

# J. J. Sawicki

---

## Czy i jakim tomistą był ks. Kazimierz Wais

---

Studia Philosophiae Christianae 2/1, 296-315

---

1966

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ze strony pozytywistycznej<sup>50</sup>. Nie ulega wątpliwości, że w ocenie romantyzmu Krupiński zajął zbyt radykalne stanowisko i posądził go o niezawinione skutki. Niemniej jest rzeczą bardzo znamieną, że rozum został uznany za dominujący czynnik nie tylko w filozofii ale i w poezji.

*J. J. Sawicki*

### CZY I JAKIM TOMISTĄ BYŁ KS. KAZIMIERZ WAIS

Wstęp, 1. Formacja intelektualna Waisa, 2. Próba oceny immanentnej, 3. Próba oceny transcendentnej

Ks. Kazimierz Wais (1865—1934)<sup>1</sup> odegrał znaczną rolę w recepcji filozofii neoscholastycznej na gruncie polskim. Przez 17 lat był profesorem uniwersytetu we Lwowie, a jego działalność naukowa i publicystyczna znalazła szeroki oddźwięk zwłaszcza w sferach duchowieństwa i ośrodkach kształcących młodzież duchowną. Prace, któ-

F. K. w *Ateneum*, „Kłosa”, t. XXII (1876), s. 322—323; Krzemiński, Kilka słów z powodu art. w *Ateneum* Romantyzm i jego skutki, „Nowe Szkice Literackie”, 1911; a zwłaszcza por. T. Zuliński, Nowe studium nad Syrokomlą przez W. Spasowicza oraz Romantyzm i jego skutki przez F. K., Lwów 1878, s. 33 nn; por. też, F. Krupiński, O krytyce „Ateneum”, t. III (1878), s. 205.

<sup>50</sup> „W krytyce romantyzmu niektórzy zaszli nawet za daleko, jak mianowicie Franciszek Krupiński w artykule: Romantyzm i jego skutki (*Ateneum* 1876), ponieważ zestawiając treść utworów wielkiej poezji naszej ze smutnymi wypadkami rzeczywistości, obwiniali poezję o to, że stała się przyczyną nieszczęść, że idealizowała samych niedorzecznych zapaleńców, same wichrowate głowy, same białe lub zbrodnicze czyny”. P. Chmielowski, *Zarys najnowszej literatury polskiej*, Kraków 1898<sup>4</sup>, s. 45; por. M. Massonius, Ks. Franciszek Krupiński, „Głos”, nr 35 (1898), s. 822.

<sup>1</sup> Ks. Kazimierz Wais urodził się w r. 1865 w Klimkówce, pow. Sanok. Gimnazjum ukończył w Jaśle w r. 1885. Po maturze wstąpił do Seminarium Duchownego w Przemyślu i tam otrzymał święcenia kapłańskie w r. 1889. Po trzech latach pracy duszpasterskiej udał się na dalsze studia najpierw do Innsbrucka a następnie do Rzymu, gdzie na Uniwersytecie Gregoriańskim uzyskał stopień doktora filozofii chrześcijańskiej w r. 1894. Następnymi etapami jego studiów były: Fryburg Szwajcarski, Lowanium, Fulda i Wrocław. Po powrocie do kraju został powołany na profesora filozofii chrześcijańskiej i teologii fundamentalnej w Przemyskim Seminarium Duchownym. W r. 1904 otrzymał roczny urlop wraz z rządowym stypendium i wyjechał znów do Lowanium, gdzie słuchał wykładów Merciera, Thiéry'ego i Nyssa. Był także w Anglii i tam spotkał się z H. Struve i W. Lutosławskim. Po powrocie kontynuował wykłady w Przemyślu do r. 1909, kiedy to został powołany na katedrę filozofii chrześcijań-

rych był autorem<sup>2</sup>, służyły b. często jako podręczniki w seminariach diecezjalnych i zakonnych.

Scholastyka nie stanowiła jednego kierunku filozoficznego. Choć podstawowe jej problemy są w zasadzie te same, jednak rozwiązanie ich zależy od systemu i jego założeń. Na myśli scholastycznej wieków średnich zaciążyły późniejsze interpretacje tak mocno, że odradzająca się w XIX wieku doktryna, zwana neoscholastyką, nie była od nich całkowicie wolna.

Zrodziła się zatem potrzeba przebadania charakteru neoscholastycznej myśli filozoficznej, w której recepcji tak doniosłą rolę odegrał Wais. Zwykło się uważać Waisa jako neoscholastyka za tomistę<sup>3</sup> i on sam tak mniemał. Czy jednak tak było w rzeczywistości? Odpowiedź zależy od przebadania zasadniczych elementów jego filozofii.

Zanim to nastąpi dobrze będzie przyjrzeć się, bodaj pokrótce, formacji intelektualnej Waisa, na którego wywarły przemożny wpływ te ośrodki filozoficzne, z jakimi się bezpośrednio zetknął.

skiej i teologii fundamentalnej przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu J. K. we Lwowie. W r. 1911 po usilnych staraniach Wydział uzyskał podział katedry i Wais optował na katedrę filozofii, obejmując wykłady rozszerzone już na przeciąg dwu lat. Na uniwersytecie Wais reprezentował Wydział Teologiczny w Senacie Akademickim, był dziekanem i prodziekanem, rektorem i prorektorem. Zorganizował ćwiczenia i seminaria filozoficzne. Pełnił także obowiązki rektora Lwowskiego Seminarium Duchownego. W r. 1924 został pierwszym prezesem świeżo utworzonego we Lwowie Polskiego Towarzystwa Teologicznego. W marcu 1929 r. przeszedł w stan spoczynku, otrzymawszy od ministerstwa uznanie i honorową profesurę. Zmarł w Klimkówce 9 lipca 1934 r. Por.: S. Momidłowski, A. Gerstmann, J. Stepa, Ks. Kazimierz Wais jako człowiek i filozof (1865—1934), Lwów 1935, s. 1—16; Praca zbiorowa, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, 1918—1933, Lwów 1934, s. 108—9; Krótki życiorys Ks. Waisa podany przez redakcję, Z żałobnej karty, s.p. Ks. Kazimierz Wais, „Gazeta Kościelna”, 41/1934/, s. 326—7; M. Straszewski, Historia filozofii w Polsce, przeobraził i uzupełnił Ks. Franciszek Kwiatkowski T. J., Kraków 1930, s. 73—4; F. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Fünfter Teil, Die Philosophie des Auslandes, herausgegeben von Dr Traugott Konstantin Oesterreich, Berlin 1928, s. 304.

<sup>2</sup> Bibliografia publikacji K. Waisa obejmuje 46 pozycji.

<sup>3</sup> Tomizm, którego rzecznikiem był Wais wskazuje na pewne noksje ze szkotyzmem, systemem Suareza i kartezjanizmem. W próbie zaś oparcia przedmiotu filozofii na naukach szczegółowych, która wywodziła się z założeń szkoły lowańskiej, ujawnia swoiste zbliżenie nawet do pozytywizmu.

### 1. Formacja intelektualna Waisa

Wais studia swe odbył w okresie gremialnego powrotu do myśli Tomasza z Akwinu, któremu początek dała encyklika Leona XIII „Aeterni Patris” z r. 1879. Jednakże w różnych ośrodkach naukowych swoiście interpretowano podstawowe założenia filozofii Tomasza i na swój sposób asymilowano kapitalne jej twierdzenia. Ponieważ zaś Wais zetknął się z ważniejszymi ośrodkami katolickimi w Europie, dlatego prawie każdy z nich wycisnął na nim w jakiś sposób swe piętno i stąd chyba daje się zauważyć brak konsekwencji i jednolitości w jego poglądach.

