsamości istnienia oraz istoty. Tak więc, naturę Boga *konstytuuje* Istnienie Czyste, a więc takie Istnienie, które jest tożsame z Istotą [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 8, a. 1; SCG I, 21; Krąpiec I: 169-170; V: 377-378].

Dana do wyjaśnień rzeczywistość jest zatem złożona i jednocześnie powiązana dwojakiego rodzaju relacjami $|R|$ – $|R_1|$ relacjami analogicznie wewnątrzbytowymi, jak również – $|R_2|$ relacjami analogicznie międzybytowymi. Są to relacje, których racje istnienia odnoszą do bytu nierelacyjnego, czyli absolutnie wolnego od jakichkolwiek relacji; odnoszą do Boga. Tak więc, ontyczna przestrzeń bytów przygodnych (analogicznych) jest od Niego totalnie pochodna i całkowicie zależna w każdym układzie bytowania (zob. $|R_{1,2}|$). Pozwala to na wyprowadzenie kilku wniosków. Relacja, która znajduje się u fundamentu partycypacji jest –

- [A] transcendentálna, bowiem odnosi się do wszelkich bytów;
[B] konieczna, dotyczy wszak samego istnienia, które jest absolutnie pochodne od Boga;

|C| dynamiczna, jako że komunikuje kreatywność wszystkiego, co znajduje się w możliwości do rozwoju na kanwie (aktu) istnienia.

Ponadto, rzeczona tutaj relacja jest –

|D| niezwrótta;

|E| nieprzechodnia, to znaczy nie jest ona (*oddolnie* – od *strony* bytów przygodnych) *symetryczna*;

|F| realna.

Trzeba tutaj zatem podkreślić to, że relacje zachodzące pomiędzy światem a Bogiem, owszem, są relacjami koniecznymi, ale wyłącznie z *perspektywy* stworzeń [św. Tomasz z Akwinu, STh I, q. 3, a. 8; I, q. 6, a. 2; Krąpiec XXI: 82nn; Zdybicka 1972: 170-171].

Analiza faktycznych stanów rzeczy naprowadza ostatecznie na konieczność afirmacji istnienia Boga jako jedynej i doskonałej Przyczyny wszelkiego, zarówno samego istnienia, jak i wszelkiego ontycznego uposażenia. A zatem, afirmacja ta *zabezpiecza* rzeczywistość przed jakimkolwiek polem niezrozumiałości i absurdu. Teoria zatem partycypacji, będąc swego rodzaju zwieńczeniem całego dyskursu metafizyki, uzasadnia integralnie całą ontyczną *mapę* świata. Rzeczywistość bowiem odsłania się przed poznającym podmiotem jako racjonalna, jedna |1| i jednocześnie mnoga |2| –

|1| jedna na mocy jedności transcendentalnej relacji wobec Boga, który swoim działaniem wszystko zachowuje w istnieniu,

a zarazem –

|2| mnoga poprzez niejednorodną strukturę konkretnych bytów.

Tak więc, jest to układ bytów scalany partycypowanym, niekoniecznym sposobem istnienia, który jednak realizuje wielość różnorodnych elementów, oczywiście – rozumianych także na sposób analogiczny. Dzięki więc działaniu Boga, istniejąca na mocy partycypacji struktura bytów jest przestrzenią inteligibilną (racjonalną), właśnie na kanwie powiązania z Nim [św. Tomasz z Akwinu, SCG II, 23; II, 80-81; Krąpiec VII: 444. 449; XVII: 81. 144; XXI: 148nn].

W kontekście reflektowania teorii partycypacji warto też podjąć problematykę związaną z próbą analizy sposobu Boskiego działania, którym jest stwarzanie. Teoria kreacjonizmu odsłania się tutaj zatem jako integralna składowa wyjaśniającej interpretacji świata. Jest ona spójna z rozumieniem przygodności samego bytu, jak również ma związek z rozumieniem Boga jako Bytu, którego Naturą jest Jego Istnienie. Afirmacja aktu stwarzania przez Boga jest więc w istocie konstatacją, iż racją bytu samego podmiotu nie jest on sam, ponieważ ani on, ani żaden inny ontyczny kontekst nie istniał. Oczywiście, trzeba pamiętać i o tym, że samo Boskie działanie jako działanie Boga pozostaje dla intelektu człowieka poznawczo czymś niedosiężnym,

ponieważ nie jest absolutnie znana *pozytywna* architektura tego typu działania [św. Tomasz z Akwinu, Pot. q. 7, a. 3 ad 5; STh q. 12, a. 2. 4; SCG I, 30; I, 43; III, 49-50].

Oznacza to, że działanie Boga jest reflektowane w kategoriach *negatywnych*, gdzie rzeczywistość, nie posiadając w sobie racji za-istnienia, odnosi do konieczności Jego afirmacji. Tak więc, z takiego punktu widzenia, samo stworzenie będące ewidentnym faktem można określić mianem – jak to nazywa A. Maryniarczyk – „ustanawiania pierwotnych relacji”. Akt stworzenia może być zatem rozumiany jako wyprodukowanie całego bytu, jako powołanie jakiejś substancji do bytu z nicości. Jest intelektualno-wolitywnym ustalaniem przez Boga najbardziej prymarnych relacji. Stąd też same byty przygodne należy rozumieć jako korelaty, które Jego Myśl oraz Wolę realizują [Krąpiec VII: 242; XV: 151; Maryniarczyk 1998: 81-83].

