

Aleksander R. Bańka

Antropologiczno-egzystencjalne podstawy Josepha Maréchala studiów nad mistyką

Folia Philosophica 31, 259-283

2013

Artykuł został 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.

Aleksander R. Bańka

Antropologiczno-egzystencjalne podstawy Josepha Maréchala studiów nad mistyką

Słowa klucze: mistyka, zjednoczenie, intelekt możliwościowy, centrum duszy, Bóg, człowiek, „ja” substancjalne

Próbując ująć całokształt filozoficznego dzieła Josepha Maréchala (1878—1944) — belgijskiego jezuitę, filozofa, teologa, twórcy transcendentalnego neoscholastycyzmu, ale także badacza mistyki, biologa oraz psychologa — łatwo zaobserwować, że chronologicznie i strukturalnie rzecz ujmując, można w nim wyodrębnić dwa równoległe, ale niepozostające z sobą bez związku obszary badawcze. Po pierwsze, obszar rozpięty między krytyką a metafizyką, wraz z całym przygotowującym go zapleczem studiów biologicznych, psychologicznych, a także analiz w zakresie metodologii nauk szczegółowych oraz w zakresie filozofii współczesnej i historii filozofii. To właśnie z badań prowadzonych w tym obszarze wyrasta kluczowe dzieło Maréchala — składający się z pięciu zeszytów *Punkt wyjścia metafizyki*, o którym niegdyś tak pisał jeden z czołowych tomistów i zarazem krytyk Maréchala Marie-Dominique Roland-Gosselin: „Nie mamy w każdym bądź razie żadnego wykładu całości filozofii Kanta w języku francuskim i autorstwa tomisty, który mógłby być temu przyrównany [...]. Jest w nim, jak sądzę, niezwykle wybitna i doskonale uprawniona próba filozofii porównawczej [kantyzmu z tomizmem — A.R.B.], której konkluzje z pewnością mogą być kontestowane, jednak pod warunkiem [...] nadażania za autorem w jego jakże przenikliwym rozu-

mieniu obu systemów”¹. Po drugie, ściśle powiązany z poprzednim obszar badań nad teorią doświadczenia mistycznego — obszar nieco mniej znany, a przecież nie mniej istotny, do tego stopnia, że to między innymi na podstawie Maréchalowskich badań nad mistyką John Howley sformułował następującą ocenę belgijskiego jezuitę: „Maréchal jest jednym z najbardziej subtelnych i trudnych spośród katolickich myślicieli, jednym z najbardziej ambitnych umysłów, na jakie można się natknąć”². Kluczowe dzieło Maréchala w tym obszarze badawczym to *Études sur la psychologie des mystiques* (*Studia nad psychologią mistyków*)³ — dwutomowa publikacja, która ze względu na zdrowotne problemy autora nie została w pełni ukończona i która, choć rozmaicie interpretowana, przydała mu ostatecznie miano jednego z największych katolickich badaczy mistyki. Ze względu na dyskusje, jakie wzbudziła, warto jednak najpierw przyjrzeć się nieco bliżej możliwym sposobom jej rozumienia.

Studia nad psychologią mistyków — problem oceny

Mimo że *Études sur la psychologie des mystiques* nie zostały ukończone wedle pierwotnego zamysłu autora, to jednak bez wątpienia stanowią po *Punkcie wyjścia metafizyki* największe dzieło Maréchala. Oba tomy wywoływały duży oddźwięk — zarówno pierwszy, metodologiczno-psychologiczny, jak i drugi, w którego skład, oprócz wybranych artykułów, publikowanych przez belgijskiego jezuitę w latach 1914—1937 (niektórych — dopiero po odpowiedniej modyfikacji tytułów i drobnej korekcie treści)⁴, weszło także kilka specjalnie przygo-

¹ M.-D. Roland-Gosselin: *Bulletin de Philosophie. Métaphysique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1923, année 12, s. 570.

² J. Howley: „*Études sur la psychologie des mystiques*”. By Joseph Maréchal S.J. Tome Second. „Studies” 1937, t. 26, s. 495.

³ Por. J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris—Bruges 1924 (wydanie pierwsze), s. VII — 271; Paris 1938 (wydanie drugie), s. VI — 299; T. 2. Paris 1937, s. X—556. W niniejszym artykule fragmenty z pierwszego tomu *Études sur la psychologie des mystiques* przywoływane i cytowane będą wyłącznie za wydaniem drugim.