Z Innsbrucka i Uniwersytetu Gregoriańskiego datują się sympatie ku niektórym założeniom filozofii Suareza, co tak wyraźnie daje się wyczuć w pismach Waisa. Profesorowie uniwersytetu z Fryburga Szwajcarskiego zwrócić musieli jego uwagę na uniwersalizm i aktualną przydatność systemu Tomasza z Akwinu w rozwiązywaniu najbardziej żywotnych problemów nurtujących wciąż ludzkość. Lowanium i Fulda poprzez Merciera i Gutberleta wpoiły przekonanie, że filozofia tylko wtedy uniknie zarzutu nienaukowości i wsteczności jeśli zostanie oparta na dyscyplinach szczegółowych. Trudno osądzić wpływy Londynu i Uniwersytetu Wrocławskiego, z którymi także Wais się zetknął. Trzeba nadmienić, że pobyt jego w wymienionych ośrodkach, z wyjątkiem „Gregorianum” i Louvain, był raczej krótki. Popularność i osobisty urok Merciera musiały jednak wyrzucić na nim duży — jeśli nie największy — wpływ, skoro sam uważał się za jego ucznia.

Jeżeli wielu myślicieli neoscholastycznych uważało tomizm za teorię ujmującą rzeczywistość na sposób przede wszystkim Kajetana, który oparł się na Idzim Rzymianinie, Awicennie, a nawet w pewnej mierze na Dunsie Szkocie, to Wais do tak rozumianej doktryny dodał jeszcze — wprawdzie nie od siebie — kilka motywów typowo suarezjańskich. Jest on zatem reprezentantem tomizmu o zabarwieniu esencjalnym, który przetrwał właściwie do ostatnich dziesiątków lat, a któremu przeciwstawił się dopiero kierunek wypracowany przez J. Maritaina i E. Gilsona.

Wais wyraźnie odcina się od szkotyizmu, poddając krytyce różnicę formalną z natury rzeczy, która miałaby zajmować pośrednie miejsce między logiczną a rzeczową<sup>4</sup>. Daje wyraz swej dezaprobatie na

<sup>4</sup> „Powyższą teorię szkotyistów, zwaną formalizmem, odrzucają inni scholastycy. I słusznie, bo najpierw nie ma i nie może być pośredniej różnicy między rzeczową a logiczną. Jakoż różnica albo zależy od rozumu albo nie zależy; środek wykluczony. Jeśli zależy

pogląd jakoby głównym przedmiotem intelektu miały być jednostki materialne. Kwestionuje koncepcję nieograniczoności woli i brak argumentacji rozumowej na nieśmiertelność duszy ludzkiej. Neguje także odrzucenie realnej różnicy zachodzącej między duszą a jej władzami<sup>5</sup>. Wreszcie rozprawia się z „formą corporeitatis”, wskazując na jej nieprzydatność w tłumaczeniu jedności substancjalnej człowieka<sup>6</sup>.

Jednakże ostry sprzeciw jaki przejawiał się u Waisa w stosunku do poszczególnych motywów szkotystycznej filozofii, której znajomość prawdopodobnie nie była oparta na źródłach<sup>7</sup>, nie zaważyły dostatecznie na jego intelektualnej formacji i esencjalizujący kierunek stał się jego udziałem podobnie jak Szkota.

Najbardziej jednak atakował Wais Kartezjusza, w którego doktrynie nie mógł się doszukać żadnych pozytywnych wartości. Ta abominacja do poglądów siedemnastowiecznego racjonalisty rzuca się w oczy na b. licznych miejscach jego pism związanych nawet ubocznie z problematyką filozoficzną. Jednak w ostatecznym sprostowaniu przedmiotu filozofii — a ściślej metafizyki — do tego, co niematerialne, daje się zauważyć pewne doktrynalne pokrewieństwo z koncepcją Descart'a.

Brak głębszego zainteresowania tak kapitalnym problemem jak rzeczowa różnica, zachodząca między istotą a istnieniem w bytach przygodnych, wypływał niewątpliwie ze suarezjanizmu. Znaną bowiem jest rzeczą, że Suarez broniąc się przed „zreizowaniem” tych dwóch czynników, przyjął tylko różnicę pojęciową między nimi, która miałaby gwarantować doskonałą jedność bytu. Wais przystępuje wprawdzie do szeregu zwolenników Tomasza, ale tak niechętnie jak przekonany pacyfista do zbrojnego oddziału, który ma wyruszyć do boju w obronie mocno wątpliwej sprawy. I tu właśnie, a nie gdzie indziej, tkwi zasadnicze źródło wszystkich różnic z systemem Tomasza.

Referując pogląd Suareza na zasadę jednostkowienia, według którego substancje złożone z materii i formy indywidualizują się tymi

jest logiczna; jeśli nie zależy, jest rzeczowa. Powtórę różnica „formalna” jest w gruncie rzeczy realna, skoro „formalności” różnią się między sobą niezależnie od naszego rozumu tj. przed jego aktem poznawczym. Lecz między tymi „formalnościami”, które wymieniają szkotyści, nie ma różnicy rzeczowej”. K. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926, s. 98.

<sup>5</sup> Por. K. Wais, *Psychologia*, Warszawa 1902—1903, t. I, s. 35.

<sup>6</sup> Por. tamże, t. IV, s. 39—40; K. Wais, *Dusza a ciało*, „Ateneum Kapłańskie”, 11 (1914), s. 131.

<sup>7</sup> Wais nie cytuje dzieł Dunska Szkota, poza jednym chyba wyjątkiem, a sądy o jego nauce oparte są na innych autorach.

dwoma elementami, a duchy czyste są osobnikami przez swą istotę-formę, widzi Wais tylko pozorną różnicę z doktryną Tomasza, gdyż Suarez rzekomo poprzestał na wskazaniu najbliższej racji, którą jest istotnie konkretny stan bytu, czyli całość bytu substancjalnego, podczas gdy Tomasz dotarł w tym względzie do ostatecznego źródła. Stąd nawet czyste duchy chyba mogą istnieć jako jednostki w obrębie tego samego gatunku<sup>8</sup>. Teoria Tomasza jest więc tylko prawdopodobna<sup>9</sup>.

Omawiając złożenie bytów materialnych z dwu elementów, a mianowicie: materii pierwszej i formy substancjalnej, dostrzega Wais potwierdzenie tej teorii w złożoności natury ludzkiej. Powołuje się tu na Suareza i uważa hilemorfizm za naukę nie pozbawioną podstaw, a dowodu na to miałyby dostarczyć analiza człowieka. Jednak do jakiego stopnia została przesadnie uwypuklona rola formy-duszy i to w oparciu o autorytet Tomasza świadczy fakt, że Wais przypisuje Akwinacie uzależnienie od formy nie tylko tego, że człowiek jest człowiekiem, ale że jest także jestestwem zmysłowym, ożywionym, że jest ciałem, substancją, a nawet — i to jest zaskakujące — bytem<sup>10</sup>.

Wais nie podziela jednak poglądu Suareza na koncepcję przestrzeni, która jako pusta pojemność, mająca służyć za zbiornik ciał, nie posiada rozciągłości realnej, lecz jedynie fundament w rzeczywistym świecie. Tego rodzaju fundamentem jest nie co innego jak konkretna rozciągłość, a to dlatego, że pojęcie przestrzeni tworzy się w oparciu o rozciągłość materii. Często przestrzeń absolutną zajmują ciała i dzięki temu każda jej część, w której aktualnie znajdują się byty materialne, staje się przestrzenią realną. Teoria Suareza jest nazbyt bliska idealizmu<sup>11</sup>.

Prosuarezjańskie sympatie musiał Wais zaczerpnąć w pierwszym rzędzie od T., Pescha, J. Donata, P. Descogs'a, J. Urraburu i — być może — K. Gutberleta.

---

<sup>8</sup> Por. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 86.