Kreacjonistyczne działanie Boga, które się realizuje na płaszczyźnie trojakiego przyczynowania zewnętrznego, a zatem przyczynowania celowego, sprawczego i formalnego ($\{F_{PC}\}$, $\{F_{PS}\}$, $\{F_{PF}\}$), jest wyjaśnieniem tak bytowania, jak i ontycznej złożoności wszelkich rzeczy. Samo ich istnienie oraz zachowanie w istnieniu nie posiada bowiem uzasadnienia w ich (wsobnej) istocie, lecz jest skutkiem działania Boga, który istnieje w sobie i przez siebie, ponieważ istnieje, będąc „Jednością” i – co istotne – Jednością „w sensie kreacjonistycznym”. Bóg zatem, jako Racja istnienia, jak również partycypacji bytu, jest tym samym uzasadnieniem wszelkiej zrozumiałości bytu, czyli właściwej mu inteligibilności. Stwarzanie – jak z tego wynika – jest *de facto* zachowywaniem rzeczy w ich istnieniu, z czego wynika, że sama koncepcja powołania świata do istnienia (*ex nihilo*) komunikuje obraz rzeczywistości jako ontyczną strukturę na wskroś racjonalną [św. Tomasz z Akwinu, Pot. q. 3, a. 7; SCG III, 65, 4; Krąpiec III: 64-65; V: 312nn; VI: 145-146; VII: 338; XV: 150-151; Maryniarczyk 1998: 83].

W świetle powyższych ustaleń warto dodać i to, że Bóg w swej naturze jest Bytem prostym (niezłożonym). Można więc powiedzieć, że w swej istocie (w sobie samym) jest absolutnie tożsamy. Zauważmy, że rozumianą w ten sposób Boską Naturę jako Doskonałą, a więc Czyste Istnienie znamionuje jedyna w swoim rodzaju kategoria ontycznej jedności, a mianowicie Jedność. Dlatego też, w polu tych analiz M.A Krąpiec przypomina, iż ontyczna jedność właściwie możliwa jest i zarazem konieczna wyłącznie w jednej bytowej *sytuacji*, a realizuje ją Bóg, a więc Byt *naturalnie* niezłożony – Istnienie Samoistne i Czyste („istnienie Boga jest samym Bogiem” – mówi dalej ten sam Autor). Jest On Bytem wewnętrznie niepodzielonym, ale również jest totalnie niepodzielny i jako taki właśnie prezentuje On Sobą Pełnię Bytu. Tak więc, realizuje się w tym wypadku Tożsamość Absolutna. Wynika stąd, że sam fakt bytowej przygodności bez afirmacji istnienia absolutnej, zewnętrznej Przyczyny byłby wewnętrznie sprzeczny [św. Tomasz z Akwinu, Verit. 21, 4 ad 7; STh I, q. 11, a. 3-4; Krąpiec VII: 126-127; XIV: 192nn; XXII: 111. 114-115. 221-222].

Rzeczona wyżej racja istnienia jest jednocześnie racją inteligibilności świata, co intelekt ludzki odnosi do Intelaktu Boga-Osoby, co też oznacza, że Bóg nie jest tyl-

ko *czymś* w polu poznania, ale – i to w znaczeniu fundamentalnym – jest *Kimś*, jest Osobą. Jako więc stwarzający wszystko wolnym aktem swej Boskiej Woli, jest Pełnią Wolności oraz posiada wszelkie atrybuty życia osobowego; JEST ISTNIENIEM-Życiem Osobowym w sensie ścisłym. Kontynuując tę myśl w horyzoncie teorii partycypacji trzeba ponownie zaznaczyć, że w zrelacjonowaniu do Boga, a więc Bytu niezłożonego, będącego w sensie zasadniczym Osobą, a więc Bytem działającym według (doskonale poznającego) Intelaktu i (doskonale działającej) Woli, wszelkie pozostałe byty – jak argumentuje M.A. Krąpiec – nie są już istnieniem, lecz istnienie to tylko *posiadają* – realizują je na miarę swojej przygodnej istoty. Tak więc, tylko Bóg jest Absolutną Pełnią Bytu, co prowadzi do wniosku, iż sam fakt Jego Istnienia i to, Kim w swojej Naturze jest, realizuje Jedność-Jedyność. Afirmacja zatem bezwzględnej konieczności Jego istnienia jest ostatecznym i właściwie jedynym uniesprzecznieniem jakiegokolwiek bytowości [św. Tomasz z Akwinu, SCG II, 8; II, 7-10; Krąpiec X: 108nn; XI: 156. 157. 160. 165; XVIII: 64nn; XXIII: 234-235. 237-238; Stępień 1995: 202-203; Zdybicka 2006: 328nn].