⁴ Por. A. Milet: *Bibliographie du père Joseph Maréchal*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 47—64.

towanych tekstów⁵. „Czy jest zasadne dodawać — pisze Maurilio T.-L. Penido — że dzieło to, podobnie jak dzieła je poprzedzające, jest książką Mistrza? Rozległość informacji, naukowa uczciwość, zrzeczność myślenia, głębia analiz — to cechy tak widoczne u ojca Maréchala, tak ogólnie znane, że akcentując je, miałbym poczucie wykazywania oczywistości”⁶. „Tytuł dzieła — stwierdza w tym samym duchu Emile Mersch — jest bez wątpienia bardzo właściwy, jednak mało znaczący; tak jak etykieta, która bardziej niż odkrywać — ukrywałaby skarb. W rzeczywistości owe *Studia nad psychologią mistyków* są prawdziwym traktatem na temat mistyki; dotyczą kwestii zasadniczych i badają je lepiej niż jakiegokolwiek znane nam dzieło”⁷. Podobnie pozytywną ocenę, zwłaszcza tomu drugiego, formułuje Werner Goossens, stwierdzając: „Chociaż choroba nie pozwoliła ojcu Maréchalowi w pełni zrealizować swego programu i nadać temu zbiorowi doskonałości, w którą mierzył, ów tom konstytuuje jednak najbardziej znamienity wkład w studium mistyki”⁸. Mimo to wśród ocen Maréchalowskich *Studiów*... są i takie, które właśnie niewykończony charakter tomu drugiego podnoszą jako pewien problem. „Tom, który dziś się pojawił — pisze Antonin R. Motte w 1938 roku — tylko niedoskonale prezentuje oczekiwaną pracę”⁹, a John Howley podkreśla: „Mamy teraz zebrane myśli Maréchala na temat mistycznych fenomenów i mistycznych pism, ale nie jego własne kompletne myśle-

⁵ Chodzi o następujące teksty: J. Maréchal: *Les tournants principaux dans l'histoire de la mystique catholique*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 3—16; Idem: *Le „seul à seul” avec Dieu dans l'extase, d'après Plotin*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 51—87; Idem: *Vers la théologie mystique du Pseudo-Denys. Points de comparaison dans la mystique grecque du IV^e siècle*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 91—141; Idem: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Thomas*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 193—254; Idem: *Témoignages médiévaux sur la vision mystique de Dieu*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 257—299; Idem: *Ruusbroec et son école*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 304—318; Idem: *Saint Jean de la Croix et Ruusbroec*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 321—322; Idem: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Jean de la Croix*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 325—326.

⁶ M.T.-L. Penido: *Joseph Maréchal S.J., „Études sur la psychologie des mystiques”, t. 1, 2. „Études Carmélitaines” 1938, t. 23, nr 2, s. 296.*

⁷ E. Mersch: *La mystique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1938, t. 65, s. 480—481.

⁸ W. Goossens: *Joseph Maréchal S.J., „Études sur la psychologie des mystiques”, t. 2. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1938, nr 41, s. 104.*

⁹ A.R. Motte: *Bulletin de philosophie. Mysticisme*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1938, année 27, s. 221.

nie — to jest raczej zasugerowane, niż potwierdzone¹⁰. W konsekwencji, jeżeli dążyć dalej ocenę, jaką sformułowali Motte i Howley, można by postawić tezę że Maréchalowskie *Studia...* — w takim kształcie, w jakim zostały opublikowane (w całym bogactwie i doniosłej różnorodności, ale też w swej nieusystematyzowanej strukturze i wieloaspektowości prezentowanego w nich podejścia), bardziej niż gotowy traktat na temat mistyki (jak zdaje się sugerować Mersch) konstytuują raczej traktat *in statu nascendi*; bardziej niż rzeczywistą teorię doświadczenia mistycznego proponują raczej przyczynki do owej teorii. W gruncie rzeczy bowiem chodzi o to, że pogłębiona ocena *Studiów nad psychologią mistyków* (w tym także ocena zasadności zawartych w nich tez) wiąże się poniekąd z koniecznością przyjęcia któregoś z możliwych kierunków interpretacji całości Maréchalowskich badań nad mistyką. Uznanie *Studiów...* po prostu za zbiór ważkich, lecz luźno powiązanych z sobą tekstów, na rozmaity sposób dotyczących kilku wybranych zagadnień z zakresu psychologii, filozofii czy też teologii doświadczenia mistycznego, w sposób oczywisty wiązałoby się: po pierwsze, z zapoznaniem całej wewnętrznej logiki owego dzieła (zwłaszcza ewidentnego dążenia Maréchala do udzielenia wieloaspektowej odpowiedzi na pytanie o naturę najwyższych stanów mistycznych); po drugie, z pominięciem podstawowej intencji wewnętrznie sterującej całokształtem mistycznych badań belgijskiego jezuitę — intencji wyświeślenia fundamentalnych relacji, jakie zachodzą między psychologią, metafizyką i mistyką¹¹. Z kolei potraktowanie *Studiów...* jak wykończonego traktatu na temat mistyki wymagałoby precyzyjnego rozwinięcia wielu kwestii, które Maréchal — świadom ich wagi i złożoności — ujmował jedynie ogólnie, bardziej wskazując kierunek rozwiązania, niż dostarczając je w gotowym i konkretnym kształcie; wymagałoby zatem znacznego wyjścia niejako poza samego Maréchala. Wydaje się więc, że interpretacja najbardziej odpowiadająca zarówno intencjom Maréchala, jak i rzeczywistemu stanowi jego badań powinna zmierzać do uznania *Studiów...* — jednak nie samych w sobie, lecz wraz z towarzyszącymi im publikacjami „satelitarnymi” — za swoiste przyczynki do teorii doświadczenia mistycznego, wewnętrznie powiązane z Maréchalowskimi badaniami nad metafizyką. Taką tezę potwierdza w pewien sposób stanowisko Emile’a Merscha, który utrzymuje, że ujęte w *Stu-*

