

Marian Kowalewski

Przedmiotowość poznania w ujęciu J. Maréchala

Collectanea Theologica 28/2, 259-302

1957

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIAN KOWALEWSKI

PRZEDMIOTOWOŚĆ POZNANIA W UJĘCIU J. MARÉCHAŁA

Wybitny myśliciel belgijski Józef Maréchal, S. J.¹, rezygnując z zamiaru tworzenia kompletnej teorii poznania², ograniczył się do próby „usprawiedliwienia wartości przedmiotowej naszych twierdzeń ontologicznych”³. Zagadnienie przedmiotowości poznania traktuje zresztą jako fundamentalne, bo

¹ O. J. Marechal S. J. (ur. 1879, zm. 1944 r.) w pierwszej fazie swej twórczości naukowej zajmuje się biologią, następnie przechodzi do badań z dziedziny psychologii eksperymentalnej i patologicznej oraz mistyki. Trzecia dziedzina jego zainteresowań to teoria poznania, przede wszystkim zaś zagadnienie przedmiotowości poznania. O. M. był profesorem psychologii, teodycei i historii filozofii kolejno w Louvain, Tronchiennes, Romiley (Anglia) i w Eegenhaven. Życiorys O. M. i kompletna bibliografia jego dzieł znajduje się w pracy zbiorowej *Mélanges Joseph Maréchal*, Bruxelles—Paris, 1950, tom I, s. 3—21 i 47—71.

² *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V: *Le thomisme devant la philosophie critique* (Museum Lessianum, Section philosophique N. 7), L'Edition Universelle, Bruxelles 1949, wyd. II, str. 13: „ce Cahier n'offre point un tableau d'ensemble de la philosophie thomiste, ni même seulement de la noétique thomiste”. Na str. 11 tego samego V Cahier czytamy, że celem wszystkich tomów nie była bynajmniej „teoria poznania we wszystkich swych szczegółach”.

O. M. zamierzał wydać 6 tomów swego zasadniczego dzieła *Le point de départ de la métaphysique*. Udało mu się jednak wydać Cahier I (r. 1922, wyd. III w r. 1943), II (1923, wyd. III w r. 1944) III (1923, wyd. III — 1944) i V (1926, wyd. II — 1949). Cahier IV wydano po śmierci O. M. w oparciu o znalezione (lecz niekompletne i niewykończone) materiały do tego tomu. Cahiers od I do IV stanowią historyczny wstęp do samodzielnych rozważań, wypełniających Cahier V i mających być treścią Cahier VI.

Uwaga: W dalszym ciągu pracy posługuję się przy cytowaniu skrótem „Cahier” z podaniem liczby porządkowej tomu. Cahier V cytuję według wydania II.

³ Cahier V, s. 568.

jego rozwiązanie „przygotowuje lub nawet przesądza o rozstrzygnięciu wielu zagadnień drugorzędnych, omawianych zwykle w epistemologii lub logice”⁴. Stwierdzenie bowiem faktu przedmiotowości naszego poznania równoznaczne jest z odnalezieniem owego „punktu” czy „progu”, za którym otwiera się „wejście do przedmiotowego świata bytu”, gdzie możliwą się staje metafizyka podbudowana krytycznie⁵. Ów „punkt wyjścia metafizyki” uchwycić zaś można w „refleksyjnym dowodzie” na realizm poznawczy, a dowód ten polega na wyszukaniu apriorycznych warunków ukonstytuowania się prawdy logicznej w świadomości i na wykazaniu transcendentnego charakteru tejże prawdy logicznej, czyli innymi słowy: na wykazaniu przedmiotowości poznania⁶.

Maréchal zasadniczo nie kwestionuje przedmiotowości naszego poznania, gdyż jako część aktywności ludzkiej jest ono całkowicie zanurzone w realności ontologicznej. Takie jednak stanowisko zajmuje realizm przedkrytyczny i spontaniczny, podczas gdy w badaniu krytycznym przedmiotowość poznania nie może mieć charakteru zakładanej, początkowej zgody (*un accord initiale*) lecz musi być rezultatem krytycznej „walki zwycięskiej” (*une lutte victorieuse*)⁷. W tym celu należy przyjąć — tak jak to czyni krytyka nowożytna — stanowisko immanencji poznania i wyjść od przedmiotu immanentnego⁸. tym więcej, że „sposób myśli” nie musi się ko-

⁴ Cahier I, s. 12. (Uwaga: Cahier I—III cytuję według wydania III).

⁵ Cahier V, s. 568.

⁶ Cahier V, s. 516.

⁷ A. *propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques* (Revue des Questions scientifiques, LIXIV (1908), s. 527—563; LXV (1909) s. 219—249, 376—426). Artykuł ten został wydrukowany w I tomie *Etudes sur la psychologie des mystiques* (s. 69—179 w I wydaniu). Cytuję według *Etudes*, I wydanie. Cytaty powyższe: s. 93. W dalszym ciągu cytować będę pod skrótem *Le sentiment*.

⁸ *Le point de départ de la métaphysique* (Première Rédaction. Louvain 1917), s. 288, 289.

Ciekawy szkic Cahier V wydrukowany został w I tomie *Mélanges Joseph Maréchal* (s. 288—299). W dalszym ciągu cytuję jako „Première Rédaction”. Okazuje się, że już w r. 1917 — gdy całkowicie pochłonięty był badaniami z zakresu mistyki porównawczej — miał Maréchal gotowy plan swego zasadniczego dzieła i wytyczone drogi rozwiązania zagadnienia przedmiotowości poznania.

niecznie utożsamiać ze „sposobem rzeczy“⁹. Przyjawszy zaś immanencję poznania¹⁰, nie można już traktować zagadnienia przedmiotowości tak, jak pojmowali je myśliciele starożytni, którzy w przedmiocie poznawanym widzieli rzecz zewnętrzną w stosunku do podmiotu poznającego¹¹. Trzeba natomiast za Kantem szukać możliwości myśli przedmiotowej (czyli przedmiotu w myśli), nie obawiając się idealistycznego wydźwięku tych badań¹². Chodzi więc w tym zagadnieniu, potraktowanym w duchu nowożytnym, o znalezienie przejścia z porządku logicznego do porządku ontologicznego¹³, czyli innymi słowy: chodzi o wykrycie tych czynników i warunków, które immanentnej formie poznawczej, posiadającej charakter zjawiskowy, relatywny i niekonieczny nadają postać przedmiotu numenalnego, powszechnego i koniecznego.

Droga do stwierdzenia przedmiotowości poznania posiada jednak dwa etapy. Pierwszy, wstępny, powinien wykazać, że immanentna forma poznawcza — tak zjednoczona z aktem poznania, że nie przedstawia wyraźnie ani cech podmiotowych, ani przedmiotowych¹⁴ — przecież posiada charakter i wartość

⁹ Cahier I, s. 104, 108.

¹⁰ Poznanie dla Marechala jest „syntezą przedmiotu i podmiotu“ (Cahier V, s. 111), jest „immanentnym spotkaniem się aktualnego podmiotu i aktualnego przedmiotu“ (Cahier V, s. 328) i „czynnością immanentną“ (Cahier V, s. 346). W immanencji poznawczej podmiot jest „czynnikiem działającym“, podczas gdy przedmiot udziela poznaniu piętna specyfikacyjnego (Cahier V, s. 120, 121), będąc formą specyfikującą aktywności podmiotowej“ (Cahier V, s. 121).

¹¹ Cahier I, s. 63; *Au seuil de la métaphysique: Abstraction ou intuition?* (Revue néoscholastique de Philosophie (Louvain) XXXI (1929) s. 27—52, 121—147, 309—342). Praca ta została przedrukowana w I tomie *Mélanges J. M.* (s. 102—180). Cytat z przedruku, s. 157.

¹² Cahier V, s. 359.

¹³ Cahier I, s. 12 i 90. Przez „porządek ontologiczny“ rozumie Marechal „realny przedmiot czystej metafizyki“. Nie oznacza on więc zmysłowej rzeczywistości nauk ani rzeczywistości świata zewnętrznego, ale „świat istot“ z ich cechami konieczności i powszechności.

¹⁴ W akcie poznania dochodzi — według Maréchala — do pełnej asymilacji rzeczy poznawanej przez podmiot poznający. Rezultatem tej asymilacji staje się immanentna forma poznawcza, a ponieważ w asymilacji biorą udział aprioryczne warunki, tak podmiotowe, jak i przedmiotowe, stąd sama forma poznawcza — jedyny zdaniem Maréchala punkt wyjścia krytycznej teorii poznania — nie ma wartości ani podmiotowych, ani przedmiotowych.

przedmiotu. A staje się ona przedmiotem wówczas, gdy w świadomości dokona się przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu¹⁵, gdy dostrzeże się w owej formie coś, co wyraźnie ją oddziela od aktywności podmiotu¹⁶. Przedmiotowość więc — na pierwszym etapie — powstaje z przeciwstawienia immanentnej formy poznawczej podmiotowi poznającemu. Tego rodzaju przedmiotowość nie posiada jednak jeszcze charakteru ontologicznego, czyli w ten sposób uchwycony przedmiot nie ma jeszcze cech powszechności i konieczności. Dlatego na drugim etapie należy wyodrębnić z aktywności poznawczej przedmiot związać z pewną „osobnością“ aktualną lub możliwą, a więc z pewną „realną subsystencją“¹⁷, która niejako obdarzy przedmiot darami ontologicznymi: powszechnością i koniecznością. Tym bytem, z którego spływa na immanentną formę poznawczą charakter metafizyczny (a więc jej konieczność i powszechność), może być tylko „Byt bezwzględny absolutny“ i dopiero relacja formy do Absolutu może jej nadać wartości bytowe i przedmiotowe a przez to metafizyka zakwalifikowana zostanie jako nauka o rzeczywistości¹⁸.

W pracy niniejszej zreferuję najpierw teorię Maréchala o uprzedmiotowieniu formy poznawczej (cz. I), aby w części II przedstawić ocenę krytyczną twierdzeń Maréchala.

C z ę ś ć I

1. REALIZACJA PRZEDMIOTOWOŚCI POZNANIA W SYNTETYZIE PRZEDMIOTOWEJ SĄDU

Wspominałem powyżej, że przedmiotowość poznania powstaje — zdaniem Maréchala — z przeciwstawienia podmio-

¹⁵ Cahier V, s. 177, przyp. 1; *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* (przedruk z *Révue néoscol. de Philosophie*, XXVIII, s. 137—165 w I tomie *Mélanges J. M.* s. 76—101), str. 91. Używam dla powyższego studium Maréchala w dalszym ciągu pracy skrótu *Le dynamisme*.

¹⁶ *Le dynamisme*, s. 84; Cahier V, s. 298.

¹⁷ *Le dynamisme*, s. 85.

¹⁸ *Au seuil*, s. 115: „un objet n'est métaphysique, en d'autres termes ne revêt les propriétés absolues d'un intelligible, d'un „noumène“, que relation implicite à l'Être absolument absolu“.

towi poznającemu formy poznawczej. To przeciwstawienie zaś dokonać się może tylko w wypadku uświadomienia sobie prawdy logicznej, bo polega ona na „odpowiedniości rzeczy i umysłu“ (*adaequatio rei et intellectus*)¹⁹, której to „zgodności“ nie stwarza jednak poznanie ani jej nie zmienia, lecz co najwyżej tylko ją „oświeca“²⁰. Innymi słowy: poznanie przedmiotowe staje się możliwym, gdy już w umyśle tkwi prawa logiczna, która swą wartość czerpie z relacji do apriorycznego warunku poznania, jakim jest Absolut²¹. A ponieważ z prawdą logiczną spotykamy się w akcie sądzenia, stąd tylko analiza sądu dostarczyć może warunków uprzedmiotowienia formy poznawczej

Nie można bowiem w kwestii uprzedmiotowienia odwoływać się do doświadczenia zmysłowego, gdyż przedmiotem tego doświadczenia jest zawsze fakt o charakterze zjawiskowym²². Doświadczenie może co prawda te fakty zjawiskowe grupować i układać w różne relacje, lecz nie może im przez to dać „powszechności istoty“, czyli nie może ich doprowadzić do przedmiotów w sensie metafizycznym²³. Chociaż poznanie

¹⁹ *Le dynamise*, s. 77. Zagadnienie prawdy stawia Maréchal nie na płaszczyźnie poznania czy świadomości, lecz umiejscawia je w immanentej asymilacji podmiotu i przedmiotu (*Cahier V*, s. 116). Samo bowiem wytworzenie się formy poznawczej powoduje „zgodność rzeczy i umysłu“, lecz — aby ta prawda logiczna mogła się stać prawdą ontologiczną — konieczne jest uświadomienie sobie tej prawdy. Świadomość zaś tego rodzaju równoznaczna się staje z przeciwstawieniem rzeczy i umysłu, czyli dokonać się może tylko w poznaniu przedmiotowym. Zauważamy tu oryginalne ujęcie prawdy przez Maréchala, bo jeżeli ujęcie przedmiotu jest posiadaniem prawdy (*Cahier V*, s. 303), to prawda jest przedmiotową treścią świadomości (*Cah. V*, s. 513), a że przedmiot immanentny staje się przedmiotem ontologicznym dzięki swej relacji do Bytu absolutnego, stąd i prawda logiczna znajduje się w relacji do Prawdy Pierwszej, będąc niejako przedłużeniem stwórczej spontaniczności Umysłu boskiego (*Cahier V*, s. 108). A ponieważ Prawda Pierwsza łączy się z umysłem ludzkim za pośrednictwem przedmiotów, dlatego prawda logiczna, posiadając wewnętrzną partycypację w Prawdzie boskiej (z racji warunków apriorycznych poznania), posiada równocześnie też partycypację zewnętrzną, która zasadza się na empirycznych warunkach poznania.

²⁰ *Le dynamisme*, s. 82.

²¹ *Cahier V*, s. 105.

²² *Au seuil*, s. 118.