Warto dodać, że tok tych argumentacji M.A. Krąpiec wiąże z koncepcją Boga ukazaną w biblijnej *Księdze Wyjścia* [Wj 3,14], jak i w początkowych rozdziałach *Księgi Rodzaju*⁸⁰. Zauważa on, iż metafizyka zawarta w tej ostatniej wskazuje na to, że wyłącznie Bóg jest Tym, który Jest-Istnieje, wszystko natomiast poza Nim, owszem – jest bytem, ale jedynie w takiej proporcji, w jakiej jest stworzone, a zatem w takiej mierze, w jakiej istnienie (partycypowane) otrzymuje. Podkreśla przy tym, że ontyczna nieredukowalność istoty oraz istnienia w bycie przygodnym przesądza w istocie o niekonieczności bytu, a zatem i o jego zasadniczej odrębności od Boga, którego istotą jest Jego doskonałe, samoistne (Boskie) Istnienie.

W narracji biblijnej sam Bóg przydaje sobie własne imię – *Ten, Który Jest*. Na innym miejscu ten sam Autor, wiążąc biblijną koncepcję Boga rozumianego jako Czyste Istnienie z faktem Jego Boskiej Osoby mówi, że Imię Boga występuje tutaj jako *Tego, Który Jest*, a zatem jako Istnienie Osobowe – Pełnia Bytu. Sam Bóg objawia się więc jako „Istniejący Jako Istniejący”, a przy tym Istniejący na sposób Osobowy. Twierdzi także, iż ta narracja ma istotny wpływ na rozumienie całej rzeczywistości, w architekturze której jedynie Bóg jest „Jestem” – Istnieniem Czystym, wszystko zaś poza Nim, *ma* istnienie, ale nim nie jest [Krąpiec XXI: 78-79. 147nn; XXII: 66nn; Tupikowski 2017: 157nn].

⁸⁰ Mówi tutaj ten Autor o swoistej wręcz koniunkcji narracji *Księgi Rodzaju* [Rdz] oraz *Księgi Wyjścia* [Wj]. „Połączenie metafizyki *Księgi Wyjścia* i *Księgi Rodzaju* daje w rezultacie obraz rzeczywistości objawionej, tej mianowicie, że rzeczywistością jako taką – Istnieniem – jest Bóg, który nieustannie stwarza i istnienia tego udziela poza sobą wszystkiemu, co widzialne (ziemia) i co niewidzialne (niebo). Cały obszar rzeczywistości jest zatem ściśle związany z Bogiem, który istnieje sam przez Siebie, dlatego że Jest Istnieniem. Wszystko inne poza Bogiem istnieje na mocy tego, że jest nieustannie stwarzane i otrzymuje swoje istnienie od Boga, jako stwórczego źródła rzeczywistości” [Krąpiec XXI: 148].

ZAKOŃCZENIE

Podstawowym celem treści i analiz pomieszczonych w książce było zwrócenie uwagi na ontyczne oraz poznawcze pryncypia realizmu metafizyki. Przeprowadzone badania pozwalają w tym zakresie na wyprowadzenie kilku fundamentalnych wniosków. (1) Tym, co porządkuje całokształt filozoficznych dociekań w obszarze metafizyki jest koncepcja bytu – rozumienie tego, co i jak istnieje, i to zarówno w aspekcie czysto bytowym, jak i epistemicznym. Nakreślona w tych analizach (realistyczna) koncepcja bytu w obrębie metafizyki egzystencjalnej afirmuje go jako istniejącą w sobie treść konstytuowaną (aktualizowaną) na mocy proporcjonalnego względem niej, doskonałościowego fatora każdej (jakiegokolwiek) rzeczy, jakim jest akt jego – na jego *miarę* – istnienia. Tak więc, bytem jest wszystko, cokolwiek istnieje, jak również realizuje swoją ontyczną zawartość na mocy realnego (aktualnego) istnienia. To ostatnie czyni z owej treści byt konkretny – rzecz, która jest bytową jednością i jednocześnie strukturalnie jest wielorako złożona.

Ponadto, innym istotnym ustaleniem tych analiz jest to, (2) że byt charakteryzuje się właściwymi sobie wewnętrznymi oraz zewnętrznymi uwarunkowaniami, co oznacza, iż jest on w wielu wymiarach ontycznie uprzyczynowany. Z jednej strony, komunikuje to niekonieczność jego istnienia, jego całkowitą niewystarczalność i pochodność, z drugiej jednak strony odsłania całą paletę jego bytowych potencjalności, ukierunkowując przy tym uwagę poznawczą na układ jego relatywnych odniesień względem innych (odrębnych ontycznie) bytów, ale także konieczne zrelacjonowanie wobec Boga, czyli tego – jedyne w swoim rodzaju – Bytu, który go uniesprzecznia na sposób ostateczny. Podsumowując te analizy, trzeba odnotować to, że (3) na płaszczyźnie uzasadnień natury maksymalistycznej i ostatecznościowej – a one są wewnętrznym, integrującym całość refleksji metafizyki celem, Bóg *zabezpiecza* byt o niekoniecznym statusie istnienia przed ontyczną sprzecznością, jak i przed epistemicznym polem absurdu (jest to domena poznania analogicznego oraz poznania wyrastającego z bezwzględnej obowiązywalności pierwszych zasad-racji bytu i poznania).