¹⁰ J. Howley: „*Études sur la psychologie des mystiques*”. By Joseph Maréchal S.J. Tome Second. „Studies” 1937, t. 26, s. 495.

¹¹ Por. J. Maréchal: *Préface de la seconde édition*. In: I d e m: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., s. IX.

diach... badania nad mistyką „wiążą się [...] z wielką pracą myślową, którą przedstawiają zeszyty *Punktu wyjścia metafizyki*”¹². Na czym polegałoby to powiązanie? Otóż na odniesieniu koncepcji dynamicznej celowości intelektu (samego centrum *Punktu wyjścia metafizyki*) do fenomenologii najwyższych stanów mistycznych. Według Maréchala bowiem, realnie istniejący Absolut, jako ostateczny cel, do którego uszczęśliwiającego posiadania dynamicznie dąży intelekt w każdym swym akcie poznania naturalnego i który jednocześnie — będąc przez ów akt nieosiągalny — jawi się (jedynie niedoskonale i analogicznie) jako jego warunek możliwości, w najwyższym stanie poznania mistycznego stawałby się bezpośrednio dostępny w swej absolutnej rzeczywistości. Takie jednak przekonanie, zanim w ogóle zostanie zweryfikowane w badaniach nad naturą doświadczenia mistycznego, musiałoby mieć również pewne podstawy antropologiczne. Czy Maréchalska koncepcja intelektualnego dynamizmu pozwala owe podstawy sformułować? Taki pogląd wyraża między innymi Marie de la Croix, pisząc o antropologicznym i egzystencjalnym wymiarze Maréchalskiej metafizyki podmiotu poznającego¹³.

Antropologiczne uwarunkowania doświadczenia mistycznego

O tym, że celowościowy dynamizm intelektu stanowi, według Maréchala, nie tylko podstawę każdego aktu poznania naturalnego, lecz także konstytuuje pewne podmiotowe uwarunkowania, umożliwiające zachodzenie doświadczenia mistycznego, przekonany jest chociażby Auguste Grégoire, pisząc: „Odnajdujemy tu zatem to samo dążenie intelektu ku Absolutowi [...]. W tym samym czasie, co obiektywność naszego poznania, funduje ono możliwość (negatywną, hipotetyczną, nieadekwatną) mistycznej intuicji i posiadania Boga w nim samym”¹⁴. Z czego ta możliwość miałaby wynikać? Otóż wiąże się ona bezpośrednio ze strukturą ludzkiej podmiotowości, którą celowoscio-

¹² E. Mersch: *La mystique...*, s. 480.

¹³ Por. M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1971, t. 93, année 103, s. 966—975, 978—981.

¹⁴ A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1939, t. 66, s. 719.

wy dynamizm intelektu implikuje. „Konstytutywny dla przedmiotu myślenia ruch — przypomina Marie de la Croix fundamentalną tezę Maréchala — jest węzłem ludzkiego poznania. W sercu tej aktywności myślenia znajdujemy absolutną afirmację [...]. Tam jest punkt wyjścia wszelkiej metafizyki. Dokładnie: tej metafizyki poznania — dodaje jednak Marie de la Croix — która jest załączkiem antropologii metafizycznej. Antropologia ta będzie miała za cechę charakterystyczną ścisłą więź między cielesnością i duchowym dynamizmem oraz ścisłą interakcję między intelektem i wolą”¹⁵; będzie zatem ufundowana dokładnie w tym ontycznym centrum podmiotowości — czy też, jak zauważa Henri Bremond, w centrum duszy — które w Maréchalowskich badaniach nad metafizyką podmiotu poznającego zostało domniemane jako źródło wszelkiej ludzkiej aktywności¹⁶. „To, co przyjmujemy u podstaw antropologii, to przede wszystkim dynamizm, który poszukuje rozpoznania swego źródła”¹⁷ — stwierdza Marie de la Croix i dopowiada: „Jedynie bardziej zaawansowana eksploracja więzi między intelektem i wolą, sięgająca aż do ich wspólnego korzenia, może oświetlić antropologię metafizyczną”¹⁸. Czy jednak poznawcze zbadanie owego korzenia — źródła dynamicznej aktywności — mogłoby również rzucić jakieś światło na kwestię doświadczenia mistycznego? Otóż jeżeli przyjrzeć się doświadczeniu mistycznemu z perspektywy antropologicznej, to można uznać, że w swej najwyższej postaci (zjednoczeniu mistycznym) dokonuje się ono właśnie w centrum duszy; tak przynajmniej, zdaniem Henriego Bremonda, postrzega je Maréchal, i Bremond, podkreślając, że „wszelkie zjednoczenie [...] zawiązuje się albo w centrum duszy (zjednoczenie mistyczne), albo w przestrzeni najbliższej temu centrum”¹⁹, stwierdza jednocześnie zdecydowanie: „[...] chodzi o to centrum duszy, które nadaje pęd wszystkim naszym władzom”²⁰, a zatem — o centrum, z którego wyłania się źródłowo cały dynamizm intelektu i woli. Trzeba przy tym zaznaczyć, że tak wyrażone przekonanie Bremonda nie jest poglądem charakterystycznym wyłącznie dla Maréchala. Jules Pacheu zauważa, że w tekstach mistyków stosunkowo często pojawia się twierdzenie o istnieniu najwyższej, czy też najgłębszej, części du-