<sup>9</sup> „Po trzecie uważając teorię św. Tomasza za prawdopodobną, sądzimy, że nikt dotąd nie potrafił jej udowodnić w sposób apodyktyczny. W szczególności trudno, naszym zdaniem, mimo rozmaitych tłumaczeń tomistów, zrozumieć, w jaki sposób rozciągłość, która jako przypadłość przypuszcza istnienie, a tym samym także indywidualność substancji, może być choćby drugorzędną przyczyną jej jednostkowości”. Tamże, s. 87.

<sup>10</sup> Por. K. Wais, *Kosmologia szczegółowa*, cz. II, Gniezno 1931—1932, s. 137—139.

<sup>11</sup> Por. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 200—203.

Spotkać też można w pismach Waisa polemikę z angielskim empiryzmem i jego głównymi przedstawicielami, a zwłaszcza z J. Lockiem i D. Humem. Główne ataki tego kierunku godziły w pojęcie substancji, stąd odparowanie ich jest równocześnie obroną duszy ludzkiej, będącej jedynym wiązaniem i podłożem wszystkich aktów psychicznych.

Wreszcie krytykuje Wais teorie czasu i przestrzeni wypracowane przez Kanta i Bergsona, sądząc że opierają się one albo na przesadnym subiektywizmie, albo też na nieprzydatnych, sztucznie zbudowanych konstrukcjach, które nie są zgodne z rzeczywistością<sup>12</sup>.

W każdym systemie filozoficznym wszystkie tezy skupiają się w koncepcji właściwego przedmiotu i w sposobie konstruowania jego pojęcia. Stąd zwróci się szczególną uwagę na tego rodzaju elementy, co pozwoli nie tylko przedstawić tezy systemu, ale pokusić się także o ocenę spójności poglądów i ich prawdziwość. Tego rodzaju metoda, zastosowana do filozofii bytu w ujęciu Waisa, umożliwi ocenę kluczowych problemów tak z pozycji wewnątrzsystemowych tzn. z punktu widzenia klasycznego tomizmu, jak też z pozycji tzw. tomizmu egzystencjalnego, który pewne motywy Tomaszowej myśli odczytał i zinterpretował w nieco odmienny sposób.

## 2. Próba oceny immanentnej

a. Wais stwierdza wyraźnie — zgodnie zresztą z ujęciem tradycyjnym — że przedmiotem filozofii, a ściślej metafizyki, jest byt jako taki. W samym przedmiocie dostrzega podwójny aspekt: materialny i formalny. Przedmiotem materialnym metafizyki jest byt realny tzn. to, co istnieje lub istnieć może w sobie, a przedmiotem formalnym jest właśnie byt jako taki. Trzeba nadmienić, że realność została tu pojęta dość specyficznie, skoro włączono do niej nawet to, co dopiero może zaistnieć<sup>13</sup>. Tak pojęty przedmiot metafizyki ustawia ją nie na torach realistycznej doktryny, ale na drodze, która choć prowadzi przez rzeczywistość nas otaczającą, to jednak kończy się w dziedzinie możliwych, lecz nieistniejących istot.

Przedmiot formalny metafizyki da się sprowadzić — zdaniem Waisa — do bytu w ogólności, który głównie interesuje filozofa.

---

<sup>12</sup> Por. Tamże, s. 185—199.

<sup>13</sup> „Przedmiotem tedy materialnym ontologii jest byt, a mianowicie byt rzeczowy (ens reale), tj. to wszystko, co istnieje lub istnieć może w sobie, a nie tylko jako rzecz pomyślana, czyli jako byt myślowy (ens rationis), jak np. nicość”. Tamże, s. 6.

Jednak trzeba tu postawić dość ważne pytanie: w jaki sposób dochodzi się do pojęcia tego rodzaju bytu i co ono w sobie zawiera? Sugestia bowiem, że metafizyk pomija w swych badaniach konkrety<sup>14</sup> byłaby sprzeczna z realizmem<sup>15</sup>, gdyż tego rodzaju metafizyka nie dotyczyłaby wszystkiego co istnieje.

Jak się jednak przedstawia sprawa jedności przedmiotu filozofii? Wais, przyjąwszy wolfiański podział filozofii ze względu na postępującą coraz bardziej specjalizację, pozostał — jak się wydaje — rzecznikiem jej jedności<sup>16</sup>. Widać to w tendencji zbliżenia a nawet włączania nauk szczegółowych w orbitę filozofii<sup>17</sup>.

Zagadnienie jedności przedmiotu staje się jednak nader skomplikowane z chwilą wysunięcia postulatu oparcia metafizyki na naukach szczegółowych<sup>18</sup>. Dyscypliny te wyjaśniałyby materialny aspekt bytu, zostawiając resztę dociekaniom filozoficznym, które przejmowałyby chyba ich szczytowe wyniki i miałyby je kontynuować

---

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> W metafizyce przedmiotowym punktem wyjścia jest rzecz konkretnie istniejąca, szeroko pojęta i ona byłaby przedmiotem materialnym. Rzecz ta ujęta w prostym aspekcie wyrażonym w pojęciach metafizycznych, a zwłaszcza w pojęciu bytu i innych transcendentaliach, byłaby przedmiotem formalnym. Por. S. Kamiński, O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu, „Roczniki Filozoficzne”, 7 (1960), z. 1, s. 70.

<sup>16</sup> Por. K. Wais, Główne kierunki dzisiejszej psychologii, „Ateneum Kapiańskie”, 19 (1927), s. 24; Jeśli jednak wyodrębnia się w filozofii metafizykę od teodycei, filozofii przyrody czy teorii poznania, to wyodrębnienia te nie są racją uznania zasadniczo różnej metody filozofowania czy też odmiennego przedmiotu formalnego. Filozofia jest jedną i niepodzielną wiedzą, a wyróżnienia przedmiotów nauk filozoficznych są nieistotne i drugorzędne, wynikające z racji zaakcentowania jakiegoś ogólnego stanu bytowego. Por. M. A. Krapiec, Problem wartości poznania, „Więź”, 1 (1958), nr 4, s. 14.

<sup>17</sup> Znamienne są słowa Waisa o stosunku filozofii do innych nauk. „Każdą naukę poszczególną (przyrodzoną) można w pewnej mierze podnieść do godności filozofii, jeśli się ją traktuje per ultimas causas vel rationes. W szczególności mówimy często o filozofii fizyki, matematyki, historii, religii, prawa itd. I odwrotnie, im dalej jakąś nauka stoi od tego ogólnego punktu widzenia, im więcej zadawała się badaniem przyczyn najbliższych i zjawiskowych, tym mniej ma punktów stycznych z filozofią”. Główne kierunki dzisiejszej psychologii, s. 25; por. K. Wais, O rozwoju gantuków, „Gazeta Kościelna” 15 (1907), s. 134; trzeba tu dodać, że Wais nie zdawał chyba sobie sprawy, iż te filozofie poszczególnych nauk, nie mające zasadniczo nic wspólnego z filozofią w właściwym ujęciu, powinny być raczej określane takim terminem jak: metodologia, metanauka lub teoria danej nauki.

<sup>18</sup> Por. Wais, Ontologia czyli metafizyka ogólna, s. 10—14; Główne kierunki dzisiejszej psychologii, s. 24.



w sferze niematerialnego ogółu. W oparciu o tak pojęty przedmiot filozofii rozumiałym się staje fakt doszukiwania się w każdej prawie dziedzinie wiedzy momentu, w którym dana dyscyplina przestaje być niejako nauką szczegółową, a staje się dyscypliną filozoficzną. Jest to typowy przykład niekonsekwencji, w którym chce się utrzymać filozofię na jakimś szczytcie przy równoczesnym pomniejszaniu jej głównego zadania.