²³ *Au seuil* s. 119

zmysłowe osiąga rzeczywistość²⁴, to jednak „przedmiotowość” stąd pochodząca jest bardzo słabą, bo nie dochodzi się do poznania rzeczywistości pod względem bytowym²⁵, lecz powstają jedynie wyobrażenia relatywne, odnoszące się do zewnętrznej rzeczywistości przestrzennej²⁶. Także elementy zmysłowe, które wchodzą do immanencji poznawczej, nie przedstawiają istotnych właściwości prawdy logicznej (czyli przedmiotowości), ponieważ ulec muszą kompletnej dematerializacji i dlatego co najwyżej stawiają podmiot w stan zgodności z przedmiotem zewnętrznym²⁷. Podstawą uprzedmiotowienia nie może być również pasywność elementów zmysłowych ujęta przez podmiot w formie poznawczej, gdyż pasywność ta nie stwarza przeciwstawienia przedmiotu do podmiotu, lecz tworzy tylko relację między czynną i bierną funkcją umysłu²⁸. Umysł zresztą z tej racji, że działa na sposób immanentny, nie jest w stanie doświadczyć tej pasywności²⁹.

Podobnie jak obraz zmysłowy z powodu swej relatywności i zjawiskowości nie może być podstawą uprzedmiotowienia, tak też pojęcie samo w sobie z powodu czynnika przedstawieniowego, jaki w nim się zawiera, nie jest ani prawdziwym ani fałszywym, lecz pozostaje czystym „stanem subiektywnym”, który nie może formie poznawczej udzielić cech przedmiotu metafizycznego³⁰.

Jedynie więc w sądzie, jako „akcie ludzkim i pełnym poznania”, dającym „osiągnięcie rzeczywistości” i będącym przez to „poprzednikiem działalności”³¹, znaleźć można „transpozy-

²⁴ *Le sentiment*, s. 127.

²⁵ *Cahier V*, s. 479.

²⁶ *Cahier V*, s. 172.

²⁷ *Cahier V*, s. 127.

²⁸ *Cahier V*, s. 441.

²⁹ *Cahier V*, s. 420. Bierność — zdaniem Maréchala — może co najwyżej ograniczać czynność umysłu.

³⁰ *Cahier I*, s. 104 i nn.; *Cahier V*, s. 279.

³¹ *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruges—Paris, 1924, tom I, s. 6.

cję do porządku ontologicznego³², czyli tę jedyną „czynność ducha, w której są nam przedstawiane przedmioty poznania“³³.

Sąd — dla Maréchala — jest nie samym tylko łączeniem i dzieleniem terminów (*compositio et divisio*), gdyż w tym „łączeniu“ mamy do czynienia zawsze ze „stwierdzeniem“, „uznaniem“ (afirmacją), tak jak analogicznie „dzielenie“ nie jest jakimkolwiek dzieleniem, lecz „zaprzeczeniem“ (negacją)³⁴. Sąd przeto w swej istocie polega na syntezie, wypowiadającej „tak“ lub „nie“³⁵ i z tej racji można w nim widzieć czynność „wprowadzania jedności do różnorodności“³⁶.

Zależnie od tego, czy bierze się pod uwagę aspekt jedności czy celowości (*Unité, Finalité*)³⁷, odróżnić trzeba w sądzie syntezę ściśle jednoczącą podmiot i orzeczenie od syntezy przedmiotowej, czyli afirmacji, która kierując się celowością, przenosi zjednoczoną w sądzie formę poznawczą do porządku ontologicznego³⁸.

Pierwsza synteza, zwana konkretyzującą, jest aktem umysłu, który materię sądu³⁹ sprowadza do jedności myśli. Dołącza więc ona do podmiotu sądu pojęcie, które wyraża formę istotową lub przypadłościową podmiotu.

Władzą tej syntezy jest umysł, wewnątrznie co prawda niezależny od materii, lecz zewnątrznie z nią związany, a to z racji dokonywania abstrakcji z danych zmysłowych i z racji konieczności „odwołania się do wyobrażeń“, w celu złączenia

³² *Études*, tom I, s. 190.

³³ *Jugement „scolastique“ concernant la racine de l'agnosticisme kantien* (*Mélanges J. M.*, tom I), s. 274.

³⁴ *Cahier V*, s. 300.

³⁵ *Cahier V*, s. 284.

³⁶ *Cahier V*, s. 133.

³⁷ *Études*, tom I, s. 180.

³⁸ *Études*, tom I, s. 190 i *Cahier V*, s. 281.

³⁹ Materią sądu pośrednią są treści wrażeniowe, a bezpośrednią proste pojęcia. Te terminy sądu — składające się na jego materię — posiadają same w sobie pewną jedność elementarną, wynikającą z działanościami apriorycznych czynników poznania zmysłowego i umysłowego, lecz jedność przedmiotową tej różnorodności elementów czysto empirycznych i relatywnych daje dopiero „jedność sądu“ (*Cahier V*, s. 521). Formą sądu jest synteza jego terminów, czyli zbiór warunków umożliwiających połączenie podmiotu i orzeczenia (*Cahier V*, s. 281).

formy abstrakcyjnej z konkretnym podmiotem. Z tego względu w syntezie konkretyzującej zauważamy dualizm strukturalny, gdyż synteza ta wiąże się z konkretem zmysłowym i formą umysłową⁴⁰.

Sąd jednak — zdaniem Maréchala — nie wyczerpuje się w syntezie tego, co jest dane⁴¹ gdyż jest również afirmacją⁴², która formę poznawczą przetwarza na przedmiot ontologiczny. Afirmacja bowiem jest nie tylko naturalną skłonnością umysłu tak, że przeciwstawianie się jej pociąga za sobą popadanie w sprzeczność i konflikt wewnętrzny⁴³, lecz jest ona ponadto czymś bezwzględnie nieuniknionym. Z koniecznością absolutną trzeba się jej poddać, a ponieważ zjawisko nie posiada elementu wewnętrznej konieczności, stąd owa konieczność musi mieć swe źródło w bycie, gdyż niebyt nie tylko nie istnieje, ale nie można go nawet pomyśleć. Konieczność przeto afirmacji pociąga za sobą konieczność przyjęcia bytu i wykluczenia niebytu. Ponieważ zaś każda konieczność musi budować na konieczności absolutnej, stąd i afirmacja odnosi się i wiąże z Absolutem bytu. Dopiero więc w afirmacji sądu forma poznawcza ustosunkowuje się do czegoś, co istnieje poza myślą, mianowicie do Absolutu, przez co forma ta przeciwstawia się podmiotowości i nabiera cech przedmiotu, czyli powszechności i konieczności, które spływają na formę właśnie z Absolutu. Skutkiem przeto afirmacji, w której zawiera się relacja do Absolutu, jest ukonstytuowanie immanentnej treści świa-

⁴⁰ Cahier V, s. 288. Synteza powyższa, odpowiadająca syntezie kategoryjalnej Kanta, „rysunek zjawiskowy“, dostarczony przez władze zmysłowe, stawia jedynie na płaszczyźnie „abstrakcyjnej jedności liczby“ (Cahier V, s. 523), lecz nie udziela formie poznawczej wartości przedmiotowej.

⁴¹ *Jugement (Mélanges J. M.)*, s. 278.

⁴² Istnieje pewna trudność oddania w języku polskim terminu „afirmacja“. Wydaje się, że tłumaczenie J. Chechelskiego T. J. *Noetyka św. Tomasza wobec zasadniczego problemu „Krytyki Czystego Rozumu, Przegląd Powszechny*, XLV (1928), s. 31—45 i 252—267) przez słowo „twierdzenie“ nie oddaje istoty tej syntezy. Najodpowiedniejszym bodaj terminem byłoby „uznanie“ (jako odpowiednik greckiego *synkatalesis*) lub „przyznanie“, bo afirmacja w swej istocie jest przyznaniem bytu temu, co jest immanentne w podmiocie.

⁴³ Cahier I, s. 47.

domości w przedmiot i wprowadzenie jej przez to do porządku ontologicznego⁴⁴. To przekroczenie przez afirmację zjawiskowej treści formy poznawczej łączy się ściśle z twierdzeniem Maréchala o podwójnym elemencie pojęć: a) „przedstawieniowym“, który pochodzi z obrazu zmysłowego i b) „znaczeniowym“, w którym zawarty jest „sposób bytu przedmiotu“, a więc jego wartość bytowa. Afirmacja nawiązuje właśnie do elementu znaczeniowego pojęć, a ponieważ ten elementłączony jest w jedności pojęcia z elementem „przedstawieniowym“ (pochodzenia zmysłowego), dlatego forma poznawcza będąca od strony przedstawieniowej zjawiskową i relatywną, zyskuje dzięki afirmacji walor bytowy⁴⁵.

2. CELOWOŚĆ WARUNKIEM PRZEDMIOTOWOŚCI POZNANIA

Ażeby wyjaśnić i usprawiedliwić możliwość afirmacji (czyli możliwość przeniesienia formy immanentnej z porządku logicznego do ontologicznego), trzeba jeszcze uwzględnić dwa jej warunki: celowość i dynamizm intelektualny. Przypatrzmy się wpierw celowości jako istotnemu warunkowi poznania przedmiotowego.

Zdaniem Maréchala nie można rozrywać związku, jaki istnieje między prawdą i celowością. Pozbawienie bowiem umysłu relacji do celowości powoduje, że staje się on czystą zawartością abstrakcji, a przestaje być tym samym władzą konstytuującą przedmiot⁴⁶. Same bowiem przedstawienia immanentne nie wystarczają dla stwierdzenia przedmiotowości. Dołączyć się tu musi prawdę o umyśle szukającym intuicji, jako najdoskonalszego sposobu poznania umysłowego, czyli prawdę o umyśle zorientowanym, dzięki celowości nim rządzącej, na Byt nieskończony⁴⁷. Celowość wewnętrzna podmiotu jest więc dla Maréchala warunkiem apriorycznym

⁴⁴ Cahier V, s. 325.

⁴⁵ Cahier V, s. 321—324.

⁴⁶ *Mélanges*, tom I, s. 285.

⁴⁷ *Le sentiment (Études, tom I)* s. 129. Powyższą skłonność umysłu nazywa Maréchal *la polarisation transcendente (Le sentiment, s. 131)*.

prawdy przedmiotowej, gdyż cały sekret uprzedmiotowienia polega na stosunku formy poznawczej do celu, to znaczy zasy-milowana przez podmiot forma immanentna ustosunkowuje się jako cel podporządkowany do celu absolutnego i od tego właś-nie celu absolutnego czerpie forma swą wartość przedmio-tową. Pod przewodnictwem więc celu absolutnego, na którego poznanie nastawiony jest umysł ludzki, forma immanentna zostaje zaszeregowana do porządku celów, który jest porząd-kiem numenalnym⁴⁸.

Twierdzenie swe uzasadnia Maréchal następująco: Forma poznawcza jest wpływem naturalnego pragnienia umysłu. Samej jednak formy, podobnie jak i samej abstrakcji nie po-żąda się, gdyż pragnie się tego, co jest dobrem i co jest kre-sem czynności⁴⁹. Biorąc pod uwagę ten kres czynności przy-znać trzeba, że forma jest częściowym tylko osiągnięciem prawdy, gdyż stwierdzenie tej prawdy w afirmacji staje się zawsze punktem wyjścia dla dalszego poszukiwania prawdy. Ale i ta dalsza forma poznawcza nie zaspokaja umysłu, lecz co najwyżej ma charakter częściowego tylko nasycenia, bo rodzi się znów pragnienie doskonalszej prawdy, które to prag-nienie ma swe źródło w pragnieniu Bytu nieskończonego. Afir-macja więc, ujętą jako moment wyrwany z całokształtu po-znania, formy poznawcze jako cele pośrednie rzutuje w per-spektywę Celu Ostatecznego i dzięki temu formy nabierają cech owego Celu, a więc konieczności i powszechności, czyli stają się przedmiotami w sensie metafizycznym. Afirmacja przeto, w świetle tego, co przed chwilą powiedziałem, staje się dla Maréchala substytutem, namiastką intuicji, bo umysł skier-owany jest wciąż na Byt nieskończony, lecz nie mogąc Go

⁴⁸ Sceptycyzm był — według Maréchala — „monstrualnym usiłowa-niem“ zniesienia celowości. Monstrualnym, bo według Maurycego Blondela (*L'Action*, wyd. z r. 1893, s. 16) „nie chcieć niczego, znaczy odciąć się od wszelkiego przedmiotu“. Cechą tomizmu jest — zdaniem Maréchala — finalizm, podobnie jak u kontynuatorów Kanta (zwłasz-cza u Fichtego), tylko w idealizmie niemieckim ów finalizm pozna-nia został osłabiony przez „przesąd totalnej immanencji. (Cahier V, s. 453—454).

⁴⁹ *Le dynamisme*, s. 95—96.

intuicyjnie osiągnąć, natrafia na formy poznawcze, a to z racji niemożliwości w poznaniu ludzkim intuicji z powodu czynnika zmysłowego i materialnego zawartego w procesie poznania. Można więc powiedzieć, że Byt nieskończony, jako ostateczny kres relacji celowej, zawarty jest w każdym przedmiocie afirmowanym⁵⁰.

Uprzedmiotowienie staje się faktem — według Maréchala — gdy dynamizm umysłu i celowość wyprowadzają formę poznawczą jako cel częściowy i pośredni z ciasnoty świadomości ku horyzontom absolutnego, najdoskonalszego Bytu, bo w tym momencie dokonuje się numenalizacja formy. Cel bowiem jest nie do pomyślenia jako zjawisko. Dla filozofii krytycznej miał on charakter numenalny w odróżnieniu od formy. Jeżeli zaś forma uprzedmiotawia się jako cel, to przybiera ona przez to samo charakter numenalny celu. Zachodzi jednak pytanie, czy cel, do którego dąży umysł, nie posiada wartości wyłącznie podmiotowej, innymi słowy: czy ten cel, który ma stanowić o uprzedmiotowieniu, rzeczywiście istnieje.