¹⁵ M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal...*, s. 974.

¹⁶ Por. H. Bremond: *Histoire littéraire de sentiment religieux en France*. Paris 1921, s. 596.

¹⁷ M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal...*, s. 975.

¹⁸ Ibidem, s. 974.

¹⁹ H. Bremond: *Histoire littéraire de sentiment religieux en France...*, s. 596, przypis 1.

²⁰ Ibidem, s. 596.

szy, do której odnosi się „ostateczna doskonałość całego człowieka, zarówno duchowa, jak i zewnętrzna. Z głębi duszy emanują władze wyższe i stamtąd wypływają — tak jak promienie, które odrywają się ze świetlistego centrum”²¹. Jeżeli więc rzeczywiście dałoby się przeprowadzić paralelę między ontycznym centrum ludzkiej podmiotowości i ową najgłębszą, wskazywaną przez mistyków, częścią duszy i jeżeli w toku dalszych badań obecność tej paraleli w koncepcji Maréchala miałyby się jednoznacznie potwierdzić, to dookreślenie natury owego centrum oraz ewentualnych jego własności staje się niezwykle istotne z perspektywy potencjalnie zachodzącego w nim doświadczenia mistycznego; pozwala wskazać niejako hipotetycznie, negatywnie, pewne podmiotowe warunki jego możliwości. Nasuwa się jednak pytanie, czy, a jeśli tak, to w jakim zakresie samo to centrum jest dla podmiotu poznawczo osiągalne — pytanie, na które Maréchal próbuje udzielić odpowiedzi w ramach analizy klasycznego problemu samopoznania się duszy.

Refleksywna intuicja „ja” substancjalnego

Kwestia możliwości poznawczego ujęcia duszy powraca kilkakrotnie w pozostawionych przez Maréchala fragmentach wykładów. Odwołując się do klasycznych, perypatetycko-tomistycznych formuł, belgijski jezuita pisze, że „dusza jest substancjalną formą ciała ludzkiego, to znaczy jego aktem pierwszym bądź pierwszą determinacją czystej możności”²²; postrzega w niej zatem duchową zasadę organi-

²¹ J. P a c h e u: *Mystiques interprétés par les mystiques*. „Revue de Philosophie” 1913, t. 13, s. 620.

²² J. M a r é c h a l: *De unione substantiali animae et corporis*. KADOC, VII-80, boîte 17. W niniejszym artykule wykorzystane zostały również pozostałe po Maréchalu materiały archiwalne. Znajdują się one obecnie w Archiwach Jezuitów Prowincji Belgii Południowej i Luksemburga, które od sierpnia 2010 roku zostały przeniesione z Brukseli do Leuven i zdeponowane w Centrum Dokumentacji i Badań: Religia — Kultura — Społeczeństwo (Centre de Documentation et de Recherche: Religion — Culture — Société) — KADOC. Z tego też względu wszystkie przywoływane bądź cytowane dokumenty z tych zasobów zostaną opisane, z zachowaniem numeracji i nomenklatury właściwej sposobowi katalogowania obowiązującemu w miejscu ich zdeponowania (stan na 2010 rok), według następującego klucza: Autor (jeżeli jest podany): *Tytuł* (właściwy lub nadany, jeżeli dokument nie