Wydaje się, że mimo pewnych zastrzeżeń utrzymanie jedności przedmiotu metafizyki staje się wręcz niemożliwe z chwilą próby oparcia jej na naukach szczegółowych. Każda bowiem dziedzina wiedzy ludzkiej posiada sobie właściwą metodę, swój przedmiot i tym się różni od innych nauk. Każda też dochodzi do sobie właściwych wyników, które choć ogólne, różnią się przecież od wyników osiągniętych przez inne nauki. Opierając się na tego rodzaju sugestiach można dojść co najwyżej do wielu specyficzniej pojętych „metafizyk”, a każda z nich będzie miała swój przedmiot i swą metodę. Dla ratowania jedności przedmiotu nie pomoże nawet koncepcja zrodzona w łonie pozytywizmu, w myśl której metafizyka wyjaśniałaby pewne zasadnicze pojęcia jakimi posługują się nauki szczegółowe. Nie da się też ograniczyć metafizyki — bez przekreślenia jej — do czynnika uzgadniającego przeciwieństwa istniejące niekiedy między naukami szczegółowymi, który by jednoczył wszystko w zharmonizowaną całość<sup>19</sup>. Jeśli Wais uważa, że celem filozofii jest dostarczenie poglądu na świat, to pogląd jakiego może udzielić tego typu metafizyka byłby jedynie konglomeratem różnych „poglądów” a jednolitość w nim tylko pozorna.

Jedność więc przedmiotu metafizyki w ewentualnej hipotezie oparcia jej na naukach szczegółowych jest nie do utrzymania nawet w ramach krytyki immanentnej. Można jeszcze pójść o krok dalej i stwierdzić, że sama metafizyka bazująca w imię rzekomych uściśleń naukowych nie na danych zdrowego rozsądku, lecz na precyzyjnych wynikach poszczególnych dyscyplin, będzie się obracała w kręgu faktów czysto fizycznych bez możliwości wyjścia na właściwą sobie płaszczyznę. Stąd, w takim ujęciu, przekreślona jest nie tylko jedność przedmiotu metafizyki, lecz metafizyka jako nauka w ogóle<sup>20</sup>.

Pogląd Waisa na przedmiot filozofii ulega znamiennej modyfi-

---

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. M. A. Krąpiec, O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza, „Polonia Sacra”, 6 (1953/4), s. 98—100; Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie o istnieniu Boga, „Znak”, 25 (1950), s. 286—7.

kacji z chwilą przerwienia go w sferę niematerialną<sup>21</sup>. Jak wtedy przedstawiałaby się sprawa jedności przedmiotu?

Chyba już dziś nie ulega żadnej wątpliwości, że prawie wszyscy autorzy podręczników metafizyki ostatnich czasów szli po linii kierunku esencjalnego, kładąc główny nacisk na łatwo pojęciową istotę, a pomijając istnienie. Tak rozumiana metafizyka, choć wychodziła z danych doświadczenia zmysłowego, to jednak zbyt szybko się z nimi rozstawiała i w pewnej mierze mogła być nawet zaliczona do idealizmu<sup>22</sup>. W ramach tak pojętej filozofii jedność jej przedmiotu byłaby w jakiś sposób zachowana. Trudność powstaje z chwilą bliższego określenia tego przedmiotu, o którym nie dałoby się chyba nic więcej powiedzieć jak tylko to, że jest bytem niematerialnym. Nie można by też odeprzeć zarzutu, że metafizyka o takim przedmiocie nie jest nauką realną, lecz jakąś intelektualną ekwilibrystką. Zachowanie więc jedności przedmiotu filozofii — a ściślej metafizyki — w ramach doktryny rozpatrującej to, co niematerialne, wypływa z kartezjańskiej koncepcji i nie może zadowolić rzetelnego badacza, który chciałby dojść do jakiejś obiektywnej wizji istniejącego świata<sup>23</sup>.

b. Wais dochodzi do pojęcia bytu poprzez intelektualną czynność zwaną abstrakcją. W samym procesie konstruowania pojęcia przedmiotu metafizyki trzeba przejść przez dwie fazy: przednaukową i naukową<sup>24</sup>. Przednaukowe pojęcie bytu jest skutkiem samorzutnej abstrakcji i jest jeszcze niezbyt uwyraźnione<sup>25</sup>. Trzeba jednak przyznać, że zawiera już ono mniej więcej istotne cechy rzeczy ujętej przez intelekt i pozwala stwierdzić czym ona jest. Pojęcie bytu wypracowane na niższym stopniu nie może być zaliczone do wyobrażeń, gdyż nie posiada już ono cech jednostkowych, lecz ujmuje coś ogólnego<sup>26</sup>. To przednaukowe pojęcie bytu jest pierwszym pojęciem

<sup>21</sup> Por. K. Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, Lwów 1929, s. 19; *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 11.

<sup>22</sup> Wais broni filozofii arystotelesowsko-scholastycznej przed zarzutem aprioryzmu, podkreślając z naciskiem jej oparcie na doświadczeniu zmysłowym i jej różnicę z metafizyką idealizmu niemieckiego. Por. *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 10.

<sup>23</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Matematyczny i filozoficzny interpretacjonizm materii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1(1958), nr 3, s. 21.

<sup>24</sup> Por. Wais, *Psychologia*, t. II, s. 161; *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 17—18.

<sup>25</sup> Por. K. Wais, *Dusza ludzka*, Kraków 1917, s. 21.

<sup>26</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*. Lublin 1959, s. 126; *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne”, 7(1960), z. 1, s. 11; J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1934, s. 37.

ludzkiego intelektu, a zostało uchwycone w ramach prostego ujęcia. Stąd uwagę swą koncentruje na ogólnej treści.

Druga faza konstruowania pojęcia bytu jako przedmiotu metafizyki dokonuje się poprzez pojęcia refleksyjne, zwane przez Waisa ogólnymi<sup>27</sup>. Jest już ono wypracowane dzięki „świadomej” abstrakcji. Ludzki bowiem intelekt z wielu podobnych rzeczy potrafi „wyłuskać” to, co im wspólne a pominąć indywidualne różnice. Ujęcie wspólnej cechy z wielu różnorodnych bytów jest momentem utworzenia pojęcia bytu, którym zajmuje się filozofia<sup>28</sup>.

Nie ulega — zdaje się — wątpliwości, że konstrukcja pojęcia bytu dokonuje się na tzw. trzecim stopniu abstrakcji<sup>29</sup>. Czy wypracowany w ten sposób przedmiot filozofii jest w pełni uzasadniony na gruncie esencjalnie pojętego tomizmu?

Wydaje się, że pozytywna odpowiedź nie powinna nastęrczać specjalnych trudności, gdyż kierunek esencjalny kładzie główny nacisk na ujęcia treściowe, które go przede wszystkim interesują, a pomija czynniki — jego zdaniem — drugorzędne, utrudniające „elastyczność” metafizycznego myślenia. Otrzymane dzięki abstrakcji pojęcia o treści jasnej były przydatne do wszelkiego rodzaju intelektualnych operacji, gdyż zostały w nich ujęte tylko bardzo nieliczne cechy, pozwalające na stosowanie tak skonstruowanych pojęć do wszystkiego, co w danej chwili koncentrowało na sobie uwagę.

Przed zarzutem idealizmu bronili się neoscholastycy tym, że pierwsze pojęcia, z których zostało uformowane naukowe pojęcie bytu, bazowały na danych doświadczeniach zewnętrznego, a więc na realnie istniejących konkretach. Pojęcia zatem nie mogą być czystym tworem wyobraźni<sup>30</sup>. Metodycznie ściśle stwierdzenie istnienia konkretnego dokonywało się dzięki intelektualnym sądom predykatywnym w ramach procesu zw. nawrotem do wyobrażeń<sup>31</sup>.

c. W pismach filozoficznych Waisa nie spotyka się na ogół jawnych sprzeczności zwłaszcza w zasadniczych kwestiach. Jednak przy dokładniejszej analizie pewnych zagadnień dochodzi się do takiego momentu, który prowadzi do niezamierzonej — być może — sprzeczności. Ujawnia się ona przy omawianiu jakiejś problematyki, która została poruszona w kilku miejscach, rzadziej jednego a częściej, różnych dzieł. Do takich wypadków zaliczyć trzeba kwestię uprzed-

---

<sup>27</sup> Termin „ogólny” nie jest w tym wypadku jednoznaczny z terminem „uniwersalny”.