Powiada na to Maréchal, że tam, gdzie jest dążenie, tam musi również być możliwość spełnienia, bo natura jest w swej istocie urzeczywistnieniem myśli Bożej. Dążenie bez możliwości spełnienia byłoby logiczną niedorzecznością. Wystarcza, że ostateczny cel subiektywny umysłu, którym jest intuicyjne posiadanie pełni bytu, nie zawiera w sobie niemożliwości. Możliwość bowiem celu subiektywnego dowodzi konieczności absolutu przedmiotowego⁵¹. Absolutowi jednak — jako ostatecznemu warunkowi apriorycznemu naszego poznania przedmiotowego — poświęcimy osobny paragraf. W tym miejscu trzeba sobie jeszcze zdać sprawę, jak Maréchal godzi to dążenie do celu, które należy do woli i którym jest dobro, z dążeniem umysłu, którego celem jest poznanie prawdy.

Między celem a dążącym do celu musi istnieć — zdaniem Maréchala — pewna odpowiedniość. Miarą tej proporcji jest przedmiot formalny. Przedmiotem formalnym umy-

⁵⁰ Cahier V, s. 313, 314, 360.

⁵¹ *Au seuil*, s. 174.

ślu jest byt jako taki (*ens qua tale*), stąd celem umysłu jest pełnia bytu⁵². Cel umysłu zaś utożsamia się z celem woli. Co prawda, celem woli jest zdobycie szczęścia, ale szczęście to polega na posiadaniu prawdy. Dobro i prawda bowiem różnią się tylko pojęciowo, lecz utożsamiają się rzeczowo⁵³.

Zaznaczyć jeszcze trzeba, że celowość, która wchodzi do samej genezy przedmiotu jako takiego, jest celowością naturalną umysłu (*la finalité naturelle de l'intelligence*), która działa jak przyczyna fizyczna, a cel w niej jest nieświadomy⁵⁴. Dopiero refleksja może wykazać, że forma poznawcza jest celem częściowym w dążności podmiotu do poznania pełni prawdy⁵⁵.

Poza tym odróżnia Maréchal celowość uprzednią (*la finalité antécédente*), którą można pojmować jako pewien kąt, pod jakim podmiot zliża się do przedmiotu dla jego poznania, i celowość następczą (*la finalité conséquente*), która jest przedłużeniem celowości uprzedniej i decyduje o tym, że pragnie się celów częściowych na mocy celu ostatniego (*appetitur in virtute finis ultimi*).⁵⁶ Właśnie w prąd tej celowości następczej wprowadzana jest forma poznawcza w procesie uprzedmiotowienia⁵⁷.

3. DYNAMIZM UMYSŁOWY JAKO GŁÓWNY CZYNNIK UPRZEDMIOTOWIENIA

Z paragrafu poprzedniego dowiedzieliśmy się, że — według Maréchala — uprzedmiotowienie formy poznawczej dokonuje się wówczas, gdy utożsamia się ona z celem częściowym, będącym w koniecznej relacji do Celu ostatecznego. Ponieważ porządek celów jest porządkiem numenalnym, stąd

⁵² *Au seuil*, s. 153.

⁵³ *Mélanges J. M.*, tom I, s. 302; *Le sentiment*, s. 108. Cahier V, s. 367.

⁵⁴ Cahier IV, s. 479; Cahier V, s. 365.

⁵⁵ Cahier V, s. 456. Nie jest to więc celowość zamierzona (*la finalité*), która już zakłada przedmiot obecny w świadomości, dzięki czemu cel ten jest świadomy. Tego rodzaju celowość nie tłumaczy uprzedmiotowienia formy poznawczej (Cahier IV, s. 479; Cahier V, s. 365).

⁵⁶ *Mélanges J. M.*, tom I, s. 301.

⁵⁷ Cahier V, s. 361.

i forma poznawcza jako cel przybiera charakter „wsobności“, a od Celu ostatecznego przejmie znamię realności z racji jej partycypacji w aktualności Absolutu. Dotąd jednak całe rozważanie Maréchala zamknięte było w ścisłych ramach immanencji, gdyż przez samą możliwość utożsamienia formy z celem jeszcze nie wychodzi się poza immanencję. Czynnikiem natomiast, który formę poznawczą wyprowadza z immanencji na płaszczyznę transcendentną, jest aktywność umysłu, jaką Maréchal nazywa dynamizmem umysłowym (*le dynamisme intellectuel*)⁵⁸. Dopiero bowiem ta aktywność umysłu, dążącego poza siebie, jest zdolna zjawiskową formę wyprowadzić z ram świadomości.

Cofnąć się nam trzeba do definicji poznania, która widzi w poznaniu ruch, będący przejściem z możności do aktu⁵⁹. Umysł, aczkolwiek znajduje się w możności w stosunku do ponawalnych cech przedmiotu, to jednak nie jest czystą możnością, lecz już „aktem pierwszym“, gdyż jako władza nawet w pasywności nie przestaje być zasadą aktywności. W takim razie umysł nie będąc obojętnym wobec przedmiotu, który może być poznany, posiada radykalną tendencję do zasymilowania na swój sposób przedmiotu zewnętrznego⁶⁰. Jeżeli taki jest stosunek umysłu do przedmiotu, to immanentnej formy przedmiotu nie można traktować statycznie i formalnie tylko⁶¹, ale trzeba w niej dostrzec charakter dynamiczny. Ponieważ zbyt statyczną i formalną była koncepcja Kanta, dlatego nie wydobył się ze swego agnostycyzmu, lecz popadłszy w „bezpłodny konceptualizm“ utkwiał całkowicie w ramach subiektywizmu⁶². Tego rodzaju koncepcję Kanta nazywa Maréchal „fikcją“, sprzeczną z integralnym ujęciem poznania⁶³.

⁵⁸ Chociaż sama koncepcja dynamizmu nie pochodzi od Maréchala to termin „dynamizm intelektualny“ został przez niego po raz pierwszy sformułowany. (Guggenberger A. *Zwei Wege zum Realismus*, *Revue néoscholastique de Phil.* (Louvain) 41 (1938) s. 62, nota 56).

⁵⁹ *Mélanges J. M.*, tom I, s. 295.

⁶⁰ *Au seuil*, s. 152; *Le dynamisme*, s. 92.

⁶¹ *Mélanges J. M.*, tom I, s. 249.

⁶² *Cahier III*, s. 238; *Cahier V*, s. 37; *Cahier III*, s. 238.

⁶³ *Mélanges J. M.*, tom I, s. 294; *Le dynamisme*, s. 92.

W dynamicznym przeto ujęciu formy poznawczej szukać trzeba węzła, w którym zbiegają się wszystkie nici teorii poznania, a bez którego to węzła nasze poznanie przedmiotowe staje się niewytłumaczalnym⁶⁴. Dlatego to u św. Tomasza z Akwinu — zdaniem Maréchala — dążenie naturalne (*appetitus naturalis*), czyli dynamizm, choć zasadniczo zawarty jest w aktywności woli, odgrywa przeciw „rolę spekulatywną”⁶⁵ w ugruntowaniu od wewnątrz systematycznego transcendentalizmu bytu, który z tej racji przestaje być czymś transcendentnym w sensie Kanta, a staje się bytem metafizycznym.

Cechy dynamizmu widzi też Maréchal u Godfryda Wilhelma Leibniza, z tym jednak, że u Leibniza dynamizm poznania miał znaczenie negatywne, apologetyczne, mające go chronić przed podpadnięciem w monizm⁶⁶. I chociaż system Leibniza cechuje wyraźny dogmatyzm, to jednak dzięki pierwiastkowi dynamicznemu, zbliża się Leibniz bardziej do scholastyki aniżeli René Descartes⁶⁷. Natomiast dynamizm krytycznie ugruntował Jan Bogumił Fichte, który nie tylko w formie, ale też w materii przedmiotów ukazał „związek dynamiczny z aktywnością czystą (czystą jaźnią)”⁶⁸, czyniąc z tego dynamizmu „konieczne uzupełnienie transcendentalizmu statycznego”⁶⁹.

Również w systemie Maréchala ma być dynamizm umysłowy uzupełnieniem statycznego transcendentalizmu, gdyż dynamizm jest wspólnym źródłem dla spekulacji i działania⁷⁰, łączy on bowiem porządek praktyczny celów z porządkiem teoretycznym, a dzieje się tak z tego powodu, że dynamizm łączy umysł i wolę. Umysł i wola bowiem utożsamiają się właśnie w dynamicznym dążeniu do celów⁷¹ i dlatego

⁶⁴ *Mélanges J. M.*, s. 295.

⁶⁵ *Cahier V*, s. 39; *Cahier V*, s. 26; *Cahier V*, s. 429.

⁶⁶ *Cahier II*, s. 132—143.

⁶⁷ *Cahier II*, s. 148.

⁶⁸ *Cahier IV*, s. 437; *Cahier IV*, s. 349, 350.

⁶⁹ *Cahier V*, s. 38.

⁷⁰ *Cahier V*, s. 532.

realność postulowana przez wolę nabiera cech realności przedmiotowej w świetle dynamizmu umysłowego. Z tej racji woluntaryzm tomistyczny jest prawdziwym intelektualizmem⁷². Dualizm dwu tych władz uznać należy jako „byt powierzchowny, bo cel przecież ostateczny umysłu nie różni się od celu woli⁷³. Istnieje wzajemne przenikanie się obu władz i pierwszeństwo ma umysł, gdy chcenie zależy od celów przedmiotowych, a pierwszeństwo posiada znów wola, jeżeli umysł zostaje wprowadzony w ruch przez dynamizm⁷⁴. Wszelka spekulacja przeto jest działaniem, ponieważ w bycie realnym forma nie jest izolowaną od aktu, który jej udziela specyficznego piętna. Poznanie więc jako działanie dąży do celu, w którym utożsamia się prawda i dobro⁷⁵. Procesów psychologicznych, nazywanych zwykle aktywnością umysłu lub czynnością woli, nie można pojmować jako dwóch serii czynności paralelnych. Związek jest dużo ściślejszy. To wszystko bowiem, co w aktywności umysłowej jest ruchem, dąży poprzez formy poznawcze do Prawdy integralnej, to zaś co jest aktywnością umysłu, ujętego jako rzecz (*ut res quaedam*), odnosi się do porządku działania lub celowości i to jest dziełem aktywności woli⁷⁶. W dynamizmie więc umysłowym łączy się umysł i wola, a przez to porządek spekulatywny i porządek praktyczny, w czym znów swe źródło ma przedmiotowość naszego poznania⁷⁷. Przez dynamizm konieczność praktyczna i podmiotowa staje się koniecznością przedmiotową i absolutną. Dynamizm więc jest „fundamentem najgłębszym afirmacji realności“, a nie poszczególne, partykularne akty woli⁷⁸. Dynamizm bo-

⁷¹ Cahier V, s. 416.

⁷² Cahier V, s. 463.

⁷³ Cahier V, s. 389.

⁷⁴ Cahier V, s. 392.

⁷⁵ Cahier V, s. 394—395.

⁷⁶ Cahier V, s. 405, 406.

⁷⁷ Cahier V, s. 248. Praktyki nie rozumie Maréchal w sensie moralnym, lecz w znaczeniu akcji zewnętrznej, a więc mającej związek z pojęciem, związanym znów z obrazem zmysłowym. Przez teorię natomiast rozumie element znaczeniowy pojęcia, który ma związek z jednością niematerialną.

⁷⁸ *Le sentiment*, s. 110.

wiem jako dążenie do prawdy (*l'appétit de vérité*) z koniecznością metafizyczną pociąga za sobą uprzedmiotowienie formy, która jest celem etapowym na drodze do zdobycia prawdy absolutnej. Ponieważ między dążeniem a kresem dążenia wymagana jest proporcja, stąd forma poznawcza musi posiadać pewien stopień aktualności i aktualność tę zdobywa ona przez swój charakter dynamiczny, przez swoje skierowanie do Absolutu. Absolut zaś udziela formie znamienia konieczności i powszechności, czyli czyni ją przedmiotem metafizycznym.

Na koniec tego paragrafu chciałbym jeszcze wskazać na pewną ewolucję teorii dynamizmu umysłowego u Maréchala. Pierwsze myśli o dynamizmie spotykamy już w artykule *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*. Mowa jest tutaj o dynamizmie syntetycznym i konstruktywnym umysłu w poznaniu. Ale w tym artykule „dążność naturalna“ umysłu nie tyle jest skierowana na Boga, co raczej na byt. W swoim dziele natomiast *Le point de départ de la métaphysique* dążność dynamiczna umysłu kieruje się wyraźnie do Absolutu i szczegółowo wyjaśnia Maréchal, że tylko Absolut, jako pełnia bytu, może być ostatecznym ugruntowaniem naszego poznania. Natomiast w artykule *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* zawraca Maréchal w pewnym sensie od tej koncepcji, przenosząc ciężar uprzedmiotowienia na intencjonalny charakter formy poznawczej, która sama ze siebie posiada już pewną aktualność. Ponieważ jednak nie wyjaśnia bliżej tej koncepcji, dlatego uważam za istotną koncepcję zawartą w *Le point de départ de la métaphysique*.

4. UGRUNTOWANIE PRZEDMIOTOWOŚCI POZNANIA W ABSOLUCIE

Kresem dynamizmu umysłowego jest posiadanie bezpośrednio Prawdy integralnej, które to posiadanie polega na intuicji Bytu absolutnego⁷⁹. Chociaż to naturalne pragnienie

⁷⁹ *De naturali perfectae beatitudinis desiderio. (Mélanges J. M., tom I, s. 332.*

uwidacznia się w każdym akcie duchowym, to przecież przekracza ono możliwości każdego umysłu skończonego i jest nieosiągalne środkami tylko naturalnymi. Jeżeli jednak istnieje, jak to wykazuje analiza poznania przedmiotowego⁸⁰, tego rodzaju impuls początkowy, to jest on nie do pojęcia bez możliwości osiągnięcia go przedmiotowo⁸¹. Zakłada to z jednej strony istnienie Bytu absolutnego zdolnego do komunikowania się z bytem skończonym, a z drugiej strony zdolność umysłu do przyjęcia tej komunikacji. Wizja istoty Bożej jest więc możliwą w sobie, lecz w jej faktycznym osiągnięciu przeszkadzają dane zmysłowe i relatywne naszego poznania. One bowiem są powodem dyskursywności naszego poznania i pozbawienia go intuicji.