zacji całej struktury antropologicznej lub, mówiąc inaczej, substancjalną podstawę wszelkich materialnych i duchowych aktów człowieka, która się w owych aktach (w tym zwłaszcza w aktach władz wyższych) przejawia²³. W tym kontekście Maréchal formułuje następującą tezę: „Dusza ludzka nie ma siebie jako duszy; nie ma świadomości swego substancjalnego »ja«, lecz jedynie świadomość »ja« akcydentalnego”²⁴. Jak to rozumieć? Otóż belgijski jezuita staje na stanowisku, że człowiek nie ma bezpośredniej intuicji ontycznego centrum swej podmiotowości (centrum duszy, czy też, używając innego jeszcze określenia Maréchala — intuicji swego substancjalnego „ja”); ma natomiast ową intuicję niejako w sposób pośredni (Maréchal określa ją jako świadomość „ja” akcydentalnego) — dzięki uchwyceniu podmiotowości własnych aktów poznawczych. *Quod actu existit, id immediate in suis operationibus anima percipit*²⁵ — stwierdza belgijski jezuita i tłumaczy: „Poznajemy intelektualne operacje jako aktywność, a nie jako nieruchomą i statyczną jakość [...]. Występuje bezpośrednia percepcja przejścia z możności do aktu i w tej bezpośredniej percepcji postrzegamy bezpośrednio duszę jako zasadę działań, jako naturę, jako aktywne dążenie [lecz nie bezpośrednio duszę samą w sobie — A.R.B.]. Wszystkie przedmioty postrzegane w czasie i w przestrzeni są odniesione do jedności świadomości. Otóż — wyjaśnia dodatkowo Maréchal — to odniesienie do jedności świadomości, z którego zdaje sobie sprawę, wymaga dostrzeżonego istnienia jedynej zasady, z której wywodzą się wszystkie uświadomione przeze mnie operacje, to znaczy wymaga, żeby dusza postrzegała w swych operacjach odniesienie do substancji [...], gdyż owa jedyna zasada nie może być niczym innym niż samą substancją duszy”²⁶. W takim sensie — i tylko w takim — Tomasz z Akwinu, jak pisze Maréchal w swej recenzji książki Blaise’a Romeyera, „rozpoznał w naszej duchowej duszy, w jej refleksji nad swymi własnymi aktami, intuitywne ujęcie samej siebie, jako zasady aktywności [...]. W efekcie refleksywna percepcja owego [duchowego — A.R.B.] dynamizmu, wraz z jego absolutnymi wymogami, to także, wedle życzenia augustynizmu, pewna »intelektualna intuicja« duszy przez samą siebie, jednak to jeszcze, w żadnym wypadku, nie owa przenikająca istotę duszy in-

jest opatrzony własnym tytułem), strona (jeśli została oznaczona). MIEJSCE, numer katalogowy, numer skrzyni z dokumentacją.

²³ Por. J. Maréchal: *De unione substantiali animae et corporis...*, boîte 17.

²⁴ J. Maréchal: *De cognitione reflexiva tout ego*. KADOC, VII-80, boîte 17.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

tuicja jej samej i dla niej samej”²⁷. Jeżeli zatem można by ją z czymś porównać, to nie z intuicją w sensie ścisłym, lecz z intuitywnym poczuciem obecności, które pojawia się wskutek afirmatywnej reakcji intelektu na zmysłową daną²⁸. Jest to zatem pewna forma samopoczucia, samoświadomości, jednak nie samoposiadania siebie we własnej substancjalnej podstawie; jako swoista *intuicja refleksywna* (*intuition réflexive*) — tak bowiem można ją również określić²⁹ — wzbudza ona w duszy świadomość jej własnej, substancjalnej głębi, lecz nie poznanie jej własnej natury, wszelki bowiem intelektualny akt, w którym owa głębia się przejawia, z samej tej głębi się wywodzi i ją zakłada jako swą podstawę; nie może zatem zwrócić się ku niej bezpośrednio, jako do samej w sobie, lecz jedynie — jako ku zasadzie własnej operatywności. Na tej jednak podstawie można przyjąć, że każdy akt obiektywnej afirmacji zawiera *implicite* nie tylko afirmację metafizycznego Absolutu, czego dowodził Maréchal w ramach *Punktu wyjścia metafizyki*, lecz także, *implicite*, afirmację duchowej podmiotowości ludzkiej. Podkreśla to zwłaszcza Blaise Romeyer³⁰, a konsekwencją tego jest fakt, że uznane za podstawę owej podmiotowości „ja” *substancjalne* lokuje się — obrazowo rzecz ujmując — niejako „poniżej” poziomu „ja” transcendentального. Taka między innymi konstatacja wynika z dyskusji między Maréchalem a Jeanem Javaux, którą ten ostatni relacjonuje w swym tekście *Prouver Dieu?...* na podstawie prowadzonej z Maréchalem prywatnej korespondencji.

²⁷ J. Maréchal: *Bl. Romeyer S.J.*, „*Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*”, 1923. „*Nouvelle Revue Théologique*” 1934, t. 61, s. 1092—1093.

²⁸ Por. A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique...*, s. 717.

²⁹ Takiego dokładnie sformułowania używa Gaston Isaye (por. G. Isaye: *Métaphysique réflexive et philosophie de la nature*. „*Revue internationale de philosophie*” 1956, t. 10, s. 196). Maréchal natomiast, pisząc o poznaniu „ja” jako aktywności spekulatywnej i praktycznej, używa również sformułowania „intuitywne poznanie refleksywne” (*connaissance réflexive intuitive*) i utożsamia je z psychologiczną refleksją scholastyków. Por. J. Maréchal: *La méthode en psychologie*, s. 17. KADOC, VII-80, boîte 17.