Należy w tym miejscu wskazać również na to, iż (4) afirmacja realizmu danych w poznaniu stanów rzeczy, czyli sytuowanie ich w horyzoncie dorzeczności (realizmu właśnie) poznania, jest gruntem reflektowania go w świetle jego wewnętrznej, ontycznej struktury. Ta, ujęta rzeczowo, poszerza znacznie perspektywę jego metafizycznego *czytania* i rozumienia. Byt zatem w przyjętej tutaj jego koncepcji

jest pojmowany jako uprzyczynowany na sposób materialny, co sprawia, że może być rozpoznany jako występujący – w odpowiednim zakresie swojej ontyczności – w funkcji materii, przy czym nie jest ona pojmowana wyłącznie jako *sui generis* tworzywo, z którego poniekąd byt-rzecz się wynurza, lecz jako faktor, który realnie współkonstryuuje jego zawartość. Istnienie bytu jest przy tym zawsze istnieniem ściśle określonym oraz konkretnym, czyli zdeterminowanym poprzez formę, która – formalizując – aktualizuje potencjalność czynnika materialnego. Dzięki temu właśnie byt jest czymś określonym i rzeczywistym. Naturalnie, istotnym dopełnieniem tego rozumienia bytu jest reflektowanie go jako substancji wraz z ubogacającymi ją przypadłościami, które przydają jej całej gamy harmonijnie konstytuujących się własności.

Jak już zaznaczono, (5) realizm bytu jako bytu koresponduje z perspektywą jego poznania, która – jest to czymś szczególnie doniosłym – kieruje się, analogicznie, tymi samymi prawami, jakimi rządzi się architektura samego bytu. Dociekania metafizyki zmierzają zatem do tego, aby ująć i uzasadnić zachodzącą w realnych stanach rzeczy proporcjonalność (analogiczność) i swoisty *algorytm* wzajemnego przyporządkowania między ich porządkiem – konstytucją ontyczną, jak również zrelacjonowanym wobec niego porządkiem epistemicznym. Przypomnijmy raz jeszcze, że to rzeczzone wcześniej prymarne racje-zasady bytu oraz – odpowiednio – prawa-zasady poznania stanowią w pełni uzasadniony i funkcjonalny punkt wyjścia, tak dla samego odczytania, jak i zaprezentowania obrazu rzeczywistości jako ontycznej i epistemicznej *mapy*, która komunikuje swoją wewnętrzną inteligibilność.

Odsłaniając horyzont wyjaśnień ostatecznych – raz jeszcze to powtórzmy – okazuje się, iż (6) ujawniający się w poznaniu byt ujmowany sądowo, a więc najpierw byt jako istniejący (domena sądów egzystencjalnych), a następnie byt reflektowany w aspekcie jego natury (domena sądów predykatywnych), czyli ontycznego uposażenia, stanowi jedyną racjonalną *drogę*, która komunikuje i uzasadnia jego wewnętrzną niekonieczność. Przygodność, będąc sama w sobie ostatecznie czymś niezrozumiałym, ponieważ żaden byt przygodny nie jest ani przyczyną istnienia samego siebie, ani też nie jest racją swej poznawalności, w sposób konieczny odwołuje się do Boga jako Racji bytu ostatecznej. On jedynie – Źródło i Cel wszelkiego istnienia i jego zrozumiałości jest Bytem Doskonałym. Taką zaś architekturę bytów przygodnych uniesprzecznia ostatecznie teoria partycypacji. Jest ona teorią, która wyjaśnia rzeczywistość u jej ontycznych podstaw i jako taka, ujawnia się jako wizja spinająca cały racjonalny jej obraz.

BIBLIOGRAFIA

- CHUDY W. [2011], *Krąpiec Mieczysław Albert*, [w:] *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. I, A. Maryniarczyk (red.), Lublin: PTTA 2011, s. 764-770.
- GILSON E. [1960], *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa: IW PAX 1960.
- GILSON E. [1963], *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, Warszawa: IW PAX 1963.
- GILSON E. [1982], *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa: IW PAX 1982.
- GILSON E. [1987], *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: IW PAX 1987.
- KAMIŃSKI S. [1989], *Pisma wybrane*, t. I: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1989.
- KAMIŃSKI S. [1993], *Pisma wybrane*, t. II: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993.
- KAWALEC P. [2004], *Przyczyna i wyjaśnianie. Studium z filozofii i metodologii nauk*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- KAWALEC P. [2004a], *Wyjaśnić to podać model przyczynowy*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), z. 2, s. 241-266.
- 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. [1999], *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin: RW KUL 1999, s. 141-165.
- LEFTOW B. [2003], *On a principle of sufficient reason*: „Religious Studies” 39(2003), s. 269-286.
- MARYNIARCZYK A. [1991], *System metafizyki. Analiza przedmiotowo-zbornego poznania*, Lublin: RW KUL 1991.
- MARYNIARCZYK A. [1991-1992], *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991-1992), z. 1, s. 305-322.
- MARYNIARCZYK A. [1995], *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, A. Bronk (red.), Lublin: TN KUL 1995, s. 283-300.
- MARYNIARCZYK A. [1998], *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL*, oprac. red. A. Gudaniec, A. Nyga, Lublin 1998, s. 59-85.
- MARYNIARCZYK A. [1999], *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999.
- MARYNIARCZYK A. [2005], *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 3, Lublin 2005.
- MARYNIARCZYK A. [2007], *Racjonalność i celowość świata rzeczy i osób*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 4, Lublin 2007.
- MODRZEJEWSKA A. [2004], *O implikacji kauzalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), z. 1, s. 215-225.
- SIDER T. [2007], *Against monism*, „Analysis” 67(2007), nr 1, s. 1-7
- STĘPIEŃ A.B. [1964], *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków: ZNAK 1964.
- STĘPIEŃ A.B. [1995], *Wstęp do filozofii*, Lublin: TN KUL 1995³.
- STĘPIEŃ A.B. [1999], *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin: TN KUL 1999.
- TKACZYK M. [2008], *W sprawie egzystencjalnych konsekwencji zdań predykatywnych*, „Studia Philosophiae Christianae 44(2008), nr 1, s. 134-146.
- TOMASZ Z AKWINU św. [In Anal. post.], *Opera omnia*, ed. Leonis XIII, t. 1-48, Romae 1882-1948.
- TOMASZ Z AKWINU św. [In Met.], j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św. [Pot.], j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św. [SCG], j.w.
- TOMASZ Z AKWINU św. [Verit.], j.w.