Jeżeli więc kresem dynamizmu umysłowego jest intuicyjna wizja istoty Bożej, do której jednak bezpośrednio nie możemy dojść z powodu dyskursywności naszego poznania, to w takim razie komunikatywność Absolutu może polegać tylko na tym, że w akcie poznania wchodzi on jako aprioryczna forma umysłowa⁸². Innymi słowy Absolut staje się „warunkiem racjonalnym“, „naprawdę konstytutywnym“ każdego przedmiotu naszej myśli⁸³.

Absolut znajduje się w każdym przedmiocie myśli nie jako absolut immanentny (jak tego chciał Fichte)⁸⁴ i nie jako ideał poznawalności, lecz jako Realność absolutna⁸⁵. W miarę przeto związku przedmiotów z Absolutem dokonuje się ich uprzedmiotowienie.

W jaki sposób dochodzi Maréchal do wykrycia owego absolutnego warunku apriorycznego w każdym przedmiocie myśli?

⁸⁰ Cahier V, s. 24, 25, 423.

⁸¹ *Le sentiment*, s. 179.

⁸² Cahier V, s. 418.

⁸³ W liście do Jansena (*Aufstiege zur Metaphysik*, s. 108) pisze Maréchal: „Je tiens beaucoup à cette conclusion parce qu'elle fait apparaître, l'affirmation de la fin dernière objective, Dieu, comme „une condition rationnelle“, vraiment „constitutive“, de tout objet dans notre pensée“.

⁸⁴ *Mélanges J. M.*, tom I, s. 294.

⁸⁵ Cahier V, s. 315.

Z racji ekstensywnej nieograniczoności władzy umysłowej celem ostatecznym dynamizmu umysłowego może być — zdaniem Maréchala — tylko Absolut⁸⁶. Ponieważ zaś forma poznawcza utożsamia się z celem częściowym, dlatego i ona, podobnie jak wszystkie inne cele, podporządkowuje się Celowi ostatecznemu. Jeżeli zaś umysł jest „władzą poszukującą intuicji“, to te cele częściowe lub inaczej mówiąc etapowe, przybliżają go do owej intuicji, czyli posiadania Boga. Tak zaś jak sprzecznością byłoby istnienie tego pędu umysłu do wizji Boga bez możliwości jej osiągnięcia, tak samo sprzecznością byłoby, gdyby te cele etapowe były daremne, gdyby one były tylko czymś subiektywnym, zjawiskowym. Stąd Cel ostatni, Absolut, udziela celom etapowym przedmiotowości i numenalności: uczestniczą one w pełnej realności Bytu samoistnego⁸⁷. Każda partykularna przeto prawda otrzymuje od Absolutu swoją realność⁸⁸. Ponieważ zaś przedmiotowość odkrywa się się na terenie syntezy przedmiotowej sądu, dlatego w każdej afirmacji musi być zawarte domyślnie (*implicitement*) istnienie Absolutu. W sądzie np. „człowiek jest tam“ zawiera się domyślnie afirmacja aktualnej egzystencji i możliwości tego człowieka jako indywiduum, ale również afirmacja jego jako istoty ogólnej. Możliwość tego człowieka jako istoty pojedynczej jest afirmacją w sobie przypadkową, ale afirmacja jako istoty możliwej, jest afirmacją konieczną⁸⁹. Konieczność zaś absolutna istot możliwych zanurza nas w istnieniu koniecznym, czyli, innymi słowy, istoty jako takie wyrażają konieczność istoty istniejącej z siebie, istoty Bożej⁹⁰. Także byt przypadkowy, afirmowany w sądzie, ma w sobie coś z konieczności (konieczność hipotetyczną) z racji odniesienia go do istnienia absolutnego, w którym jest zasada możliwości ist-

⁸⁶ *Au seuil*, s. 113.

⁸⁷ Cahier V, s. 372: „dans une subordination des fins, la fin dernière, commandant la virtualité initiale de l'agent est et demeure la plus radicale condition de possibilité de chacune des fins secondaires“.

⁸⁸ Cahier V, s. 462.

⁸⁹ *Au seuil*, s. 105.

⁹⁰ *Au seuil*, s. 106.

ty⁹¹. Absolutnym, koniecznym w rzeczach jest więc tylko to, co odnosi się do absolutu jednego i niepodzielnego. Idea przeto jakiejkolwiek konieczności w porządku przedmiotowym zawiera w sobie ideę Bytu absolutnie koniecznego⁹².

Kiedy więc w sądzie stwierdzamy na mocy dynamizmu celowego przedmiotowość formy poznawczej, czyli tej formie przyznajemy przeciwstawienie do podmiotu i charakter metafizyczny jako istoty możliwej, to przez to samo w tej afirmacji znajduje się afirmacja koniecznego istnienia Absolutu. I tę afirmację uważa Maréchal za warunek konstytutywny przedmiotu w myśli i to jako warunek logicznie wstępny i realnie konstytutywny wszelkiej apercpcji przedmiotowej⁹³. Afirmacja ta jednak nie oznacza jakiejś idei wlanej, nie jest też poznaniem Boga, gdyż dopiero przez refleksję i analizę można ją wytłumaczyć dialektycznie⁹⁴. Oznacza ona jedynie, że każdy poszczególny akt jest przybliżeniem się do Prawdy absolutnej, a ponieważ ta Prawda absolutna jest realna, stąd i partykularna prawda musi być realna. A że celem pracy Maréchala jest przewyciężenie agnostycyzmu kantowskiego, stąd Maréchal — wyprowadziwszy tę dedukcję afirmacji absolutnej — uważa, że cel swój osiągnął, bo formy poznawcze dzięki afirmacji absolutnej pod wpływem dynamizmu celowego nabrały wartości metafizycznej, weszły do porządku ontologicznego. A przez to samo „punkt wyjścia dla metafizyki“ został odkryty.

Nasuwa się jednak jeszcze jedno zasadnicze pytanie: Czy ten subiektywny cel ostateczny dynamizmu umysłowego istnieje?

Odpowiada na to Maréchal, że jest rzeczą wystarczającą, aby ten cel, którym jest intutywne posiadanie Bytu absolutnego, nie zawierał w sobie niemożliwości. Możliwość bowiem

⁹¹ *Au seuil*, s. 104.

⁹² *Au seuil*, s. 107. Bytów relatywnych nie można, zdaniem Maréchala, pojmować jako „petits absolus, subsistants en eux-mêmes“. (Cahier V, s. 253).

⁹³ Cahier V, s. 587.

⁹⁴ Cahier, V s. 587.

ostatecznego celu subiektywnego dowodzi konieczności Absolutu przedmiotowego⁹⁵.

Samo pragnienie celu ostatecznego nie jest jeszcze oczywistym znakiem możliwości tego celu. Jest to tylko możliwość negatywna, lecz z dynamizmu umysłowego, jak z przesłanek naturalnych, można wydedukować konkluzję pozytywną⁹⁶. Węzłem dowodu jest aksjomat scholastyczny *desiderium naturae non potest esse inane*, a więc celowość naturalna, która jest prawem fundamentalnym „stawania się“, świadczy o możliwości tego celu, bo w przeciwnym wypadku „chcenie naturalne“ (*volonté de nature*) byłoby „chcieniem niemożliwości“ (*volonté de l'impossible*). Byt dążyłby w tym wypadku do niebytu. Byłoby sprzecznością, gdyby impuls naturalny odnosił się do celu niemożliwego w sobie⁹⁷. Niema też niezgodności między możliwością tego celu ostatecznego a niemożnością jego realizacji bez łaski. Tego celu, jako szczęśliwości doskonałej pragnie każdy w sposób domyślny (nieświadomy — *implicitement*): jest to więc pragnienie nieuchronne i nieuniknione. Świadomie natomiast i wyrażnie (*explicitement*) można pragnąć szczęścia zmiennego.

Tak oto przedstawia się dowód Maréchala na możliwość Celu ostatecznego. Dowód natomiast na istnienie Boga przeprowadza na terenie sądu. W samym akcie sądenia szuka bowiem przejścia od idei bytu do Bytu samoistnego, przy czym niedostateczność bytów przypadkowych ma prowadzić do stwierdzenia bytu istniejącego w sobie⁹⁸. Jak to wyżej przedstawiłem, afirmacja Bytu absolutnego domyślna (*implicite*) jest w każdym sądzie koniecznością *a priori*. Absolut zaś w sądzie nie tylko jest „pomyślany“ (*pensé*), lecz „uznany“ (*affirmé*), przez co aktywnie wchodzi do porządku celów⁹⁹. Spekulatyw-

⁹⁵ *Au seuil* s. 174.

⁹⁶ *Cahier V*, s. 426.

⁹⁷ *Cahier V*, s. 421. Impuls uświadomiony (*elicité*) może natomiast odnosić się do celów chimerycznych.

⁹⁸ *Cahier V*, s. 450 i n.

⁹⁹ *Le jugement*, s. 284.

nie zaś afirmacja możliwości Boga jest afirmacją jego istnienia, bo istnienie Boga jest warunkiem wszelkiej możliwości¹⁰⁰.

Na zakończenie tego paragrafu i równocześnie części sprawozdawczej rozprawy chciałbym jeszcze przedstawić retrospektywnie, zaczynając od Absolutu jako warunku apriorycznego poznania, zagadnienie przedmiotowości. Zgodnie z założeniami metodycznymi krytyki transcendentalnej wychodzi Maréchal od nieuwarunkowanego warunku wszelkich warunków poznania i widzi ten warunek w Absolutcie. Do tego Absolutu, jako pełni bytu, dąży dynamizm naturalny naszych władz. Dynamizm z tego względu można nazwać ruchem asymilującym (*le mouvement assimilateur*), skierowanym do ostatecznego celu subiektywnego. A ponieważ celem tym być może jedynie pełne nasycenie umysłu „formą bytu” pojętego jak najszerszej, stąd celem tym jest posiadanie Boga. Ten nadprzyrodzony cel jest logicznie możliwy, bo w przeciwnym wypadku naturalna dążność umysłu byłaby absurdalnym dążeniem do niebytu.

Możliwość tego celu subiektywnego implikuje możliwość Realności najwyższej, jako celu obiektywnego. Jeżeli zaś Realność taka istnieje, to musi być bytem koniecznym. Przez to stwierdzenie możliwości jego istnienia stwierdza się równocześnie jego realne istnienie.

Ponieważ zaś subiektywna celowość skierowana na Absolut jest aprioryczną koniecznością poznania (na mocy dynamizmu), stąd afirmacja domyslna Bytu absolutnego jest również koniecznością *a priori*.

Bóg więc jako byt konieczny usprawiedliwia przedmiotowość poznania, bo forma poznania o tyle staje się przedmiotem, o ile ma związek z Bogiem. A związek ten polega na konieczności hipotetycznej przedmiotu, którą to konieczność posiada on na mocy faktycznego pochodzenia od Boga. Ponieważ przedmiotową konieczność Bytu absolutnego odnajdujemy w sądzie, dlatego w sądzie stwierdzić można jedynie przedmiotowość poznania.

¹⁰⁰ Cahier V, s. 450.

Część II

1. OCENA KRYTYCZNA KONCEPCJI POZNANIA U MARÉCHALA

Teoria poznania, która ma być początkiem filozofii i „punktem wyjścia dla metafizyki“, nie może w żadnym wypadku rozpoczynać swych rozważań od przyjęcia jakichkolwiek założeń. Zdaje sobie z tego dobrze sprawę Maréchal i dlatego odrzuca wychodzenie od realizmu przedkrytycznego¹⁰¹), od kartezjańskiego *cogito*¹⁰²). Nie przyjmuje też wątplenia metodycznego, widząc w nim również pewną określoną postawę założeniową¹⁰³).

Mimo to Maréchal nie uchronił się od pewnych założeń. Zaliczyć do nich można jego definicję poznania, tak decydującą dla dalszych rozważań, przyjęcie kantowskiego podziału rzeczywistości na zjawisko i rzecz w sobie oraz opowiedzenie się za aprioryzmem poznania.

Przypatrzmy się bliżej tym założeniowym koncepcjom Maréchala.

Poznanie jest dla Maréchala „czynnością immanentną“, jest „syntezą podmiotu i przedmiotu“. Do istoty przeto poznania nie należy relacja podmiotu do przedmiotu, lecz treść obecna w świadomości¹⁰⁴). Maréchal przeto, zgodnie z wymogami krytyki nowożytnej, zamyka poznanie w świadomości. Stawia więc najpierw mur, aby następnie szukać wyjścia na zewnątrz¹⁰⁵).

Przy tego rodzaju definicji poznania niemożliwą wydaje się rzeczą wyjście poza świadomość do tego, co jest transcendentne, bo świadomość jest przecież poznaniem siebie. Raczej poznanie trzeba określić jako ujęcie czegoś, co istnieje przed

¹⁰¹ *Mélanges J. M.*, tom I, s. 291, 292.

¹⁰² *Au seuil*, s. 116, 117, oraz *Cahier II*, s. 58, 59.

¹⁰³ *Cahier V*, s. 517, nota 1; List Maréchala do Blondela z dnia 30.11.1941 (*Mélanges J. M.*, tom I, s. 360). Ponadto *Cahier V*, s. 82 i n.

¹⁰⁴ *Le sent.*, s. 127; *Cahier V*, s. 111, 117, 346.