³⁰ Romeyer pisze: Maréchal „przyjmuje poznanie »implicite« (lub »wykonywane«, »przeżyte«) »ja« w akcie; zatem, poznanie »ja« jako istnienia, a także »ja« jako istoty o tyle, o ile ta istota jest w akcie drugim, w *operari*. Chętnie zatem przyjąłby, że mówi się o »ciemnej lub przeżytej« intuicji »ja« w bezpośrednim akcie intelektu. Co więcej, jak deklaruje Maréchal, »refleksja nie jest dla mnie prostym ponownym stwierdzeniem obiektywnej treści poznania bezpośredniego, ale *explicite* percepcją stosunku istniejącego między ową treścią a działającym podmiotem; jest zatem, w sensie właściwym, *intelektualną intuicją* podmiotu w akcie«. Jeśli wszystko to wyraźnie przyjąć, absolutna afirmacja dotycząca duchowego podmiotu ludzkiego daje się łatwo zrozumieć”. B. Romeyer: „*Le thomisme devant la philosophie critique, par le J. Maréchal S.J.* „*Archives de philosophie*” 1927, vol. 5, s. 14 (354).

„Ja” substancjalne a „ja” transcendentalne

W artykule *Prouver Dieu?...* z 1980 roku Jean Javaux powołuje się na dwa listy (z 1929 i 1935 roku)³¹, w których (w kontekście Maréchalowskich analiz filozofii Kanta) zwracał swemu nauczycielowi uwagę na fakt, że „ja” transcendentalne — jeśli byłoby ostateczną formą unifikacji świadomościowej treści, czy też, mówiąc inaczej, ostateczną zasadą jedności w „ja” myślącym całokształtu świadomych przeżyć, które odnoszą się do własnego podłoża psychicznego („ja” empiryczne)³² — nie mogłoby pozostawać wyłącznie zbiorem formalno-logicznych warunków rządzących możliwością funkcji intelektualnej. „Jeśli »ja« transcendentalne — pisze Javaux — jest po prostu tylko ostateczną formą unifikacji przedmiotów świadomości, jeśli we wszystkich swych aspektach jest związane z przedmiotami w poznaniu, to nie zachodzi percepcja przedmiotu. Percepcja przedmiotu zakłada bowiem relację opozycji dwóch terminów, a zatem apercpcję »ja«. Jeśli jednak »ja« się postrzega, znaczy to, że w takiej mierze jest związane z samym sobą; lecz postrzegać się relatywnie w stosunku do samego siebie — to postrzegać się jako absolut, to posiadać niefenomenalne poznanie siebie, dysponować w pewien sposób metafizycznym poznaniem podmiotu poznania”³³. Oczywiście, problem, który sygnalizuje Javaux, nie jest Maréchalowi obcy. W ramach piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki*, ujmując kwestię z perspektywy swych badań nad wywodzącym się z filozofii Kanta idealizmem, przywołuje rozmaite określenia, które „oznaczają pierwotny podmiot transcendentálny, »ja« transcendentálny, rozpatrywane jako konieczna zasada obiektywnej świadomości [...]. Chcemy podkreślić — stwierdza w tym kontekście — logiczną niemożliwość, do której

³¹ Por. J. JAVOUX: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du p. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1980, t. 102, s. 370—371. Kopie obu listów można również znaleźć w zgromadzonej przez Jeana Javaux dokumentacji poświęconej Maréchalowi. Por.: *List Jeana Javaux do Josepha Maréchala: „En régence à Tournai entre 1929 et juillet 1933”*. [Odpowiedź Maréchala na marginesie]. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927—1943*. KADOC, VII-80, boîte 9; *List Jeana Javaux do Josepha Maréchala, 30 kwietnia 1935 roku*. [Odpowiedź Maréchala na marginesie]. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J. ...,* boîte 9.

³² Ja. W: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Wprowadzenie A. Podsiad. Warszawa 1983, kol. 171.

³³ J. JAVOUX: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du p. Joseph Maréchal...*, s. 370.