<sup>28</sup> Por. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 17—18.

<sup>29</sup> Por. Wais, *Dusza ludzka*, s. 9.

<sup>30</sup> Por. Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, s. 31.

<sup>31</sup> Por. Wais, *Psychologia*, t. II, s. 186—7.

ności jaźni przed transsubiektywną rzeczywistością i brak teoretycznego przekonania w słuszność realnej różnicy między istotą a istnieniem w bytach przygodnych z faktycznym posługiwaniem się nią.

Wais będąc zwolennikiem i rzecznikiem zdrowego rozsądku, któremu wielokrotnie dał wyraz w polemice z poglądami Kanta i niemieckiego idealizmu<sup>32</sup>, przyjmuje istnienie rzeczywistego świata za fakt nie nasuwający żadnych poważnych wątpliwości. Jednak uważa, że wprawdzie poznaje się istnienie faktów świadomości i istnienie własnej jaźni niż istnienie bytów materialnych. Co więcej, świadome zdarzenia psychiczne warunkują w jakiś sposób wiedzę o rozciąglwym świecie<sup>33</sup>.

Nie ulega zdaje się wątpliwości, że są to jakieś reminiscencje myśli pokartezjańskiej. W filozoficznym bowiem tłumaczeniu świata z pozycji realizmu poznawczego wyjściowym momentem są fakty. W pierwszym rzędzie stwierdza się istnienie świata a stwierdzenie to jest czymś pierwotnym i spontanicznym. Z tego względu nie potrzebuje ono żadnych dowodów. Spontanicznie też stwierdza się pluralizm bytów, choć jest tu wymagana dokładniejsza analiza i uzasadnienie, gdyż istniały kierunki filozoficzne opowiadające się za monizmem. Sugestię Waisa, uzasadniającą istnienie materialnych rzeczy w oparciu o własną jaźń, trzeba uznać za oderwaną zasadę filozoficzną powstałą na skutek intelektualnych „zabiegów”, będących już wypracowaną konstrukcją. W procesie normalnego ludzkiego poznania recepcja poznawcza jest wcześniejsza od myślowych konstrukcji<sup>34</sup>.

Przy omawianiu zasady przyczynowości Wais odwołuje się też do doświadczenia wewnętrznego. Ono to bezpośrednio ją ujmuje i stanowi podstawę do utworzenia samego pojęcia przyczyny, podczas gdy doświadczenie zewnętrzne wykrywa jedynie następstwo jednego zdarzenia po drugim<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Por. K. Wais, Stanowisko Kanta wobec dowodów na istnienie Boga, „Ateneum Kapłańskie”, 22 (1928), s. 352—5, 431—3.

<sup>33</sup> By tego dowiedzieć pisze: „...niepodobna przyznać, jakobyśmy bezpośrednio poznawali istnienie materii aniżeli istnienie faktów świadomości i przejawiającej się w nich jaźni psychicznej, czyli duszy. Przeciwnie, nic nie moglibyśmy wiedzieć o materii bez świadomości zdarzeń psychicznych. Bo jeśli mi wiadomo, że poza mną istnieją ciała, to tylko dlatego, że jestem świadom swoich wrażeń zmysłowych, które przedstawiają coś rozciąglwego... Co więcej, jedynie akty psychiczne umożliwiają mi poznanie własnego ciała”. Wais, Dusza a ciało, s. 2; por. Bóg, Jego istnienie i istota, s. 48.

<sup>34</sup> Por. M. A. Krapiec, O rehabilitację analogii bytowej, „Roczniki Filozoficzne”, 5 (1957), z. 4, s. 104—5; Realizm ludzkiego poznania, Poznań 1959, s. 116, 392, 588—9.

<sup>35</sup> Por. Wais, Ontologia czyli metafizyka ogólna, s. 234.

Z drugiej jednak strony Wais daje przewagę argumentacji opartej na faktach doświadczenia zewnętrznego przy omawianiu dowodów na istnienie Boga. Powołuje się tu na intelektualny rozwój ludzkości, która zanim zwróciła swe zainteresowania na dziedzinę życia psychicznego wprawdzie zajęła się badaniem fizycznej rzeczywistości. Wręcz zaś stwierdza, że człowiek o wiele szybciej i łatwiej poznaje świat zewnętrzny niż samego siebie<sup>36</sup>.

Wydaje się, że dość wyraźna jest sprzeczność w powyższych sformułowaniach. Tę poważną niekonsekwencję można chyba wytłumaczyć jakąś przydatnością jednego lub drugiego stanowiska w konkretnej sytuacji, albo też dziwnym pomieszaniem kierunku idealistycznego z realizmem.

Nie sposób przypuszczać by Wais negował realną różnicę między istotą a istnieniem w bytach przygodnych. Jednak trudno mu pojąć, że zagadnienie to jest rzeczywiście najbardziej fundamentalne w tomizmie i cała jego zawartość na nim się właśnie opiera. Na problematykę realnej różnicy, zachodzącej między istotą a istnieniem w bytach przygodnych, patrzy Wais przez pryzmat poglądów Balthasara, Ch. Pescha i Lepidiego. Filozofia bowiem rozwijała się przez tyle wieków, nie zwracając uwagi na ową różnicę lub ją wręcz odrzucała, a mimo to nie nastąpiła jakaś „katastrofa” w dziedzinie myśli. Nie dopuszczają się zatem filozoficznego „występku” ci, co jej nie chcą uznać<sup>37</sup>.

Jednak w swej teodycei, przy omawianiu dowodów na istnienie Boga, Wais posługuje się istotą i istnieniem jako elementami nietożsamymi, a więc różniącymi się realnie. Jest to najbardziej widoczne w drugim argumencie kosmologicznym, gdzie stwierdza wyraźnie, że istota bytów niekoniecznych nie zawiera w sobie istnienia, ale je otrzymuje od czynnika koniecznego<sup>38</sup>. Jeśli w tego rodzaju bytach istota nie zawiera w sobie istnienia i element istnienia zostaje udzielony przez byt konieczny, to można — zdaje się — wyciągnąć wniosek, że chociaż istnienie realnej różnicy między tymi czynnikami nie zostało wyraźnie akceptowane, to mimo wszystko w konkretnej sytuacji praktycznie je wykorzystano. A jest to w pewnym sensie sprzeczne z uprzednimi rozważaniami teoretycznymi na ten temat. Stąd wewnętrzna zawartość systemu, którego zwolennikiem był Wais, nie może być uważana za niezachwianą.

---

<sup>36</sup> Por. Wais, Bóg, Jego istnienie i istota, s. 32, przyp. 1.

<sup>37</sup> Por. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 57—9.

<sup>38</sup> Por. Wais, Bóg, Jego istnienie i istota, s. 59—63.

### 3. Próba oceny transcendentnej

W próbie oceny transcendentnej zostaną poruszone takie zagadnienia jak: „nieobojętność”<sup>39</sup> przedmiotu filozofii, brak realistycznych podstaw w konstrukcji pojęcia bytu jako bytu, niekoherencja między wątpliwościami o istnieniu realnej różnicy między istotą a istnieniem z jednej strony, a dowodami na istnienie Boga z drugiej i przerost „kompetencji” formy substancjalnej w bycie.

a. Najczęściej konstrukcja pojęcia przedmiotu filozofii nie zajmuje pierwszego miejsca w konkretnie danym systemie, lecz jest ukryta i powiązana z naczelnymi jego twierdzeniami. Te zaś nierzadko są także nie dość wyrażnione. I chyba nie ma w tym nic dziwnego, gdyż z reguły w systemach filozoficznych nie spotyka się jasno sformułowanych przedmiotów, a tym mniej teorii konstruowania ich pojęć. W filozofii bowiem jest wiele spontanicznych twierdzeń i niemało teorii o świecie, lecz rzadko można napotkać refleksję na temat sposobu tworzenia się tych teorii. Tymczasem konstrukcja pojęcia przedmiotu wiąże się właśnie z refleksją i stąd może jest dość trudna do przekazania na zewnątrz<sup>40</sup>.