¹⁰⁵ Joseph de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, Paris 1929, s. 2.

wszelkim poznaniem i jest odeń niezależne¹⁰⁹). Poznanie przeto jest relacją podmiotu poznającego do przedmiotu poznanego. Jest wyjściem niejako podmiotu poza swoją podmiotową sferę i „wtargnięciem“, jak mówi Nicolai Hartmann, do heterogenicznej sfery przedmiotu, a następnie uchwyceniem cech przedmiotu i przeniesieniem tych cech przedmiotowych w sferę podmiotową¹⁰⁷). Poznanie więc nie jest czynnością, która dokonuje się w samej świadomości, jak na przykład myślenie czy wyobrażanie, ale jest relacją transcendentną, czyli aktem, który przekracza świadomość i posiada kontakt z tym, co istnieje niezależnie od podmiotu. Maréchal nie odróżnia w swej koncepcji poznania dwóch czynników składających się na poznanie, a mianowicie tego, że poznanie jest najpierw pewnym oglądem, ujęciem, patrzeniem, tym, co Józef Geysers nazywa „Anschauung“¹⁰⁸, a co w filozofii neotomistycznej określa się jako „facultas apprehensiva“¹⁰⁹, a dopiero po owym ujęciu przybiera poznanie charakter myślenia, które przebiega już całkowicie w sferze immanentnej.

Ta transcendentna relacja podmiotu poznającego do przedmiotu poznanego wydaje się być istotą poznania i dlatego nie można przyjąć opinii Maréchala i innych immanentystów, że poznanie jest wytwarzaniem, konstruowaniem przedmiotu poznania¹¹⁰), że „nie może być przedmiotu bez podmiotu“¹¹¹) a przyjąć trzeba pogląd Józefa de Tonquédeca S.J.¹¹²)

¹⁰⁶ Nicolai Hartmann, *Metaphysik der Erkenntnis* 2, s. 1: „ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist“.

Józef Geysers, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, s. 23: „geistige Erfassung eines Gegenstandes irgendwelcher Art“. Por. nadto Geysers, *Auf dem Kampffelde der Logik*, 1926, s. 2: „das Erfassen der Gegenstände und ihrer Sacherhalte durch das Bewusstsein“.

¹⁰⁷ N. Hartmann, *Met. d. Erk.*, s. 45.

¹⁰⁸ J. Geysers, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923, s. 2.

¹⁰⁹ De Tonquédec, *La critique*, s. 4.

¹¹⁰ Gerhard Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Berlin 1941, s. 417. Por. ponadto Tonquédec, *La critique*, s. 5.

¹¹¹ Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Marburg 1928 (s. 34).

¹¹² *La critique de la connaissance*, s. 4 . -

Geysera ¹¹³) czy Nicolai Hartmanna ¹¹⁴), według których w poznaniu chodzi o ujęcie i rozumienie przedmiotu. Raczej więc trzeba powiedzieć, że nie ma poznania bez przedmiotu i że dlatego w poznaniu jest implikowana niezależna od podmiotu rzeczywistość ¹¹⁵.

Tego rodzaju definicja poznania nie tylko wydaje się bardziej naturalną, nie tylko eliminuje zagadnienie przedmiotowości w ujęciu idealistycznym, ale równocześnie wskazuje na element receptywny poznania, zawarty w poznaniu jako ujęciu, oglądzie, i na czynnik aktywny, który zawarty jest w poznaniu jako myśleniu. Definicja ta przeto chroni tak przed idealizmem i subiektywizmem, jak i przed empiryzmem.

Drugim założeniem odziedziczonym po Kancie i decydującym o koncepcji poznania Maréchala jest przyjęcie podziału rzeczywistości na zjawiska i rzeczy w sobie.

Według Kanta tym, co jedynie poznajemy, jest zjawisko. Ono jest tym, co jest „jedynie pewnym“ (*einzig Gewisse*). Natomiast „rzecz w sobie“ jest niepoznawalną: jest ona „czymś nieznanym“ (*unbekanntes Etwas*). To właśnie założenie Kanta przyjmuje Maréchal i ono w dużej mierze zadecydowało o kierunku jego próby rozwiązania zagadnienia przedmiotowości poznania. Tymczasem wydaje się, że przyjmowanie tego rozdziału na zjawiska i rzeczy w sobie zawiera sprzeczność, bo w poznaniu nie „zjawia się“ fenomen, lecz właśnie rzecz w sobie. Zjawisko jest właściwie rzeczą w sobie poznaną w dany sposób; jest więc pewną częścią, aktualnie poznaną, pewnej całości, którą jest rzecz w sobie ¹¹⁶).

Także pogląd Maréchala o aprioryzmie poznania oddała go od epistemologii tomistycznej. Przypatrzmy się skolei temu jego założeniowemu twierdzeniu.

Zasadniczym rysem przedkantowskich teorii poznania było przeświadczenie, że wiedzę o rzeczach i zdarzeniach zewnętrz-

¹¹³ Geyser, *Einige Hauptprobleme*, s. 4 i 5.

¹¹⁴ N. Hartmann, *Metaphisik der Erkenntnis*, s. 1, *Selbstdarstellung*, s. 303, *Grundlegung der Ontologie*, s. 159.

¹¹⁵ De Tonquédec, *La critique*, s. 16, 17, 22.

¹¹⁶ De Tonquédec, *La critique*, s. 29.

nych przyjmujemy całkowicie gotową, że jest ona nam dana. Od czasów Kanta natomiast przyjęła się teza o zasadniczej niezależności poznania od doświadczenia. To właśnie oderwanie poznania od rzeczywistości przedmiotowej skłoniło Kanta do tłumaczenia konieczności i powszechności pojęć ogólnych aprioryczną strukturą myślenia. Samo doświadczenie bowiem dotyczy tylko tego, co jest jednostkowe i przypadkowe. Według Kanta bowiem pojęcie zawiera w sobie treść obszerniejszą i rozleglejszą, aniżeli miałyby z samego tylko źródła zmysłowego¹¹⁷). Taka była teza Kanta. Przyznać trzeba, że przez przyjęcie warunków apriorycznych, tłumaczyła ona dostatecznie możliwość poznania i jego proces. Jednakże dowód Kanta na samo istnienie poznań apriorycznych nie wytrzymuje krytyki. Zupełnie niezgodnie bowiem ze swymi założeniami transcendentálnymi szuka Kant dowodów w konkretnej treści wiedzy ludzkiej, a nie w rozumie czystym. „Krótko mówiąc, na zasadnicze pytanie krytyki, czy poznanie rzeczy *a priori* jest możliwe, Kant daje wymijającą odpowiedź: przyjmując za pewny fakt tego poznania to, co właśnie wymagało dowodów, tłumaczy tylko, w jaki sposób poznanie to jest możliwe“¹¹⁸).

Maréchal przyjmuje od Kanta tę aprioryczność poznania, lecz warunku apriorycznego szuka nie tylko w kategoriach kantowskich, ale przede wszystkim w Absolucie, w pełni bytu, który to warunek nieuwarunkowany ma wytłumaczyć przedmiotowość naszego poznania.

Zgodzić się trzeba z Maréchałem, że w poznaniu nie ujmuje się przedmiotu, lecz jego formę. Ale forma ta nie może pochodzić z żadnych określeń apriorycznych, lecz swoją podstawę posiada w konkretności, czyli jest ona taką, jaką spotyka się w by-poznający przyjmuje dane przedmiotowe na swój sposób, ze tach jednostkowych. Z tej racji poznanie nasze zdeterminowane jest przez przedmiot, co nie oznacza jeszcze bynajmniej skrajnego empiryzmu czy pasywności poznania. Podmiot bowiem

¹¹⁷ To twierdzenie Kanta leży u podłoża przyjmowanego przez Maréchala rozróżnienia między czynnikiem przedstawieniowym i znaczeniowym pojęć.

¹¹⁸ A. Jakubisiak, *Podstawy krytycyzmu*, Warszawa 1920, s. 16.

swego punktu widzenia i w granicach swego bytu. Ta jednak aktywność podmiotu nie upoważnia do twierdzenia, że podmiot stwarza czy wytwarza swój przedmiot poznania. Poznanie więc nie jest apriorycznym tworzeniem przedmiotu, lecz oddaniem się przedmiotowi, jest ono recepcją danych. Taki pogląd zgodny jest z poglądem św. Tomasza, który w poznaniu widzi „*facultas apprehensiva*“ a nie „*constructiva*“. Jediną przeto determinacją umysłu jest ta, że jest on w możności przyjęcia danych poznania. Ten właśnie pogląd nie jest wcale, jak mówi Maréchal, ograniczeniem ludzkiego poznania i zamknięciem go w ciasnych ramach empirycznego świata, lecz wynika z krytycznej refleksji i nieuprzedzonego podejścia do zagadnienia poznania. Dla aktywności umysłu pozostają natomiast te dziedziny poznania, które nazywamy „*myśleniem*“. W poznaniu zaś pojętym jako ujęcie niema miejsca na żadne aprioryczne determinacje.

2. ZAGADNIENIE PRZEDMIOTOWOŚCI POZNANIA W OCENIE KRYTYCZNEJ

U podstaw maréchalowskiej koncepcji poznania przedmiotowego znajduje się pogląd Kanta o wartości tego poznania. Wartość ta — według Kanta — polega na tym, że poznanie tworzy przedmioty, gdyż przedmioty muszą się stosować do władz poznawczych, a forma podmiotowa wchodzi do konstytucji przedmiotu. W tak ujętym poznaniu utożsamia się przedmiot z podmiotem poznającym i konsekwentnie powstaje przepaść nie do przebycia między treścią świadomości i tym, co jest transcendentne. Tę niemożliwość przejścia od immanencji do tego co transcendentne, od pojęcia do bytu, podkreśla Kant dobitnie w swej krytyce dowodu ontologicznego. Na tego rodzaju przeciwstawienie pojęcia i bytu u Kanta wpłynęła nie tylko przyjęta przez niego zasada ścisłej immanencji poznania, lecz również jego teza o niepoznawalności „*rzeczy w sobie*“. W tym wypadku bowiem nie może być mowy o tożsamości przedmiotu poznania i rzeczy poznanej.

Te właśnie tezy teorii poznania Kanta przyjmuje Maréchal za punkt wyjścia dla swoich rozważań nad zagadnieniem przedmiotowości poznania. A ponieważ pragnie przewyżżyć agnostycyzm kantowski, dlatego szuka drogi wyjścia z ciasnych granic immanencji. Chce więc wykazać, że forma poznawcza sama w sobie posiada powiązanie z pełnią bytu, z bytem koniecznym i że z tego bytu koniecznego, a więc z Absolutu spływa na immanentną formę metafizyczna wartość bytu, konieczność i powszechność. Jeżeli w formie poznawczej stwierdzi się powyższe cechy, wówczas poznanie nabiera — według Maréchala — wartości metafizycznej a przez to samo otwierają się drzwi do uzasadnionej krytycznie metafizyki. Wykazanie w formie poznawczej wartości bytowej równoznaczne jest — zdaniem Maréchala — z przewyżeniem agnostycyzmu kantowskiego.

Takie ujęcie przedmiotowości poznania, w którym wychodzi się z zasad Kanta w tym celu, aby go przewyżczyć, nie jest bynajmniej oryginalną tezą Maréchala. Podobne sformułowania spotykamy bowiem u tych myślicieli, którzy największy wpływ wywarli na Maréchala, a mianowicie u Maurycego Blondela¹¹⁹) i u Piotra Rousselota, S.J.¹²⁰).

Podobnie, jak ci myśliciele, szuka Maréchal najpierw takiego czynnika w poznaniu, który by formie immanentnej nadał znamię czegoś różniącego się wyraźnie od podmiotu poznającego, czyli takiego czynnika, który by formie poznawczej udzielił charakteru przedmiotowego. Ów właśnie czynnik znajduje Maréchal w celowości. Immanentna forma poznawcza bowiem jest, według Maréchala, celem częściowym w dążeniu do Celu ostatecznego. A ponieważ porządek teleologiczny jest zdaniem Maréchala porządkiem numenalnym, to z tego powodu już immanentna forma poznawcza nabiera cechy numenalności, a przez to różni się od czynnika czysto podmiotowego.

¹¹⁹ M. Blondel, *Le point de départ de la recherche philosophique*, *Annales de la phil. chrétienne*, 53 (1905), s. 338—360, oraz tom 54 (1906), zwłaszcza s. 226, 249). Uderzająca jest poza tym analogia tytułu tego studium Blondela do tytułu *Cahiers*.

¹²⁰ *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1936, s. 76 i nn.

Ażeby jednak formie poznawczej nadać jeszcze wartość metafizyczną, to znaczy — według Maréchala — cechę konieczności i powszechności, to należy formę tę powiązać z bytem koniecznym, z pełnią bytu, a więc z Absolutem. Absolut dopiero, w teorii poznania Maréchala, nadaje wartość realną i metafizyczną naszemu poznaniu.

Szczegółowiej omówię poszczególne czynniki poznania przedmiotowego, mianowicie maréchalowską teorię sądu, jego teorię o czynniku celowym i dynamicznym poznaniu, oraz tezę o Absolucie jako „nieuwarunkowanym warunku“ przedmiotowości naszych poznań. Na tym miejscu wypada zająć stanowisko wobec rozwiązania zagadnienia przedmiotowości wziętego w całości.

Fundamentem takiego właśnie sformułowania tego zagadnienia u Maréchala jest przyjęcie przez niego zasady ścisłej immanencji. A tymczasem odróżnić trzeba między zasadą immanencji w ujęciu kantowskim a aktem immanentnym, tak jak pojmuje go się w epistemologii tomistycznej. W twierdzeniu bowiem immanentyzmu ścisłego mieści się jego zaprzeczenie. Natomiast w akcie immanentnym implikowana już jest przedmiotowość, gdyż akt immanentny staje się możliwym przy przyjęciu realnego podmiotu i realnego przedmiotu. W tym wypadku czynnik przedstawieniowy w poznaniu nie miałby dla Maréchala jedynie charakteru zjawiskowego, a treść świadomości nie byłaby pozbawiona wartości ontologicznej.