[w pokantowskim idealizmie — A.R.B.] zostałaaby zredukowana zasada absolutna — »ja« transcendentalne — osiągając świadomość (a zatem ujmując się jako »ja«) bez wytworzenia w sobie rozmaitej treści, którą przeciwstawi sobie jako przedmiot i która, jeśli można tak powiedzieć, odzyskuje jako *świadomość przedmiotu*³⁴. Jednak Maréchalowska krytyka obiektywizującej funkcji „ja” transcendentalnego, które musiałyby zatem, w takiej sytuacji, samo ustanawiać sobie w procesie obiektywizacji opozycyjną względem siebie treść, koncentruje się przede wszystkim na krytyce jego przyjętej przez idealistów absolutyzacji, jako podmiotu w sobie. „W głębi — pisze Maréchal — opierają się oni na następującym przesądzie: »ja« transcendentalne, absolutne i nieskończone jako *funkcja obiektywna* (jako determinacja przedmiotów możliwych), musi być podobnie absolutne i nieskończone jako *podmiot w sobie* (jako samopozycja); nie uważają, że »ja« transcendentalne, *obiektywnie* absolutne i nieskończone, może być *subiektywnie* skończone i przygodne [...]. Na ten racjonalny wymóg prawdziwego *subiektywnego* absolutu, jako warunku absolutu obiektywnego, istnieją tylko dwie możliwe odpowiedzi: ta idealistycznego panteizmu [...] i ta celowościowego intelektualizmu, którą wyłożyliśmy [...]. Jeśli chodzi o podmiot transcendentalny — stwierdza Maréchal — we wzajemnej, w koniecznej relacji z przedmiotem nie jest on absolutem, lecz *funkcją absolutu*”³⁵. Tymczasem Javaux zwraca Maréchalowi uwagę na fakt, że owa funkcja absolutu — tak, jak w swym formalno-logicznym, apriorycznym kształcie przejawia się w ograniczonym i skończonym podmiocie — musi odsyłać do jeszcze głębszego podmiotowego poziomu. W nim bowiem tkwi ostateczna racja opozycji względem podmiotu tej świadomościowej treści, w której obiektywizacji rzeczona funkcja uczestniczy. „Moja intelektualna spontaniczność — pisze Javaux do Maréchala w liście z 1935 roku — nie jest czystą funkcją logiczną bez treści. Jak zresztą mogłaby być w takim wypadku postrzegana? Ona ma własny wkład — *ratio entis* [...]. W konsekwencji można powiedzieć, że *poznają siebie jako będącego* i że duchowy podmiot jest w pewien sposób przedmiotem — jak sądzę — przedmiotem noumenalnym”³⁶. O tym, że wyakcentowanie owej przebijającej się przez zespół transcendentalnych uwarunko-

³⁴ J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 5: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Paris 1949, s. 555. W dalszej części artykułu tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le thomisme devant la philosophie critique*.

³⁵ Ibidem, s. 556—558.

³⁶ J. Javaux: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du p. Joseph Maréchal...*, s. 370.

wań noumenalności, czy też, mówiąc inaczej, substancjalności duchowego podmiotu, lokuje się na linii myślenia autora *Punktu wyjścia metafizyki*, świadczy fakt, że, jak relacjonuje Javaux, „na ten drugi list ojciec Maréchal, po okazaniu nam swej satysfakcji podczas krótkiego spotkania, odpowiedział, pisząc: »Ojca konkluzja [...] ma wartość [...], jeśli »ja« transcendentalne [...] jest nam dostępne nie przez wnioskowanie (oparte na analitycznej jedności apercepcji), lecz przez bezpośrednią refleksję transcendentalną»³⁷. Co więcej, owa refleksja przypominałaby w takim swym kształcie refleksywną intuicję, którą Maréchal dostrzegł u Tomasza z Akwinu, widząc w niej możliwy sposób rozpoznania faktycznego istnienia „ja” substancjalnego — ontycznego centrum ludzkiej podmiotowości³⁸. Problem jednak w tym, że, według Maréchala, tego rodzaju intuitywnego ujęcia Kant ostatecznie nie uznał; co więcej, jego uznanie naruszyłoby w pewien sposób wewnętrzną logikę Kantowskiego krytycyzmu. Belgijski jezuita sygnalizuje to już w trzecim zeszycie *Punktu wyjścia metafizyki*, stwierdzając, że przypisanie transcendentalnemu podmiotowi własności podmiotu ontologicznego to nadanie „kantyzmowi interpretacji antropologicznej, która, według nas, czyniłaby *Krytykę czystego rozumu* całkowicie niezrozumiałą”³⁹. Owszem, Maréchal podkreśla, że w syntetycznym akcie apercepcji, przez który, wedle Kanta, podmiot konstytuuje sobie przedmioty, pojawia się pewna świadomość „ja” jako „jedności aperceptywnej”⁴⁰, jak jednak zaznacza, w koncepcji filozofa z Królewca owa świadomość nie wykracza poza świadomość siebie jako jedności myślenia, a w konsekwencji — poza poznanie „ja” pokrywającego się z przedmiotem fenomenalnym⁴¹. Z tego też względu świadomość „ja” jako jedności aperceptywnej nie może być utożsamiona z poznaniem ontologicznego centrum, którego w refleksywnej intuicji domagał się Tomasz z Akwinu, i Maréchal wyraźnie to zaznacza, pisząc: „[...] św. Tomasz, w przeciwieństwie do Kanta, przypisywał tej refleksji intelektu nad własnymi aktami wartość pośredniego poznania ontologicznej istoty, na co nie pozwala *Krytyka czystego rozumu* — A.R.B.]”⁴². Jednocześnie wszakże, zupełnie nie-

³⁷ Ibidem, s. 370—371.