- TOMASZ Z AKWINU św. [STh], *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: ZNAK 1999.
- 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. [2009], *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata, czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław: PWT 2009.
- TUPIKOWSKI J. [2011], *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu transcendentaliów relacyjnych*, Wrocław: ATUT 2011.
- TUPIKOWSKI J. [2017], *Logos i Prawda. Od projektu naturalnej teologii do afirmatywnej chrystologii*, Kraków: SALWATOR 2017.
- WHITEHEAD A.N. [1969], *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1969.
- WHITEHEAD A.N. [1997], *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków: ZNAK 1997.
- WOJTYSIAK J. [2006], *O zasadzie racji dostatecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 54(2006), z. 1, s. 179-215
- ZDYBICKA Z.J. [1972], *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1972.
- ZDYBICKA Z.J. [2006], *Człowiek i religia*, Lublin: PTTA 2006.

INDEKS OSOBOWY

- Arystoteles 69 118
Białek A. 178
Bronk A. 178
Chudy W. 58 177
Gilson E. 14 33 41 50 61 65 135 177
Gudaniec A. 178
Kamiński S. 12-13 24 33 110 177
Kawalec P. 160 177
Kochanowska M. 177
Krąpiec M.A. 11-38 41-56 58-59 61-79
81-83 85-87 89-130 132-140 143-146
148-168 170-173 177
Kurylewicz G. 179
Leftow B. 55 178
Lubicz P. 177
Maryniarczyk A. 19 25 66 75 85 107 116
131-133 143 151 161 163 172 177-178
Modrzejewska A. 160 178
Nerczuk Z. 179
Nyga A. 178
Olszewski M. 179
Sider T. 82 178
Stępień A.B. 11 13-14 24 29 89 173 178
Szostkiewicz A. 179
Tkaczyk M. 94 178
Tomasz z Akwinu, św. 7 11 15-16 19-28
33 37-38 41 44 53 61-62 68 73-74 89
111 116 118 123 131 133 136 138 140
142 144-145 149-151 163-165 167-173
177-179
Tupikowski J. 24 31 34-36 50 52 54-55
62 71 91 101 111 165 173 179
Whitehead A.N. 155 179
Wojtysiak J. 11 55 179
Zalewski S. 177
Zdybicka Z.J. 14 30 38 63 86 117 165-166
168 171 173 179

INDEKS RZECZOWY

- Absolut 20-21 27 37-38 48 146 164
172-173
- Abstrakcja (abstrakcyjny) 12-14 19 24 35
104-105 107 111 114-115 132 156 158
- Afirmacja 10 20-24 29-30 34 36-38
47-50 54 61 63 69 71 75 78 81-83
86-87 89-90 92 94 97-100 105-108
112-113 122 127-129 137 148-151 154
160 162 167 172 175
- Amabilność 150-151
- Analiza 10-11 33 35-38 42 45-46 48 52
55 58-60 62 68 73 76 94 109 114
116 118 122 124 133-134 142 144
146 154 171
- Analogia (analogiczny) 10-15 17-20 22-23
25-26 28-31 33 37-39 41 46 50 56
58-60 62 64 79 81-82 95-96 100-102
105 111 114 117 119 123 131-133 135
137-138 141-142 144 152-153 156 158
160-163 165-167 170 175-176
- Aporia 9 28 33 35 67
- Aprioryzm (*a priori*) 9 41 86 91 157
- Argumentacja (argument) 24 53 62 71
76 89 168
- Asercja 48 83 97-98 101 106-107 160
- Atrybut 23 173
- Bóg 10-11 15-16 19-25 27-28 31 33-38
48 56 58 62-63 75-77 88 109 119
121-123 128-130 134-135 142-143
145-147 151 157 163-168 170-173
175-176
- Byt (bytowość) 9-15 18-20 22 25 29 31
34-37 41-43 45-54 61-62 64 67-71
74-78 81-84 86 88-89 93-95 99-103
106 108-110 112-119 121 123 127 129
131-138 141-155 158-159 161-164 166
171 173 175-176
- Cecha (własność) 9-10 14-15 21 36
41-42 56 61 70 76 83-84 87 101 105
116 123 125 134 147 149
- Cel 10 24 41 44-45 66 74 77-79 124 144
146 162 167 170 176
- Człowiek 9 25 27 34 37 42-43 46 50 72
95 100 105-106 110 126 129-130 145
154 158 171
- Definicja (definicyjny) 101-102
- Dobro (dobry) 15 23 32 36 41 43 66
77 79 99 132-134 141-142 144-150
154 161
- Doskonałość 15 18-24 32-33 37-38 50
62-63 69-70 73 91 103 113 120-121
128-129 134 152 154 157 168 171
173 176
- Doświadczenie 58-59 90 111 126-128
145 152 154
- Dusza 127 129-130
- Działanie 10 21 23 32 38 57-58 66
68-69 73-74 76-79 85 121 125 129-130
143 145-148 152 162 165-167 171-172
- Fałsz (fałszywy) 35 50 97 99 101 104
106 159 169
- Harmonia 9 32 63 68 78 150 176
- Język 14 32 41-42 60 83 86 94 97 100
102 114 158 160-161
- Immanencja 90 126-127 165
- Indukcja 44 99
- Inklinacja 32 44 56-57 68 77 79 144-145
147-150
- Intelekt 11 25 28 34 41-43 49 56
64-65 74 82 85-86 91-92-93 98 105
107 133 141-143 146 148 150-151 153
163 172-173
- Inteligibilność (inteligibilny) 9-10 25 27
32 35 41-45 52 55-56 59 61-62 64-65