Sztuczny przeto punkt wyjścia Maréchala, polegający na przyjęciu immanencji w duchu kantowskim i utożsamieniu podmiotu z przedmiotem w akcie poznania oraz przyjęciu podziału rzeczywistości na zjawiskową i ontologiczną, zadecydował zasadniczo o takim właśnie postawieniu tego zagadnienia przez Maréchala. Zagadnienie punktu wyjścia szeroko jest omawiane w epistemologii. Wydaje się jednak, że najbardziej krytycznym jest wyjście z refleksji, która zaczyna od zbadania natury poznania. Refleksja bowiem nad aktem poznania daje nam oczywistość naszego istnienia i aktu poznawczego. A poznanie to posiada nie tylko cechę bezpośredniości, lecz także

charakter niezależności od zmysłów, a więc od czynnika materialnego i zjawiskowego. Z tej właśnie refleksji wydobywamy przedmiotowo ważne pojęcie bytu, i jako *esse* i jako *ens*. Refleksja bowiem stwierdza nie tylko obecność myśli, ale również i przedmiotu, który z myślą się nie utożsamia ¹²¹).

Nienaturalnym również i błędnym jest szukanie fundamentu przedmiotowości poznania w dążeniu umysłu do Boga. Całe bowiem zagadnienie przedmiotowości poznania przesuwają się w ten sposób w dziedzinę metafizyki. Nie zachowuje się więc w tym wypadku czystej metodologicznie linii badania krytycznego. W samej bowiem świadomości i w refleksji nad aktem poznania trzeba by szukać rozwiązania tego zagadnienia, a nie w dążeniu podmiotu do nieskończonej pełni bytu ¹²²). Maréchal co prawda w odpowiedzi na zarzuty M. D. Roland - Gosselina, O.P. ¹²³) starał się przesunąć zagadnienie przedmiotowości na płaszczyznę intencjonalności poznania, twierdząc, że sama forma poznawcza determinizując umysł, daje pewną relację przedmiotową do rzeczywistości ¹²⁴). Racji jednak, podawanych przez Maréchala, nie można uznać za wystarczające, gdyż nie tłumaczą one przeciwstawności podmiotu i przedmiotu immanentnego.

Należy więc stwierdzić, że czynniki celowości, dynamizmu i Absolutu nie mogą być podstawą uprzedmiotowienia, aczkolwiek czynniki te w dalszym, już nie krytycznym tłumaczeniu poznania, mogą spełniać rolę wyjaśniającą sam proces poznania. Przede wszystkim zaś należy podkreślić, że wartości przedmiotowej poznania nie zdobywa się dopiero na terenie sądu, ale

¹²¹ L. Noë, *Le réalisme immédiat*, Louvain 1938, s. 28, 32.

¹²² Guggenberger (*Zwei Wege zum Realismus*, s. 67) widzi w tym pewną analogię do teorii poznania Hartmanna, u którego mowa jest o dążeniu umysłu do bytu transobiektywnego. Wydaje się, że jest to mylne stwierdzenie, bo u Hartmanna to, co nazywa on transsubiektywnym, jest w gruncie rzeczy tym, co ma wejść do immanencji poznawczej. Jest to tzw. *objiciendum* w przeciwieństwie do *objectum* (rzeczy poznanej).

¹²³ *Étude sur les Cahiers I et V*, z roku 1927.

¹²⁴ Ta zmiana stanowiska Maréchala uwidoczniła się w artykule *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*.

refleksja przekonuje nas o przedmiotowej wartości pojęć, z których sądy się składają.

A. TEORIA SĄDU

W epistemologii neotomistycznej obserwujemy wyraźną tendencję w kierunku przesuwania istotnego momentu poznania ze sfery spostrzeżenia w dziedzinę sądu. Jeżeli Paweł Geny, S. J., Albert Farges i de Tonquédec widzą główny aspekt poznania w porządku zmysłowym i konsekwentnie starają się wykazać wartość wrażenia zmysłowego, to już Edmund Domet de Vorges, Leon Noël, Józef de Vries S. J. i August Brunner przyjmują dane o charakterze zmysło-umysłowym. Według tych autorów umysł jest władzą kompetentną do stwierdzenia rzeczywistości¹²⁵). Dla Gabriela Picarda i Józefa Zamboniego natomiast dane są natury czysto duchowej. Wszyscy wymienieni wyżej tomiści osłabiają jednak rolę pojęcia i sądu. W pojęciu bowiem widzą tylko rezultat abstrakcji dokonanej na konkretnie zmysłowym, a sąd według ich opinii w niczym nie wzbogaca wartości spostrzeżenia czy pojęcia¹²⁶).

Druga liczniejsza grupa neotomistów kładzie nacisk nie tyle na czynnik konstataowania, co zrozumienia w poznaniu i dlatego wartości realnej poznania szuka w pojęciu lub w sądzie, Jakub Balmeś, Emil Peillaube, Albert Lepidi, Ambroży Gardeil, Reginald Garrigou - Lagrange O.P., Roland - Gosselin, Jakub Maritain i Régis Jolivet widzą moment istotny poznania w pojęciu. Ten kierunek epistemologii tomistycznej (o wydzwiku kartezjańskim) usiłuje ustalić krytycznie przedmiotowość pojęć i dlatego sąd traktuje jako unię pojęć o ustalonej już wartości. Maritain jedynie, w tej grupie neotomistów, podkreśla pewien postęp realizowany w sądzie. Jeżeli bowiem pojęcie osiąga istotę, to sąd stwierdza istnienie w porządku istot możliwych¹²⁷).

¹²⁵ G. Van Riet, *Epistemologie thomiste*, Louvain 1946, s. 645.

¹²⁶ J. w., s. 646.

¹²⁷ Maritain, *Distinguer pour unir*³, Paris 1939, s. 178, 179.

Większy już nacisk kładą na sąd Józef Kleutgen S.J., Dezydery Mercier, Karol Sentroul, Karol Boyer S.J., Błażej Romeyer, którzy w sądzie idealnym widzą typ poznania prawdziwego i pewnego. Jednak, gdy chodzi o ustalenie wartości realnej i przedmiotowej składników sądu, wówczas zwracają się w swych analizach do pojęcia lub spostrzeżenia. Istnieje więc u tych autorów większe pokrewieństwo z poprzednim, „pojęciowym” kierunkiem, aniżeli z tym kierunkiem, który reprezentują Maréchal, Rousselot i Gaston Rabreau. Trzej ostatnio wymienieni autorzy widzą w sądzie nie tylko element istotny poznania, ale na terenie sądu szukają również wartości realnych i przedmiotowych poznania, nie odwołując się ani do pojęcia, ani do spostrzeżenia ¹²⁸).

Maréchal, jak to przedstawiłem w części sprawozdawczej pracy, widzi w sądzie nie tylko syntezę konkretyzującą w duchu kantowskiej syntezy kategorialnej, lecz również syntezę przedmiotową, czyli tzw. afirmację. Dopiero w tej syntezie przedmiotowej dochodzi do uchwycenia różnicy między podmiotem a przedmiotem immanentnym. Przecistawianie to wytwarza synteza przedmiotowa sądu przez podporządkowanie formy poznawczej jako celu częściowego Celowi ostatecznemu, dzięki czemu przydziela się formom poznawczym udział w konieczności Absolutu. Z Absolutu przeto spływa na formę poznawczą konieczność, a z Absolutu jako pełni bytu spływa na tę formę wartość bytowa. W afirmacji przeto sądu otrzymuje przedmiot immanentny wartość przedmiotu metafizycznego, a każdy sąd tym samym zawiera w sobie domyślną afirmację Bytu koniecznego i Byt afirmowany w sądzie jest fundamentem przedmiotowości i realności poznania.

Podobną do twierdzeń Maréchała jest nauka Rousselota o sądzie. U niego również sąd stwierdza wartość realną poznania na podstawie tęsknoty za wizją Boga i na mocy nierozzerwalnego związku, jaki istnieje między myślą a miłością. U Rabreau nie ma już tego związania sądu z Absolutem, jednak

¹²⁸ Van Riet, *Epist. thom.*, s. 649—652.

i Rabeau widzi w sądzie w jakiś tajemniczy sposób dokonujące się stwierdzenie istnienia, które to egzystencjonalne stwierdzenie nie jest związane z doświadczeniem i pojęciem, ale jest całkiem od doświadczenia niezależne ¹²⁹).

Przechodząc do oceny krytycznej teorii sądu Maréchala podkreślić trzeba najpierw, że słusznie dopatruje się on w sądzie momentu najdoskonalszego poznania w tym sensie, że sąd wzbogaca poznanie w kierunku uświadomienia sobie prawdy logicznej ¹³⁰), dlatego wydaje się, że surowa krytyka Piotra Descosa, S. J., wiernie zresztą oparta na teorii de Tonquédec, jest przesadną i zbyt zewnętrzną ¹³¹).

W krytyce sądu u Maréchala trzeba najpierw zwrócić uwagę na fakt, że szuka on węzła egzystencjonalnego w sądzie nie w intencjonalnym porządku poznania, lecz w porządku pożądanego. Wartość przedmiotową w sądzie widzi bowiem Maréchal w relacji formy poznawczej do Celu ostatecznego. Tymczasem dążenie do Celu ostatecznego może nastąpić dopiero po poznaniu Celu ostatecznego jako rzeczywistości, bo według adagium scholastycznego *nihil volitum nisi praecognitum*. Wydaje się, że Maréchal, podobnie jak Blondel, zbyt zbliża do siebie miłość i poznanie. Tymczasem miłość jest dążeniem, szukaniem rzeczywistości, natomiast poznanie jest aktualnym ujęciem i posiadaniem tego, co rzeczywiste. Aby mogła wystąpić miłość, musi się wpieryw dojść do poznania przedmiotu miłości. Miłość przeto, pojęta przez Maréchala jako dążenie naturalne do Absolutu, nie może decydować o przedmiotowości i realności poznania ¹³²). Poza tym unia, jaka urzeczywistnia się między podmiotem a przedmiotem w miłości, jest unią moralną i uczuciową.

Inna jeszcze istnieje trudność w teorii sądu Maréchala. Wydaje się, że Maréchal nie dostrzega pewnej odrębności, jaką mieści w sobie rozwiązanie zagadnienia przedmiotowości po-

¹²⁹ Van Riet, *Epist. thom.*, s. 652.

¹³⁰ Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, s. 69.

¹³¹ Descos, *Praelectiones theologiae naturalis*, Paris 1932, tom I, s. 63 i n.

¹³² De Tonquédec, *La critiques*, s. 7, 8, 38, 39.

znania w stosunku do zagadnienia prawdy logicznej. Według św. Tomasza ta prawda, która zasadza się na zrównaniu umysłu z rzeczami¹³³), może wystąpić tylko w akcie sądu¹³⁴). Z tego jednak faktu, że na terenie sądu dochodzi do ustalenia i stwierdzenia prawdy logicznej, nie można wyprowadzać wniosku, jak to czyni Maréchal, że na terenie sądu dochodzi dopiero do stwierdzenia przedmiotowości poznania. Ażeby bowiem można było w sądzie skonstatować prawdę logiczną, konieczną jest rzeczą, aby obydwa pojęcia w sądzie były tożsame z rzeczą, czyli żeby pojęcia miały wartość przedmiotową i realną. Dopiero wówczas, gdy stwierdzi się tożsamość pojęć z rzeczą, można dojść do stwierdzenia tożsamości dwu pojęć w sądzie¹³⁵). Wartość przedmiotową pojęć ukazać nam może refleksja, w której umysł zwraca się wprawdzie do przedmiotów, a następnie i drugorzędnie do aktu poznania i pojęć. Z danych przeto zmysłowych wyanalizować można ideę przedmiotowości i realności przedmiotu. Na tego rodzaju jednak rozwiązanie nie pozwala Maréchalowi jego apriorystyczna teoria o powstaniu przedmiotu w świadomości.

Jeżeli przypatrzymy się obecnie tzw. afirmacji sądu w ujęciu Maréchala, to stwierdzić trzeba wprawdzie, że nie jest to oryginalna teza Maréchala. Oddziałął w tym względzie na Maréchala Wiliam J a m e s¹³⁶), którego analiza sądu egzystencjonalnego zbliża się silnie do ujęcia syntezy przedmiotowej. W tym samym kierunku oddziałął również na Maréchala Franciszek B r e n t a n o¹³⁷, u którego przedmiot świadomości posiada już znamię twierdzenia lub zaprzeczenia. Dopatrywać

¹³³ *Summa Theol.*, I, qu. XVI, a. 1.

¹³⁴ Tamże, a. 2.

¹³⁵ Geyser, *Auf dem Kampffelde der Logik*, s. 26. Maquart, *Critica*, s. 180, 190. Descoqs, *Prael. theol. nat.*, tom I, s. 66, 67.

¹³⁶ Milet, *Les Cahiers du Père Maréchal (Mélanges J. M.)*, tom I), przytacza takie np. zdania Jamesa: „pierwotnym impulsem jest afirmować realność tego, co się spostrzega“, „W każdy przedmiot, który nie jest sprzeczny, ipso facto się wierzy i stwierdza się jako realność absolutną“. Maréchal częściej powołuje się na Jamesa w artykule *Le sentiment*.

¹³⁷ Na Maréchala szczególny wpływ wywarła praca Brentany *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig 1874.

się można również pewnych wpływów Alfonsa Gratr'y'ego¹³⁸). Bezpośrednio natomiast oddziałali na maréchalską koncepcję afirmacji Blondel, zwłaszcza jego pierwsze cztery części *L'Action*, i Rousselot¹³⁹). Pomijając już ten brak oryginalności Maréchala w sformułowaniu koncepcji syntezy przedmiotowej, trzeba zauważyć, że afirmacja nie wnosi do sądu wartości absolutnej. Opiera się ona bowiem na afirmacji Boga zawartej w każdym sądzie. Jeśli więc Maréchal na innej drodze, poza sądem, mógłby dowieść istnienia Boga, wówczas afirmacja spełniałaby tę rolę, jaką jej przypisuje Maréchal.