Wais za przedmiot filozoficznych dociekań — na co już była zwrócona uwaga — bierze byt jako taki, zadośćczyniac tradycji, która od wieków tak formułowana głównie zainteresowania myśli ludzkiej. Tendencje dążące do unaukowania metafizyki podsunęły projekt oparcia jej na dyscyplinach szczegółowych, w konsekwencji czego „ogólność” miała się stać przedmiotem filozofii. Wreszcie Wais zaznacza, że przedmiotem filozofii — a ściślej metafizyki — jest byt niematerialny, z tego chyba względu, że bytem materialnym zajmują się nauki przyrodnicze.

Trzeba jednak stwierdzić, że tak „ogólność” przedmiotu filozofii, jak też jego „niematerialność” są w gruncie rzeczy czymś nieadekwatnym, a to z tego względu, że ustawiają myśl filozoficzną w pewnym kierunku interpretacyjnym, który jest z góry zorientowany na takie a nie inne ujęcie rzeczywistości i poddany życiu abstrakcji<sup>41</sup>.

Tradycyjnie ujęty przedmiot filozofii, którym jest byt jako byt, choć formalnie dotyczyłby całej rzeczywistości, to jednak w trakcie

---

<sup>39</sup> „Nieobojętność” przedmiotu filozofii polega na tym, że nie dotyczy on świata realnego, nie dotyczy dalej wszystkiego co jest rzeczywiste i nie jest neutralistyczny ze względu na aprioryczne nastawienie w określonym kierunku.

<sup>40</sup> Por. S. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 190.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 193.

konstrukcji jego pojęcia, myśl zbyt szybko odrywa się od tego, co zwie się doświadczeniem zmysłowym, gdyż brak tam aktów poznawczych, które by bezpośrednio i zarazem najbardziej pierwotnie akceptowały fakt istnienia świata. Tylko sądy egzystencjalne, stwierdzające aktualne istnienie konkretnych bytów, z zespołu których składa się świat, mogą być punktem wyjścia w konstrukcji właściwego przedmiotu filozofii. Sądy te są najpierwotniejszym przeżyciem poznawczym człowieka, choć nie zawsze są one wyraźnie uświadomione, gdyż splecione są zbyt mocno z poznaniem przyporządkowanym istniejącym w danej chwili reakcjom życiowym. Jednak dzięki refleksji da się wyodrębnić te sądy i uznać je za podstawę realistycznego poznania rzeczywistości<sup>42</sup>. Takich fundamentów brak jest u Waisa w konstrukcji pojęcia bytu jako bytu.

Nie lepiej przedstawia się sprawa z „bytem ogólnym” i „bytem niematerialnym”, którymi powinna się zajmować filozofia. W pierwszym wypadku należałoby postawić pytanie: czy wszystkie byty konkretne są zawarte w bycie ogólnym i co jest tego miarodajnym czynnikiem? W drugim natomiast wypadku, filozoficznym badaniom podlegałyby tylko byt niematerialny. Tak więc przedmiot metafizyki nie dotyczyłby wszystkiego, co istnieje, czyli nie obejmowałby całej rzeczywistości, ale jedynie bardzo wąski jej wycinek i — do tego mało dostępny dla przeciętnego człowieka. Trudno więc uznać Waisowy przedmiot filozofii za poprawnie skonstruowany.

Choć się odnosi wrażenie, że Wais był myślicielem, którego znamionowało realistyczne i trzeźwe nastawienie, to jednak w konstrukcji pojęcia przedmiotu metafizyki zbyt szybko przeprowadził indukcyjne uogólnienie, przez co abstrakcja wzięła górę nad faktami.

b. Konstrukcja pojęcia właściwego przedmiotu filozofii, którym jest „byt jako byt”, dokonuje się — zdaniem Waisa — dzięki intelektualnemu procesowi zw. abstrakcją. Jest to typowe stanowisko esencjalnego kierunku, zwracającego wyłączną uwagę na samą treść z pominięciem istnienia, choć za punkt wyjścia uważa się realnie istniejącą rzeczywistość. Jest rzeczą dziwną, że Wais przedstawiając proces doskonalącej się coraz bardziej abstrakcji dochodzi do takiego momentu, w którym pomija się samo istnienie, a zatrzymuje się to, co jest jego podmiotem<sup>43</sup>. Nie ulega natomiast żadnej wątpliwości, że z elementem istnienia myśl ludzka rozstaje się w początkowym, a nie w końcowym etapie czynności abstrahowania.

---

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 194.

<sup>43</sup> Por. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 21.

Natomiast ze stanowiska egzystencjalnego tomizmu abstrakcja jest niewystarczającym środkiem do utworzenia pojęcia przedmiotu metafizyki. Jeśli bowiem pominie się ujęcie istnienia w ramach sądów egzystencjalnych, będących funkcją rozumu szczegółowego<sup>44</sup>, to może powstać wątpliwość, czy przypadkiem pojęcia nie są tylko subiektywnym wytworem i sztuczną konstrukcją<sup>45</sup>.

Sądy więc egzystencjalne, będące połączeniem poznania zmysłowego i intelektualnego nie tylko „docierają” do samej rzeczywistości, ale ją ujmują. Po dokonaniu zaś w sądzie egzystencjalnym pierwszego zetknięcia się, tak z realnym istnieniem rzeczy, jak i z jej konkretną treścią, dalsze operacje myślowe, które już abstrahują od jednostkowości, a zwracają uwagę na relacje ogólne, nie będą czymś dowolnym, lecz procesem utrzymującym ciągły kontakt z rzeczywistością. Wtedy też postępująca coraz bardziej czynność abstrahowania, przy pomocy której tworzy się pojęcia uniwersalne, ma niezachwiane oparcie w realnie istniejącej treści. Zatem sądy egzystencjalne stanowią realistyczną bazę dla późniejszych aktów pojęciowych intelektu<sup>46</sup>.

Do skonstruowania jednak transcendentálnego pojęcia bytu jako bytu, a tylko takie pojęcie jest przedmiotem metafizyki, potrzebne są jeszcze orzecznikowe sądy negatywne, zwane separacją<sup>47</sup>. Przy ich pomocy intelekt wydobywa z konkretnych form bytowych, dostrzeżonych w ramach sądów egzystencjalnych, samą bytowość rzeczy. Poprzez wielość sądów egzystencjalnych dostrzec można różnorakie formy bytowania. Byt więc jako byt nie posiada tylko jednego sposobu istnienia. Istnienia poszczególnych bytów (material-

<sup>44</sup> Dokładne przeanalizowanie funkcji rozumu szczegółowego, będącego probierzem realizmu w poznaniu, zostało dokonane przez M. A. Krąpiec w: „Teoria analogii bytu”, s. 107—18 i w: „Realizm ludzkiego poznania”, s. 500—11; por. L. B. Geiger. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942, s. 209 nn.

<sup>45</sup> Por. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 136; *Transcendentalia i uniwersalia*, s. 18; *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, „*Divus Thomas*”, 59 (1956), s. 347; *Egzystencjalizm tomistyczny*, „*Znak*”, 28 (1951), s. 116—17.

<sup>46</sup> Por. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, s. 209 nn; Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 107—14; *Realizm ludzkiego poznania*, s. 500—8.