- 78 96 133 140 143 146-147 149-150
153 155 160 163 167 171-172 176
- Intuicja 27 44 50 52 54 61 63 70 82-83
88 96 100 113 118 121 127 151-152
155 159
- Istnienie (akt i.) 9-16 19-25 27 29-30 32-
34 36 41 43 47-48 50 56 59-60 62-63
65-66 68-69 73 76 81-95 97 99-100
104 106-121 126 129 131-132 135
137-140 145 151-154 156-157 159-160
162 164-167 170 173 176
- Istota (natura) 12 15-17 19 22 30 32 36
41 48-49 62 68-69 71 73 79 82 84-86
89 99 101 104 113-114 116-120 126
129 132 135 137 145 152-154 157 170
- Jedność 14-15 17 21 25-32 34 36-37 43
51 57 60 66-68 73-74 114 132-133
138 140-141 143 149 157 162 167 172
- Jedyność 23 48 134 172-173
- Kauzalność (przyczynowość) 14-15 24 44
55 57 62 65-70 72-79 81 143 145 160
162 164 167-168 171-172
- Koherencja (koherentny) 10 21 26 52 61
- Konieczność (konieczny) 11-13 15-16 19
22-24 27-28 30-32 34-38 41-42 52-53
60 63 65 67-69 82 96 99 110 117 135
147 153 155 167 169 171
- Kosmos 10 14 60 64 76
- Kreacjonizm (kreacjonistyczny) 10 21 76
129-130 134 143 145 165 168 171-172
- Kryterium 29-30 112 134
- Logika (logiczny) 15 47 52 54 79 96 100
142 144
- Materia (materialny) 57 61 66-75 78 85
88-89 103 105 115-116 122 125-127
129-130 143 164 168 176
- Mądrość (mądrościowy) 9 12
- Metafizyka (metafizyczny) 9-15 19 22
24-25 27-28 30-39 41-42 45 47 54
58-59-60 62 68 73 81 88-89 93-95
98 102 107-108 111 114-118 122-124
131-132 134-137 139 142 148 150
152-154 156 158-163 166 173 175
- Metoda 26 58 160
- Miłość (ontyczna) 27 91 129-130 134
144 149-151
- Monizm (monistyczny) 61-62 82 141 170
- Możliwość (potencja) 17 25 49-54 56
58-59 61 63-64 69-73 75 78 86 92-93
99 106 108 111 115 118 120-121 123
127 130 138 141 149 151 153 159 168
170-171 176
- Niebyt 36 49-54 56 72 85 100 111 138
141 159 163 165 168
- Niesprzeczność (niesprzeczny) 22 36 41
47 49-53 63 71-72 92 99 115 125 135
137-138 163
- Oczywistość 9 27 72 83 109 111 153
- Odrębność 15 32 36 43 53-54 59-60 62
70 74-75 91 107 116 119 129 132
134 140-141 143 146 149 162-163 166
173 175
- Opatrzność 165
- Osoba (osobowy) 10 12 27 36 54-55 77
79 90-91 102 109 126-129 134 142-145
148-152 163-164 172-173
- Panteizm 170
- Partycypacja 10 14-15 21 27 75 165-168
170-171 173 176
- Piękno (piękny) 15 32 36 43 132 134
141-142 148-151 161-162
- Pluralizm 11 17 26-27 30 33-35 38 53-55
58-63 65-67 71 82 96 111 116 118-119
140 145 148 151 171
- Podmiot 11 16 28-29 51 61-62 65 68
70 81 84-86 88-94 98-99 103-104 106
108 110-112 115 120 123 127 128-129
134 140 143 149-154 160
- Poznanie 9 11-12 14-16 19-22 25-26
28-31 33-36 39 41-48 55-56 65
78-79 81 83-85 87-89 91-101 103-107
109-111 115 129-130 132-134 137 141
149 151-157 160-161 165 175
- Prawda (prawdziwość) 10 15 23-24 26
32 36 41 43 65 81 84 87-88 91-92-93
96-101 103-106 109-110 112 132-134
141-146 148-150 153 159 161-162
- Prawo 9 42 159
- Proporcja 12-13 17-19 22 25-26 28-34
45-46 48 73 76 78 99 114-116 122
131 134-135 145 149 162 167 173 176