Wydaje się również, że jest niezgodne z linią krytycznego badania szukanie warunków afirmacji poza świadomością. Realna wartość pojęcia bytu, stwierdzona refleksyjnie w świadomości, posiada nie tylko sens, lecz i wartość absolutną. To stwierdzenie, dokonane w świadomości, przekracza immanentną relację między podmiotem i przedmiotem i staje się tym samym podstawą realizmu krytycznego. Natomiast afirmacja w ujęciu Maréchala nie daje ze względu na użycie czynników pozaświadomościowych przejścia do porządku transcendentnego. Tak więc zamiast przewyciężenia kantowskiego agnostycyzmu widzimy u Maréchala nieudaną próbę pokonania Kanta. Poza tym wprowadzanie do syntezy przedmiotowej domysłnej afirmacji Absolutu i budowanie przedmiotowości poznania na dążeniu do Celu ostatecznego prowadzi w konsekwencji do mieszania porządku przyrodzonego z nadprzyrodzonym tak, że odnosi się wrażenie, jakoby porządek przyrodzony był całkowicie zaabsorbowany przez porządek nadprzyrodzony.

¹³⁸ Milet, *Les Cahiers du P. Mar.*, s. 236. U Gratr'y'ego mowa jest o afirmacji Nieskończonego w każdym akcie apercepcji przedmiotowej. Tę myśl Gratr'y'ego zapożyczył Maréchal, lecz zaznaczyć trzeba, że istnieje zasadnicza różnica w koncepcji afirmacji obu tych filozofów. U Maréchala bowiem z afirmacji Absolutu czerpie poznanie wartość realną w porządku spekulatywnym, u Gratr'y'ego zaś jest ona koniecznością subiektywną i moralną, oraz w pewnym sensie naturalną.

¹³⁹ Por. *L'Action*, s. 32—36 i pracę Błażeja Romeyera, *La philosophie religieuse de Blondel*, 1946, s. 182 i 299, nota 1.

Por. Rousselot, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*. (*Revue de phil.*, s. 229).

B. OCENA KRYTYCZNA TEORII CELOWOŚCI

Zainteresowanie się Maréchala celowością datuje się jeszcze z okresu jego badań w dziedzinie biologii. Podobnie jak zaobserwował w organizmach wewnętrzny dynamizm, który dąży do form coraz bardziej skomplikowanych a jednocześnie doskonalszych, podobnie widział w umyśle celowe dążenie do tego, co może zaspokoić całkowicie umysł¹⁴⁰). W mniemaniu tym utwierdziła go lektura prac Hansa Driescha¹⁴¹), Emila Boutrouxa¹⁴²), Juliusza Lacheliera¹⁴³ i Feliksa Ravaissona¹⁴⁴). Na możliwość stosowania pojęcia celowości na terenie sądów skierowała Maréchala praca Karola Marbe¹⁴⁵), na stosowanie tego pojęcia w szerokim zakresie w teorii poznania naprowadziły go studia nad Fichtem, zaś na upatrywanie celu absolutnego w Absolutie naprowadziły go jego badania w dziedzinie przeżyć mistycznych a zwłaszcza głębsze studium Plotyna¹⁴⁶). Bezpośrednio jednak wpłynął na Maréchala Blondel ze swym odróżnieniem w poznaniu „wejrzenia w przyszłość“ (*une prospection*) i „refleksji“ (*une réflexion*), która to refleksja polegała na uświadamianiu sobie celów zdobytych w „wejrzeniu w przyszłość“. Blondelowski zaś „pęd du-

¹⁴⁰ Por. recenzje É. Gilsona Cahiers I—III w *Revue Philosophique*, 97 (1924), s. 453.

¹⁴¹ Kontakt z Drieschem datuje się od r. 1902. Driesch w swej teorii witalizmu zwracał uwagę na celowość i na całościowe traktowanie zagadnień. (Por. Milet, *Les Cahiers*, s. 229, 230).

¹⁴² Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* (Paris, 1874). Na pracę tę powołuje się Maréchal w I tomie *Études sur la psych. d. myst.*, s. 21—23. U Boutroux znajdujemy akcenty zgoła maréchalowskie. Według Boutroux bowiem zawartość poznania podporządkowuje się w swej funkcji do celu ostatniego, który jest pierwszą przyczyną rzeczywistości.

¹⁴³ Pracę Feliksa Ravaissona napisaną w duchu finalistycznym (*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837) cytuje Maréchal częściej w swym Cahier I. Ravaisson wskazuje w swej pracy na istnienie w filozofii Arystotelesa pierwiastka idealizmu finalistycznego.

¹⁴⁴ Realizm spiritualistyczny Jules Lacheliera (*Du fondement de l'induction*, Paris, 1871) podporządkowuje przyczyny sprawcze przyczynowości celowej. Na s. 102 swej książki pisze Lachelier: „tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle même“.

¹⁴⁵ Karl Marbe, *Experimentelle Psychologische Untersuchungen über das Urteil*, Leipzig, 1901.

chowy" (*élan spirituel*) — to maréchalowskie dążenie umysłu do swego przedmiotu formalnego, a więc do Absolutu ¹⁴⁷).

Przechodząc do oceny krytycznej teorii celowości w ujęciu Maréchala, a zwłaszcza roli czynnika celowego w zagadnieniu przedmiotowości poznania, należy wpierw uświadomić sobie, że czynnik ten pochodzi z obrębu metafizyki. Pomijając już niewłaściwość używania gotowych założeń metafizycznych w badaniu krytycznym zwrócić trzeba uwagę na niekonsekwencję i sprzeczność wewnętrzną, jaką popełnia w tym miejscu Maréchal. Pragnie on bowiem w swej pracy teoriopoznawczej znaleźć właśnie „punkt wyjścia dla metafizyki“. A tymczasem w samym szukaniu tego punktu wyjścia posługuje się czynnikami metafizycznymi. Wydaje się również, że sam motyw przyjęcia czynnika celowego, a mianowicie upatrywanie w Bycie najdoskonalszym przedmiotu formalnego naszego umysłu, jest nie do przyjęcia. Przedmiotem bowiem formalnym umysłu ludzkiego nie jest Byt najdoskonalszy, lecz byt w ogólności (*ens commune*) ¹⁴⁸). Przyjmowanie zaś, dla uniknięcia trudności, podwójnego przedmiotu formalnego tak przez Maréchala, jak Tomasza Zigliarę, Gardeila Garrigou-Lagrange'a, Tilmana Pescha, Maquarta, a u nas Kazimierza Waisa, nie pozwala na zrozumienie, w jaki sposób ten przedmiot formalny, pojęty na sposób formy substancjalnej, może być czynnikiem specyfikującym naszego poznania ¹⁴⁹).

Również utożsamianie celu przyrodzonego z celem nadprzyrodzonym jest niedopuszczalne w zagadnieniu przedmiotowości poznania. Rozważania o celu ostatecznym mogą dopiero uzupełniać teorię poznania i następować po uprzednim ustaleniu przedmiotowości poznania i po stwierdzeniu rzeczywiste-

¹⁴⁶ Por. *Etud. Psych. Myst.*, tom I, s. 51—87.

¹⁴⁷ W książce *La Pensée*, tom II, pisze Blondel: „un élan spirituel vers le terme unitif et seul apaisant, auquel tendent l'instabilité de l'univers en devenir et l'inquiétude d'une pensée doublement affamée d'unité et toujours déséquilibrés, toujours divisée d'avec elle — même“ (s. 52).

¹⁴⁸ Descoqs, *Prael. theol. nat.*, I, s. 43.

¹⁴⁹ Stanisław Adamczyk, *Przedmiot formalny w epistemologii tomistycznej* (*Roczniki Filozoficzne K.U.L.*, tom I, 1948), s. 103, 110, 111.

go istnienia Absolutu. Tymczasem Maréchal buduje w swej teorii poznania dążenie do Absolutu na mocy zasady niesprzeczności logicznej, osiągając w ten sposób możliwość negatywną celu ostatecznego. Poza tym podkreślić trzeba, że kwestia możliwości naturalnej wizji Boga jest nadal zagadnieniem szeroko dyskutowanym i raczej przyjąć trzeba, że wizja ta dotyczyć może tylko porządku nadprzyrodzonego. A przecież na tej wizji Absolutu, na posiadaniu Boga przez intuicję buduje Maréchal całą swą teorię o roli celowości w uprzedmiotowieniu. Jeżeli więc umysł stworzony nie posiada tendencji naturalnej do tego poznania intuicyjnego, to upada cała kunsztowna architektônica teorii poznania Maréchala.

Jerzy Van Riet zwraca słusznie uwagę na pewną niekonsekwencję w poglądach Maréchala. Myśliciel belgijski przyjmuje numenalność celów pod wpływem kantowskiego rozróżnienia między porządkiem teoretycznym i praktycznym. A przecież numenalność porządku praktycznego stwierdza „kategoryczny imperatyw“. Niekonsekwencja, o której mówię, polega na tym, że podczas gdy Kant umieszcza substancje, zasady, przyczynowość w porządku zjawiskowym, to Maréchal przyznaje celowości miejsce w planie numenalnym¹⁵⁰).

Przejdźmy obecnie do krytycznego omówienia następnego czynnika w uprzedmiotowieniu, mianowicie dynamizmu umysłowego.

C. OCENA KRYTYCZNA DYNAMIZMU UMYSŁOWEGO

Charakterystyczną cechą filozofii ostatnich czasów jest przyjmowanie pierwiastków dynamicznych łączących się albo z działalnością ludzką jak najszerzej pojętą, albo z ujęciem umysłu jako czegoś czynnego, dynamicznego. Początek swój bierze ów kierunek od Henryka Berghsona¹⁵¹) i Blondela¹⁵²),

¹⁵⁰ Van Riet, *Epist. thom.*, s. 295.

¹⁵¹ „Il n'y a guère dans l'âme humaine que des progrès“. (H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1940, s. 98). „Les images ne seront jamais, que des choses et la pensée est un mouvement“ (*Matière et Mémoire*, Paris 1939, s. 139). Te dzieła Bergsona

a ostatnio nabrał on nowych aspektów w filozofii egzystencjonalizmu¹⁵³). W filozofii neotomistycznej poza Maréchałem również Józef Dalmiau¹⁵⁴), Garrigou-Lagrange¹⁵⁵), Eryk Przywara, S.J.¹⁵⁶), i Noël¹⁵⁷) widzą w naturze umysłu zasadę pożądania i pragnienia naturalnego (*appetitus naturalis*). Dostrzegają oni w naturze umysłu wrodzone dążenie do poznania prawdy. Neotomiści opierają się przy tym na egzegezie tekstu św. Tomasza *De Veritate* I, 9.¹⁵⁸)

Podkreślenie przez Maréchala czynnika aktywnego w poznaniu należy ocenić pozytywnie, bo zgodzić się trzeba na to, że danym bezpośrednim, formie poznawczej, pojęciom odpowiadają przejawy aktywności podmiotowej percepcji, wyobraźni i pojmowania umysłowego. Przez myśl o dynamizmie umy-

wywarły niewątpliwy wpływ na Maréchala. *L'évolution créatrice* nie mogło już oddziaływać, bo w czasie jego ukazania się doktryna Maréchala była już ukształtowana.

¹⁵² W systemie Blondela zauważamy tożsamość bytu, poznania i akcji. (Por. Romeyer, *Phil. relig.*, s. 63). U Blondela dynamizm sprawia, że myśl zgadza się na byt i istnienie Boga. (Romeyer, jak wyżej, str. 229) a dowód przedmiotowości wychodzi z totalnego ruchu życia. Absolut zaś wkracza jako „żywa prawda w rozwój akcji świadomej“ (*L'Action*, s. 340). Idea Boga według Blondela powstaje koniecznie z dynamizmu ludzkiego. Bóg bowiem jest „jedyną pewnością.. pierwszym światłem, językiem znanym“. (*L'Action*, s. 351). Według opinii Blondela dążenie naturalne zawarte jest w poznaniu pneumatycznym (*Pensée*, s. 38. (I tom), 115 (II tom). Równowaga w spoczynku jest dla Blondela czymś chimerycznym, bo myśl ukazuje się jako „stawanie się“ (*Pensée*, tom II, s. 46). Między blondelizmem a bergsonizmem jednak mimo powierzchowne, uderzające zbieżności, istnieje zasadnicza różnica. (F. Lefevre, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, 1928, s. 47—48; Fr. Taymans, *Le Blondelisme*, Louvain, 1933, s. 109—125).

¹⁵³ System Heideggera ocenia się jako „dynamizm trwogi“.

¹⁵⁴ *Acta primi congressus thomistici internationalis*, s. 211 i n.

¹⁵⁵ *Le réalisme du principe de finalité*, s. 165.

¹⁵⁶ *Analógia entis*, s. 153, (tom I).

¹⁵⁷ *Notes d'épistémologie thomiste*, Louvain, 1925, s. 107.