<sup>47</sup> Na proces separacji zwrócił uwagę L. B. Geiger w artykule: *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, „*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*”, 31 (1947), s. 3—41. Na gruncie polskim zagadnieniem tym zajął się M. A. Krąpiec w: *Teoria analogii bytu*, s. 131—42. Skonstruowane w ramach separacji transcendentálne pojęcie bytu jako bytu, zostaje świadomie przyjęte przez rozum na własność w sądzie tożsamości. Por. J. H. Nicolas, *L'intuition de l'être et le premier principe*, „*Revue Thomiste*”, 47 (1947), s. 128.



nych, niematerialnych, samoistnych, niesamoistnych) są proporcjonalne do ich form. W każdym zatem bycie występuje jakieś istnienie i konkretne formy przyporządkowane do istnienia, stwierdzonego przez sądy egzystencjonalne. Byt jako byt, czyli byt jako istniejący, nie jest oddzielnie żadnym konkretnym wypadkiem bytowania wyłącznie, lecz jest i nim i wszystkim zarazem.

Pojęcie bytu jako bytu zawiera w sobie aktualnie, choć niedość wyraźnie wszystkie bytowe wypadki. Jest ono z jednej strony pojęciem naczelnym, z drugiej zaś najprostszym i podstawowym. Transcendentalne pojęcie bytu nie jest pojęciem abstrakcyjnym, lecz analogicznym, gdyż ujmuje zarazem treść i istnienie<sup>48</sup>.

Konstrukcja pojęcia bytu, będącego przedmiotem metafizyki, dokonana w ramach intelektualnego procesu zw. abstrakcją, jest pozbawiona realistycznych podstaw przez pominięcie istnienia. W całym jej przebiegu brak jest ciągłego powiązania z rzeczywistością, gdyż ujęty zostaje tylko jeden, a mianowicie treściowy aspekt bytu. Nie ma zatem elementu, kontrolującego realizm ujmowanych i analizowanych treści, którym można zarzucić nawet subiektywizm.

Sposób konstruowania transcendentalnego pojęcia bytu, nakreślony przez Waisa, przypomina pod wieloma względami konstrukcję pojęcia bytu uniwersalnego. Uwyraźnione różnice, zachodzące między nimi wydają się prawie nieistotne, a często tylko czysto formalne, sugerujące przypuszczenie braku należytego ich rozumienia. Tu z pewnością trzeba się doszukiwać źródła dla poglądu, że stosunek treści do zakresu w pojęciach transcendentalnych jest zupełnie taki sam jak w pojęciach uniwersalnych, tzn. im treść uboższa tym zakres szerszy i odwrotnie<sup>49</sup>. Na tego rodzaju koncepcję nie można się zgodzić, gdyż zakres pojęć transcendentalnych jest zawsze nieograniczony, bez względu na to jakiego rodzaju konkretny byt w danej chwili bierze się za przedmiot rozważań. Treść zaś wspomnianych pojęć nie musi być chyba koniecznie najuboższa<sup>50</sup>.

Ewentualna „droga” dojścia do pojęcia bytu jako bytu poprzez pojęcia coraz bardziej ogólne, jaką zdaje się także Wais podsuwa<sup>51</sup>,

<sup>48</sup> Por. Geiger, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, s. 28; Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 138—9; *Transcendentalia i uniwersalia*, s. 18—20.

<sup>49</sup> Por. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 25; Bóg, *Jego istnienie i istota*, s. 27.

<sup>50</sup> Por. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu*, s. 63.

<sup>51</sup> Por. Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, s. 25—6. •

nie należy też do najszcześniejszych z tego powodu, że taka droga doprowadziłaby, co najwyżej, do pojęcia bytu logicznego<sup>52</sup>.

c. Wais porównuje przedstawione przez siebie dowody na istnienie Boga ze znanymi „drogami” św. Tomasza i wyraża przekonanie, że w zasadzie oba rodzaje argumentacji właściwie nie różnią się od siebie<sup>53</sup>. Głębsza jednak analiza podstaw, na których opiera się argumentacja Tomasza i Waisa, prowadzi do wręcz przeciwnych wniosków i poważnych — bo istotnych — rozbieżności. Dowody Tomasza są konsekwencją całej jego koncepcji bytu, w której kluczową rolę odgrywa realna różnica między istotą a istnieniem w bytach przygodnych do tego stopnia, że negacja jej równałaby się negacji wszystkich „dróg”. Dlatego ktokolwiek usiłuje przyjąć, rozwinąć i „unowocześnić” tok argumentacji Tomasza, powinien akceptować taką różnicę. Tym bardziej obowiązuje to tego, kto własne dowody utożsamia z Tomaszowymi.

Pięć „dróg” Tomasza opiera się na egzystencjalnej koncepcji bytu, czyli na bezpośrednio danej rzeczywistości. Potwierdzeniem tego jest tak ich punkt wyjścia, którym jest doświadczalnie sprawdzalny fakt ruchu w świecie, fakt istnienia, przygodności, doskonałości, czy celowości bytów<sup>54</sup>, jak i ujęcie ich racji ontycznej w realnej nietożsamości istoty i istnienia bytów. Przedmiotem analiz nie jest zatem poznawczo ujęta rzeczywistość, lecz konkretnie istniejąca rzecz. Dlatego na tym chyba polega główny nerw argumentacji, że opierając się na badaniach bytu ograniczonego, ujętego w jego niedoskonałych elementach, odnosi się go bezpośrednio do takiego bytu, który tłumaczy w dostatecznej mierze całą rzeczywistość. Niepełne bowiem istnienie bytu można wytłumaczyć tylko dzięki czystemu, doskonałemu istnieniu.

Odniesienia bytu ograniczonego w istnieniu do bytu doskonałego domaga się aktualnie istniejąca rzeczywistość na mocy swego analogicznego charakteru. „Proporcjonalne” istnienie, które jest ontyczną racją każdego konkretnego bytu, można uzasadnić jedynie przez istnienie czyste, w którym wszystko, co nie jest doskonałe, znajduje swą rację jako w głównym analogacie, będącym najwyższą doskonałością<sup>55</sup>. Ponieważ istnienie bytów może być uwarunkowane jedy-

<sup>52</sup> Por. Krapiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, s. 34; *Teoria analogii bytu*, s. 126.

<sup>53</sup> Por. Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, s. 101—7.

<sup>54</sup> Por. I. 2, 3, c; I, 18, 3, c; I—II, 1, 2, c.

<sup>55</sup> Por. R. Garrigou Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1950, s. 227; E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de st. Thomas d'Aquin*, Paris 1947, s. 113; J. Maritain, *Approches de Dieu (Sagesse et cultures)*, Paris 1953, s. 32.

nie przez byt, dlatego poznawcza rzeczywistość, ograniczająca się tylko do oderwanych istot nie może być czynnikiem, uzasadniającym doskonałość istnienia, gdyż wtedy relatywny niebyt tłumaczyłby to, co istnieje.

Dowody na istnienie Boga, przedstawione przez Waisa, przypominają pod wieloma względami nawet argumentację Dunsza Szkota, zwłaszcza tam, gdzie dochodzi się do najdoskonalszej przyczyny<sup>56</sup>, czy bytu nieskończenie mądrego<sup>57</sup>. Natomiast sposób ich przeprowadzenia jest mocno zbliżony do sposobu stosowanego przez Tomasza w pięciu „drogach”<sup>58</sup>. Jednak zestawienie jednej argumentacji z drugą wskazuje dość wyraźnie na brak identyczności, na co można przytoczyć podwójną rację.