- Przedmiot 9-10 12-13 19 28-32 35 37
41 43 46 55 79 83-84 92-95 98 102
104 106 110 112 118 122-123 127 137
144 146 152-153 163
- Przygodność (niekonieczność) 11 17
20-24 27 34 37-39 44 48 55-56 58 60-
62 64-66 68 74 76-77 87 119 121 131
135 143-145 155 159 164-168 170-173
175-176
- Przypadłość 31 61 68 70 123-126 176
- Pytanie (pytajny) 9 28 35 67
- Racjonalność 9 16 24-25 27 32 35-36
43-47 50-53 55-56 59 61-62 64-65 67
73 78 100 102 105 108 118 124-125
133 136 142-143 145-146 150 152-153
155 163-167 171-172 176
- Realizm (realistyczny) 10-12 14 19 24
32-34 36-37 41-42 47-48 51 55 59 65
78 81-82 93-94 97-100 102-103 106-107
111-112 114-115 117-119 121-122 124
127 131 133 135 139 147 150-153
155-156 159 166-167 175-176
- Redukcja 82 87 106
- Relacja (relacyjny) 11-19 21 25 27-28
30-33 37-38 49 64 90 96 100 106 109
115 132 134 136 142 145 149-151 153
156 159 162-163 166 170-173
- Religia 38 48
- Rzecz 15 19 23-24 28 32-34 36 43 53
55 58-60 68 73 79 81-84 92 95-96
98 101 103-104 106-108 115 118 123
132-133 136-138 143 149-152 154 162
165 175-176
- Sąd 10 41-42 47-50 54 82 85 88 92-96
98-101 103-104 106-111 116-117
133-134 140-141 153 156 158-161
- egzystencjalny 18-20 22 24 36 47
50-51 56 58-59 65 68 75 81-82-91 94
96-97 99 101 103-105 107-108 113-115
117-118 120 122 127 131-132 135-136
138-139 144 149-150 152-157 159-161
163 176
- predykatywny 19-20 44 47 51 56 65
68 81-84 86-87 89 94-103 105-108
110 113-115 117 121 131-132 136 139
144 150 152 161 176
- Separacja 46 58 106-107 115 118-119
131 135-136 158
- Stan rzeczy 9 19 35 59 68-69 71 76
79 81-82 94 97 105 108-109 111-112
117 119 122-123 128 133 135 139-140
146-148 161 164 166 171
- Struktura (substruktura) 9 11-13 16
20-21 24-26 29-30 32 35 37-38 43
45-47 49-50 52 54 56 59 61 64 67 71
83 85 93 95-97 100 105 116 119 130
153 162 165
- Substancja (substancjalny) 13 31 44 57
61 68 70-74 114 123-126 129 176
- System 10 19
- Świadomość (świadomy) 24 26 29 43 46
91 94-95 100 103 105-106 109-110
117 126-128 132 154
- Świat (rzeczywistość) 9-12 14-16 18-19
24-30 32-34 36-39 41-42 44-45 47-48
52-53 55-56 59 61-66 68 71-73 77-79
81-83 85-86 91-92 94 96 98 100-105
108-113 116 118 120 123 131 133-135
139 142 145-150 152 154-158 160-163
165-168 171-172 176
- Tajemnica 35-37 140
- Teizm 10
- Teleologia 54 77-78 124
- Teologia naturalna 22-23 33 76 88
- Teoria 10 36-37 61-62 74-75 95 107-108
166-167 170-171 173 176
- Tożsamość 15 18 20-21 23 31 38 41-43
48-50 61 64 67 72 84 91 99 106 108
123-125 127 131 134 136-137 139 154
157 170
- Transcendencja 34 90 129 166
- Transcendentalia 9-15 21 25-26 32 36
41 44 64 67 87 92 95 102 131-137
139 141-144 146 148-150 152-153
155-163 167
- Treść 9 13 15 19 24-25 29-30 32 41-43
49-50 59 62 72 81 84 90-91 95-96
98-99 103 105 108-109 113-115 117
121 134-135 137 139 149 151 154-156
- Uniesprzecznianie 10-11 19 27 31 34-35
38-39 46 56-57 61 64 67 88 137 139
150 155 162 165 167 176

-
- Uzasadnienie (wnioskowanie) 10 15 28
35 50-51 71 79 118 129 146 148 150
159 162 164-165 168 172 175
- Wola (wolny) 11 77 90 129-130 141-142
144 146 148 150-151 163 172-173
- Wolność 129 173
- Wyjaśnianie 12 23 29 35 39 76 81 133
148 163 166
- Zasady (racje) pierwsze 9 14 20-21 24-25
35-36 38 41-48 50 52-61 64 66 72 76
79 81 88 100 103 116 123 125 131
133-134 136 138-141 146 155 159-161
163 167 176
- Zborność (zborny) 10 19 27 115
- Zdrowy rozsądek 11 34 45 52-53 55 58
109-110 160
- Zło 99 147-148
- Znak 59 82-84 86-88 91 100 102-103
111-114 122 154 156 158

SUMMARY

REALISM AND ANALYSIS

The Outline of Metaphysical Comprehension of the World of Things and Human Beings

The primary goal of the book's analysis is to draw attention to both the ontic and the cognitive principles of metaphysical realism. The undertaken research that has been carried out with the analytical precision allows for drawing of the several fundamental conclusions and findings.