¹⁵⁸ Por. Ch. Boyer. *Le sens d'un texte de Saint Thomas De Veritate* qu I, a. 9. (*Gregorianum* V (1924), s. 424—443). Najobszerniej o całej dyskusji na temat tego tekstu pisze J. De Vries, *Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Lösung der erkenntniskritischen Frage* (Scholastik, VIII (1933), s. 321—368) i Alois Nager, *Der nous patetikus bei Aristoteles und Thomas von Aquin*. (Rev. néosoc. Louv., XXXVI (1934), s. 263—274). Wynika z tych dwu artykułów, że św. Tomasz miał tu na myśli pewność poznania zmysłowego.

stłu eliminuje się również koncepcję radykalnej bierności, pasywności naszego poznania, jego bezsilnego niejako poddania się przedmiotowi. Ale zachodzi pytanie, czy dynamizm umysłowy spełnia tę funkcję, jaką mu przypisuje Maréchal, funkcję zastępstwa brakującej intuicji skierowanej na Absolut jako pełnię bytu. Odpowiedź wszystkich bez wyjątku krytyków Maréchala wypada negatywnie. Podkreśla się mianowicie, że wcześniejszym od tendencji myśli do rzeczywistości jest realizm umysłu i stąd przed przyjęciem dynamizmu powinno się znaleźć studium umysłu jako takiego. Uważa się też za błędną tezę Maréchala, że umysł dąży do dobra zewnętrznego, gdyż dążeniem umysłu jest doskonałość jego własnego aktu¹⁵⁹). Przedmiotowości poznania nie można więc szukać w dynamizmie umysłowym lecz w formie poznawczej, w duchowym posiadaniu przedmiotu. Samo jednak dodanie elementu dynamicznego do form poznawczych, ujmowanych dotąd statycznie, nie może stanowić o ich wartości realnej. To dodawanie zresztą owych czynników pozaświadomościowych jest mieszaniem porządku ontologicznego z logicznym. Chociaż bowiem w Bogu jako ostatnim kresie naszego dynamizmu umysłowego utożsamia się przyczynowość sprawcza i celowa, to jednak w porządku logicznym obie te przyczynowości są formalnie różne¹⁶⁰).

Poważnym brakiem w teorii dynamizmu umysłowego Maréchala jest brak dowodu na fakt, że ten dynamizm skierowany do Boga jest dążeniem naturalnym. Tylko bowiem Objawienie poucza, że umysł w porządku bytu dąży do Boga, jako do swego celu, aby go posiadać i z nim się połączyć¹⁶¹).

Dynamizm umysłowy Maréchala nie może doprowadzić do uprzedmiotowienia formy poznawczej, bo sam jest czymś podmiotowym, jest funkcją podmiotu i twierdzenie, że kresem tego dynamizmu jest Absolut i z Absolutu spływa wartość realna poznania, nie usuwa również tej trudności, bo Maréchal wyraźnie twierdzi, że nie posiadamy intuicji Absolutu, lecz tyl-

¹⁵⁹ Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris 1932, tom I, s. 159, 160.

¹⁶⁰ Descogs, *Prael. theol. nat.*, tom I, s. 84.

¹⁶¹ Descogs j. w. s. 84.

ko świadomość dynamizmu umysłu, dążącego do tej intuicji. Więc nie Absolut decyduje o wartości formy poznawczej, lecz w ostatecznej analizie krytycznej sam dynamizm umysłowy. Z racji zaś jego subiektywnego charakteru wartość ta może być tylko podmiotowa. Nie wyjaśnia więc Maréchal dokładnie, jak dynamizm umysłowy i jego relacja do Absolutu mogą wytłumaczyć przedmiotowość poznania. Jest tu wyraźna luka w rozumowaniu Maréchala, tym większa, że Maréchal nie tłumaczy nigdzie bliżej i dokładniej, na czym polega, a zwłaszcza jaką posiada wartość „element znaczeniowy” naszych pojęć, który w dziedzinie przedmiotowości poznania ma, zdaniem Maréchala, decydujące znaczenie.

A ponieważ dynamizmowi umysłowemu nie można przypisywać przyczynowości formalnej, dlatego ostatecznie stwierdzić trzeba, że nie wytłumaczy się krytycznie przedmiotowości poznania, jeżeli cech przedmiotowych nie przyzna się w świetle refleksji samej formie poznawczej. Bez tej „afirmacji”, dokonanej nie w sądzie lecz w świadomości, nie znajdzie się przejścia do tego, co ma charakter transcendentny.

Jedną z dodatnich stron dynamizmu umysłowego, zdaniem Maréchala, jest powiązanie działalności umysłu z czynnością woli. Ażeby nie narazić się na zarzut woluntaryzmu umieszcza Maréchal swój dynamizm nie w woli, jak to czyni Blondel, lecz w umyśle. Poza tym twierdzi, że dynamizm w jego koncepcji nie ma nic wspólnego z wolą świadomą (*la volonté élicite*), lecz polega na naturalnym dążeniu do Absolutu jako dobra sobie właściwego. Wydaje się jednak, że mimo te zastrzeżenia system Maréchala posiada wyraźny aspekt woluntarystyczny. Ostatecznie bowiem dynamizm, chociaż nazwany jest dynamizmem umysłowym, wypływa z woli dążącej do celu, a że dynamizm ten posiada tak ważną rolę do spełnienia w kwestii przedmiotowości poznania, stąd na całej teorii poznania Maréchal spoczywa znamień zbytnio podkreślanej funkcji woli.

Jeżeli zarzut woluntaryzmu wydaje się być uzasadnionym, to nie można jednak zgodzić się na to, jakoby Maréchal był

ontologią¹⁶²). Zarzut ten postawiono Maréchalowi z racji jego koncepcji domyslniej afirmacji Boga w każdym sądzie. Zarzut ten dlatego jest niesłuszny, ponieważ Maréchal traktuje poznanie ludzkie jako abstrakcyjne, dyskursywne, pozbawione faktycznie jakiegokolwiek intuicji. Ponadto w systemie Maréchala Bóg jest tylko motywem uprzedmiotowienia, motywem tak ukrytym w akcie sądu, że dopiero refleksja wydobywa na wierzch ową afirmację Boga. Nie poznajemy więc rzeczy przez jakieś idee wlane czy wrodzone, nie przez idee Boże, ale dzięki afirmacji Absolutu poznanie nasze nabiera tylko wartości przedmiotowej i metafizycznej. Według Maréchala więc jedynie naturalne dążenie umysłu kieruje się na Absolut, podczas gdy dążenie świadome skierowuje się na każdy poszczególny akt, z tym jedynie — zdaniem Maréchala — zastrzeżeniem, że każdy poszczególny akt nie może być przedmiotem ujętym bez owego naturalnego dążenia do Absolutu. Z tych właśnie powodów nazywa Przywara system Maréchala, w celu odróżnienia go od ontologizmu, „krytycznym finalizmem bytu“¹⁶³). Wydaje się, że zbliżenie systemu Maréchala do ontologizmu ma swe źródło w jego przekonaniach o konieczności wiązania filozofii z teologią, a porządku przyrodzonego z nadprzyrodzonym. Z tego zapewne przeświadczenia pewne akcenty ontologizacyjne spłynęły na teorię poznania Maréchala¹⁶⁴).

¹⁶² Zarzut ontologizmu stawiają Maréchalowi: Gilson (recenzja Cahier V w *Rev. Phil.*, CV (1928), s. 316), J. Gredt (*Divus Thomas*, V (1927), s. 362—364), Maquart (*Connaissance, vérité et objet formel* (*Rev. Thom.*, XI (1928), s. 347—387), Romeyer (*Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, s. 19—20, 26—27).

¹⁶³ E. Przywara, *Kantischer und thomistischer Apriorismus*, *Phil. Jahrbuch d. Görres-Ges.*, XLII (1929), s. 18 i 22.

¹⁶⁴ Podobne podejrzenia o ontologizm spосkały Gratry'ego (pod wpływem opinii Stöckla). Bezpodstawność tego zarzutu wykazał Emil Scheler (*Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry*, Helle Niemeyer, 1928)s. XX—288). Gdyby w teorii poznania Maréchala dokonano się odpowiedniej korektury w tym kierunku, że dynamizm dąży jako do swego celu do poznania prawdy i że w tym poznaniu prawdy zawarte jest poznanie bytu transcendentnego, wówczas teoria poznania dynamizmu umysłowego budziłaby mniej sprzeciwów i byłaby utrzymana konsekwentnie w jednym porządku logicznym. Tymczasem przez skierowanie dążności umysłu na Absolut, przez wprowadzenie możli-

Na koniec naszych uwag krytycznych musimy jeszcze postawić pytanie, jakiego rodzaju realizm przedstawia system Maréchala?

Odpowiedź na to pytanie jest nadzwyczaj trudna, bo Maréchal nie podaje nam w swych pracach kompletnej, całościowej teorii poznania, lecz zajmuje się jedynie zagadnieniem przedmiotowości poznania.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę poznanie świata zewnętrznego, to wydaje się że Maréchal wogóle nie zastanawia się nad kwestią poznania świata zewnętrznego i zakłada jego istnienie. W tym więc wypadku cechowałby Maréchala naiwny realizm¹⁶⁵). Jeżeli natomiast będziemy chcieli określić teorię Maréchala według jego rozważań na temat przedmiotowości poznania, to ocena wypadnie następująco:

W punkcie wyjścia stanął Maréchal na płaszczyźnie zdecydowanego idealizmu. Przyjmuje bowiem aprioryzm poznania w sensie niezależności od doświadczenia, umysłowi przyznaje właściwości twórcze w stosunku do przedmiotu, przyjmuje nadto w punkcie wyjścia zasadę ścisłej immanencji i rozróżnienie między zjawiskiem i rzeczą w sobie. Gdyby udało się Maréchalowi wykazać, że jest wyjście z ram subiektywizmu i agnostycyzmu, wówczas system jego byłby realizmem krytycznym. Próba ta jednak wypadła negatywnie. Maréchal pragnął bowiem wykazać, że forma immanentna jest sama w sobie czymś przedmiotowym ze względu na swą relację do Absolutu

wości naturalnej wizji Boga, przez szukanie namiastków tej wizji w postaci dynamizmu czy elementu celowości w poznaniu, wprowadza się do teorii poznania element teologiczny i zamazuje się odrębność porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego.

¹⁶⁵ Dlatego nie można zgodzić się na opinię Jana Stepy, który rozważania Maréchala nad zagadnieniem przedmiotowości poznania odnosi do poznania świata zewnętrznego i określa realizm Maréchala jako „realizm pośredni”. Według Stepy Maréchal poszczególnie zewnętrzne przedmioty a więc rzeczy uważa za cele częściowe, które przez swą relację do Absolutu, nabierają wartości ontologicznej. Tymczasem Maréchal swą teorię o celowości odnosi nie do rzeczy, nie do tego co np. Hartmann nazwałby „objiciendum”, ale do przedmiotu immanentnego, do formy poznawczej znajdującej się w świadomości.

Por. Stepa, *Poznawalność świata rzeczywistego w oświeceniu św. Tomasza*, Lwów, 1930, s. 23, 24.

i że posiada ona wartość ontologiczną, to znaczy cechę konieczności i powszechności, pochodzącą znowu od Absolutu. Wykazanie charakteru przedmiotowego (w sensie zaprzeczenia cechy podmiotowości) i metafizycznego formy poznawczej, miało zdaniem Maréchala otworzyć drzwi dla niedogmatycznej metafizyki. Zadowalającego w pełni dowodu Maréchal jednak nie przeprowadził i dlatego wydaje się, że w swych rozważaniach krytycznych nie zdołał wyjść z ram idealizmu i apriorizmu kantowskiego.

R é s u m é

L'OBJECTIVITÉ DE LA CONNAISSANCE D'APRÈS J. MARÉCHAL

I

Formuler une preuve critique de l'objectivité de notre connaissance intellectuelle, c'est — selon le Pere J. Maréchal — découvrir les éléments de la forme immanente qui en font d'abord une autre chose que le sujet connaissant et qui leur donnent ensuite une valeur ontologique, c'est-à-dire la connexion avec de l'être. Une réflexion de cette sorte sera en même temps „le point de départ de la métaphysique“ bien construite selon les exigences de la critique moderne.

L'opposition de la forme immanente et du sujet connaissant n'a lieu que dans l'acte du jugement, et surtout dans l'affirmation, qui est une synthèse objective. Mais la seule opposition ne donne pas encore à la forme immanente une valeur ontologique. Cette valeur provient de l'Absolu, toujours implicitement affirmé dans tout jugement, car le dynamisme intellectuel tourne notre intelligence vers l'Absolu, comme la fin dernière. En vue de cette Fin ultime, toutes nos connaissances singulières ne sont que des étapes. Ainsi la relation de ces fins partielles à la Fin ultime — qui est Plénitude de l'être, leur donne la marque de l'être, et par le même, leur forme immanente reçoit une valeur objective et réelle. Or l'Absolu qui est „la condition non conditionnée“ de notre connaissance, ainsi que la finalité et le dynamisme intellectuel sont les éléments et les facteurs de l'objectivité de nos idées.

II

La seconde partie critique de cette étude tend à démontrer que le J. Maréchal dans son essai de surmonter le subjectivisme et l'agnosticisme de Kant n'a pas réussi; car tout d'abord la position initiale de sa réflexion, c'est-à-dire l'immanence bien exagérée du genre Kantien, la division de la réalité en phénomènes et choses en soi, et l'apriorisme de la connaissance, rend complètement impossible le passage de l'immanence et de la subjectivité à ce qui est transcendant et objectif. Il semble, au contraire, qu'il faut plutôt commencer par la description phé-

noménologique de l'acte de connaissance, sans quelconques préjugés, comme le font p. ex. Nicolai Hartmann et Fernand Van Steenberghen.

La seconde objection concerne l'idée du jugement chez Maréchal, qui semble confondre une vérité logique qui est vraiment établie dans l'acte du jugement, avec l'objectivité en sens d'une opposition entre l'élément subjectif et l'élément objectif. Cette opposition s'opère déjà dans l'acte de simple appréhension, sans laquelle le jugement ne serait point possible.

L'Absolu et la finalité de la connaissance non seulement ne forment pas l'objectivité, mais troublent aussi la ligne strictement critique de la réflexion épistémologique par l'ingérence des principes métaphysiques. C'est de même la confusion de l'ordre logique avec de l'ordre ontologique, et de l'ordre naturel avec de l'ordre surnaturel. L'élément téléologique expose la domaine de l'objectivité à remplacer à tort le plan de connaissance par l'amour, car l'appétit naturel orienté vers l'Absolu est de la sphère de volonté. Nous sommes ici en face de l'aspect vraiment volontariste de la théorie du P. Maréchal. Mais il semble que l'objection de l'ontologisme n'a pas de valeur stricte, Dieu n'étant qu'implicitement affirmé dans le jugement. Il n'y a pas donc d'ingérence active de Dieu dans l'acte même de connaître.