Najpierw Wais przejawia jakąś niechęć w stosunku do realnej różnicy, zachodzącej między istotą a istnieniem w bytach przygodnych. Wątpliwość w tej sprawie powinna go raczej doprowadzić do innego rodzaju argumentacji. Jeśli się to nie stało, to chyba na skutek nieuświadomienia sobie tak istotnego faktu jak ten, że cały nerw dowodzenia u Tomasza tkwi nie gdzie indziej, lecz właśnie w przyjęciu realnej różnicy. Zestawienie zatem, a nawet utożsamienie, własnych dowodów z „drogami” Akwinaty jest czysto przypadkowe, zewnętrzne, bez należytych podstaw i powiązań. Jedynym motywem, na jaki można by się powołać w uzasadnieniu tego rodzaju stanowiska, był nowy prąd zw. neoscholastyką, który wracał do systemu Tomasza. Tak ważną zatem rzecz, jak dowodzenie istnienia Boga, należało przyjąć ze względu na jego autorytet.

Rozumowanie zastosowane w pięciu „drogach” dotyczy bezpośrednio przedmiotowej rzeczywistości, gdyż opiera się na egzystencjalnej koncepcji bytu i w następstwie tego prowadzi do ujęcia przedmiotowej racji tej rzeczywistości. Ontyczna wartość dowodów Tomasza jest powszechna, gdyż powszechne są ogólne prawa bytu i realna, gdyż realne są doświadczalne ujęcia rzeczywistości. Wais tymczasem przyjąwszy esencjalną koncepcję bytu, ujmującą treściowe własności, nie powinien żadną miarą dojść do realnego samoistnienia ze względu na konieczność przeskoku w inny porządek. Argumentacja zatem na istnienie Boga nie wynika wcale u niego z przyjętej koncepcji bytu przemyślanej do końca. Zachodzące więc

---

<sup>56</sup> Por. K. Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, s. 59.

<sup>57</sup> Por. K. Wais, *Bóg w przyrodzie, teologiczny dowód istnienia Boga*, „Ateneum Kapiańskie”, 7 (1912), s. 20—4, 119, 132; *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, s. 259.

<sup>58</sup> Por. Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, s. 59—63, 105; *Bóg w przyrodzie, teleologiczny dowód istnienia Boga*, s. 20—4.

podobieństwo między dowodami Waisa i „drogami” Tomasza jest znów tylko czysto przypadkowe.

W pierwszym dowodzie Waisa daje się też zauważyć brak uświadomienia, że przyczynowość sprawcza posiada bytowy charakter. Stąd w argumentacji zwrócona jest uwaga na konieczność istnienia pierwszej przyczyny, ze względu na niemożliwość ciągu w nieskończoność w przyczynach sobie podporządkowanych a nawet przy ewentualnym ciągu w nieskończoność<sup>59</sup>. Tymczasem ciąg w nieskończoność odsuwa istnienie pierwszej przyczyny też w nieskończoność, co jest równoznaczne z negacją jej istnienia w ogóle<sup>60</sup>.

Dowód znów teleologiczny, biorący w zasadzie pod uwagę przyczynowość fizykalną, nie doprowadzi badacza do istnienia czynnika transcendentnego, który jedynie uzasadnia nie tylko celowe działanie bytu, ale samo jego istnienie.

d. Wais przypisuje zbyt szerokie uprawnienia formie substancjalnej w bycie. Tego rodzaju postawa wynika z niezrozumienia kluczowej roli, jaką znów odgrywa realna różnica zachodząca między istotą a istnieniem w bytach przygodnych. I tak — według niego — forma jest pierwszym aktem materii przez to, że udoskonala ją pod względem substancjalnym. Jest ona dalej podstawą dla doskonałości istnienia, które jest z nią nierozdzielnie związane. Na niej też opiera się celowe działanie bytu<sup>61</sup>. Dalsze wypowiedzi nawiązują już bardziej bezpośrednio do formy substancjalnej w człowieku. Ponieważ ciało i dusza tworzą w człowieku jedną substancję, dlatego czynnik materialny otrzymuje istnienie od duszy<sup>62</sup>. Daje mu ona nie tylko życie wegetatywne, sensorywne i umysłowe, ale też samą bytowość<sup>63</sup>. Jak dalece Wais był przekonany o słuszności tego rodzaju poglądów, świadczy fakt odwołania się do doktryny św. Tomasza, zdaniem którego człowiek miałby być dzięki formie-duszy nie tylko człowiekiem, ale jestestwem tak żyjącym „jak zmysłowym, ciałem, substancją i wreszcie bytem”<sup>64</sup>.

Powyższe sformułowania nie znajdują jednak potwierdzenia w tomizmie ujętym egzystencjalnie. Akt bowiem choć jest podstawą i dostateczną racją bytu i to nie tylko w porządku bytowo-realnym, lecz także poznawczym, to jednak znajduje się on na właściwej sobie

<sup>59</sup> Por. Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, s. 56—7.

<sup>60</sup> Por. I, 2, 3, c; F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota*, Warszawa 1957, s. 170.

<sup>61</sup> Por. Wais, *Kosmologia szczegółowa*, cz. II, s. 97—9, 105.

<sup>62</sup> Por. Wais, *Psychologia*, t. IV, s. 31.

<sup>63</sup> Por. Wais, *Dusza a ciało*, s. 127.

<sup>64</sup> Por. Wais, *Kosmologia szczegółowa*, cz. II, s. 137.

plaszczyźnie i w odpowiednich relacjach. Trzeba wyróżnić za Tomaszem „akt drugi”, będący zrealizowaniem możliwości czynnej i jest nim działanie, oraz „akt pierwszy”, realizujący możliwość bierną i jest nim właśnie forma rzeczy. Jest jednak jeszcze akt ostateczny, istnienie. W stosunku do niego akt-forma jest możliwością, a akt-działanie tylko przejawem przypadłościowym. Forma zatem jako akt, konstytuujący substancję i wyznaczający jej określoną treść, nie udziela jej jeszcze przez to istnienia, ale przygotowuje ją na jego przyjęcie. Istnienie bowiem, aktualizując samą formę, jest najwyższą doskonałością w substancji. Stąd istnienie można nazwać formalnym elementem każdej rzeczy, oczywiście nie w tym sensie, że utożsamia się z formą, lecz przez to, że podobne jest do niej w funkcji nadawania bytowi realnej wartości. Istnienie jednak różni się od formy i to zasadniczo. Dlatego przypisywanie formie urzeczywistnienia porządku bytowego nie znajduje potwierdzenia w autentycznym tomizmie<sup>65</sup>.

W bytach materialnych da się wyróżnić podwójne złożenie, z których jedno dotyczy porządku substancjalnego, drugie zaś entytywne<sup>66</sup>. Choć forma substancjalna na równi z istnieniem jest czynnikiem aktualnym, to jednak w innym porządku. W substancjalnym złożeniu elementem możliwościowym jest materia pierwsza, podczas gdy w złożeniu istoty i istnienia czynnik możliwościowy stanowi substancja. Forma zatem nie tylko nie może udzielić istnienia, ale sama z siebie go nie posiada, gdyż będąc w stosunku do możliwości jest mu bezpośrednio przyporządkowana<sup>67</sup>.

Istnienie w bytach przygodnych nie wypływa z ich istoty, lecz jest udzielane „z zewnątrz” przez czynnik transcendentny. W porządku substancji forma jest wprawdzie ostatecznym jej wykończeniem, jednak w porządku bytowym nieodzowny jest jeszcze jeden akt, a mianowicie istnienie.

Zatem poglądy Waisa, wyolbrzymiające rolę formy substancjalnej są nie do przyjęcia na gruncie egzystencjalnego tomizmu. Działanie zaś i celowość, będące czymś wtórnym w stosunku do istnienia, nie są i nie mogą być skutkami form.

Reasumując to, co zostało powyżej przedstawione trzeba stwierdzić, że zachodzą pewne różnice między filozofią bytu w ujęciu Waisa a tomizmem klasycznym. Daleko większe różnice zachodzą między nią a tomizmem egzystencjalnym.

*J. J. Sawicki*

<sup>65</sup> Por. C. G. II, 54; E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948, s. 303 nn; Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 51—3.

<sup>66</sup> Por. C. G., II, 54.

<sup>67</sup> Por. tamże; Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 56.