(1) What organizes a whole range of the essential philosophical inquiries within the framework of metaphysics is the concept of being – namely, to understand what and how exists equally in aspect referring to the being and epistemic approach. The realistic concept of existence within the existential metaphysics, which was outlined in these analysis, affirms the being as existing in itself the constitutive and internal essentiality. It follows as a corollary from this conception that whenever the essence of being is actualized, by necessity it applies a perfect factor proportionate to the thing, which is the very act of existence itself. Thus, whatever exists is being, and thereby it exercises its ontic nature and internal entity through a constantly actualizing an act of real existence. It is under the same obligation to confirm to such requirement as is the real act of existence that it makes of this internal essence a concrete being, that is to say, by giving simultaneously to the individual thing a specific character of both the ontic unity and the structural complexity.

(2) Moreover, the another important finding of these analysis and contribution to the world of metaphysics, which has been recognized by those who have been fortunate enough to become acquainted with this idea, is that being is characterized by its internal and external determinants, which means that it is ontically determined by the causative agent interacting in many dimensions. This assertion is proved so far as it is demonstrated in a valid approach by imposing an another obligation pertaining thereto. This both a double determination of being through the internal unity and complexity, as well as being a subject to causality, the individual entity by itself indicates the non-necessity of its existence, but also that it is en-

tirely insufficient or inadequate and derivative being. This particular situation also indicates something different which goes beyond its essential limitations and determinations. It reveals the entire palette of its existential potentialities directing a cognitive inquiry to the set of connected things or parts forming a complex whole of its relative references to other (ontically separated) beings. This relatively complex structure of dependence also occurs in relation to God, that is, a one-of-a-kind Being that makes every entity in its existence decisively consistent and who is depriving the entity of internal contradictions. This concept looks to an organized structure with a special relation to God fundamentally supported, which is binding upon each and every individual being.

(3) To summarize these analyzes, it must be noted that by addressing the issue maximally and ultimately, it may be that only God guarantees an ontic consistency for being which is characterized by an unnecessary nature of existence, as well as nothing except God protects against all contradictories which may reveal the cognitive absurdity in knowledge.

(4) It should be pointed out here that the affirmation of the realism of the given state of affairs in knowing through which they are situated in the horizon of cognitive realism, is the fundamental basis for reflection based on its internal and ontic structure. This structure, sufficiently objective, definitely expands the perspective for metaphysical understanding. Therefore, being in the adopted interpretation is understood as the one dependent on material causality. This presupposes that its recognition will be treated by and within the function of matter, wherein the matter is not perceived (*sui generis*) as material construct out of which a being-thing is emerging, but as a factor that realistically co-forms and constitutes the inner content of being. Accordingly, the existence of being is always a strictly defined and specifically determined, namely, it is determined by a form which actualizes the potentiality of the material factor. This is what makes the being something definite and truly existent. Naturally, an essential complement to this comprehension of being is to reflect it as a substance along with all enriching accidents, which complement the substance by giving it the properties constituted harmoniously.

(5) In the course of this analysis we also found necessary, as already has been laid down as fundamental to this subject, to discuss the question of cognitive realism. The realism of being corresponds with the cognitive perspective aimed at being, which is conditioned in an analogous way by the identical laws defining and governing the essential architecture of being. Thus, the metaphysical inquiries aim to capture and justify a proportionality (an analogy) occurring in the real things, as well as referring to a peculiar *algorithm* of mutual correlation between two orders, that is to say – between the ontic constitution and the epistemic order through a reversed relation towards each other. The primary “reasons-principles” of existence and the corresponding “laws-principles” of cognition thoroughly constitute an entirely justified and functional starting point, both for extracting the proper mean-

ing and for presenting the adequate image of reality as an ontic and epistemic *map* which communicates its internal intelligibility.

(6) By revealing a horizon of definitive explanations, it turns out that the being revealed in cognition – which is primarily being perceived on the conceptual plane as the existing being (domain of existential judgments), and then the being reflected in its aspect of nature (domain of predicate judgments) – constitutes the only rational way that communicates and justifies its internal unnecessary. An accidentality of being which is in itself ultimately incomprehensible – due to the fact that no accidental or contingent being is neither the cause for existence of itself nor is a reason for its knowability – necessarily refers to God as the ultimate reason for being. The God alone – the Source and Purpose of all existence and its intelligibility – is a Perfect Being. The theory of participation ultimately excludes from contradiction this architecture of accidental and contingent beings. It is a theory that explains reality on its ontic basis and, as such, it reveals itself as a theoretical vision firmly linking up the whole rational image of reality.