³⁸ Wedle słów samego Maréchala — tak, jak słowa te przywołuje Javaux — byłaby to „prawdziwa *implicite* intuicja intelektualna, tak jak Fichte sądził, że może to stwierdzić na podstawie postawionych przez Kanta przesłanek”. Ibidem, s. 371.

³⁹ J. M a r é c h a l: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 3: *La critique de Kant*. Paris—Bruxelles 1944, s. 218. W dalszej części artykułu tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *La critique de Kant*.

⁴⁰ Por. ibidem, s. 203—204.

⁴¹ Por. ibidem, s. 204.

⁴² Ibidem.

oczekiwanie, belgijski jezuita stwierdza: według Kanta, „mając świadomość siebie jako jedności aperceptywnej [...], nie mam absolutnie żadnej intelektualnej intuicji mojej ontologicznej jedności ani mojej substancji, ani metaempirycznej istoty mojego myślenia. Święty Tomasz z Akwinu m ó w i ł t o s a m o [podkr. — A.R.B.]: »[...] Non ergo per essentiam suam, sed per suum actum, se cognoscit intellectus noster«⁴³. Stwierdzenie to tym bardziej zastanawia, że Tomaszową tezę o poznawaniu się intelektu (czy też duszy) wyłącznie przez swe akty (nie przez istotę) interpretuje przecież Maréchal jako wyraz wykraczającego poza Kanta przekonania Akwinaty o istnieniu pośredniej intuicji ontologicznego podmiotu⁴⁴. Na jakiej zatem podstawie uznaje jednocześnie jej zgodność z Kantowskim stanowiskiem o braku takiej właśnie intuicji w świadomości jedności aperceptywnej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw zastanowić się, na jaki paralelny z koncepcją Kanta aspekt wskazywałaby w myśleniu Tomasza z Akwinu owa świadomość „ja” jako jedności aperceptywnej i w konsekwencji — co istotnego (z perspektywy samych warunków możliwości zachodzenia doświadczenia mistycznego) pozwoliłaby tak zarysowana paralela orzec o naturze ontologicznego centrum podmiotu.

Intelekt możliwościowy jako władza i jako istota duszy

Pisząc w swych analizach koncepcji Kanta o świadomości „ja” jako jedności aperceptywnej, Maréchal używa często określeń, które traktuje jako synonimiczne. Wspomina więc o „czystej jedności apercepcji” (*unité pure de l'aperception*), „transcendentalnej jedności apercepcji” (*unité transcendental de l'aperception*), „czystej jedności świadomości” (*unité pure de la conscience*) lub, po prostu, o „jedności świadomości” (*unité de la conscience*)⁴⁵. „Kant — tłumaczy Maréchal — rezerwuje pojęcie »apercepcji czystej«, czy też »apercepcji transcendentalnej«, dla ujęcia »ja« jako »warunku *a priori* jedności«⁴⁶. Jedno-

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Por. J. Maréchal: *De cognitione reflexiva tout ego*. KADOC, VII-80, boîte 17.

⁴⁵ Por.: J. Maréchal: *La critique de Kant...*, s. 143, 161; Idem: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, s. 215, przypis 1.

⁴⁶ Por. J. Maréchal: *La critique de Kant...*, s. 160.

czesnie belgijski jezuita natychmiast precyzuje: „Czym jest tutaj owo »ja«? Oczywiście, to nie intuitywna percepcja »ja« ontologicznego, [...] mojej własnej substancjalności [...]. Jest to jednak, w sensie logicznym i transcendentalnym — nie w sensie ontologicznym i transcendentnym — *wspólny warunek »a priori«, który grupuje w jednoświadomości wszystkie moje przedstawienia*”⁴⁷. Mimo to właśnie tak rozpoznany warunek *a priori* zestawia Maréchal z ontycznym fundamentem cielesno-duchowej jednoświadomości substancjalnej w człowieku (podstawą antropologii Tomasza z Akwinu), pisząc: „Ostateczny sekret naszego poznania sensorywno-intelektualnego pozostaje, według nas, zapieczętowany w samych głębiach substancjalnej jednoświadomości ciała i ducha: żaden byt skończony nie przenika głębi swej własnej natury [...]. Ta psychologiczna jednoświadomość — efekt substancjalnej jednoświadomości duszy i ciała — ma jako odpowiednik w filozofii krytycznej »czystą jednoświadomości« (»transcendentalną jednoświadomości apercpcji«) w podmiocie zarazem sensorywnym i racjonalnym. Jednakże — zastrzega Maréchal — podobieństwo nie jest zupełne”⁴⁸, jeśli zważyć na fakt, że czysta jednoświadomości jest w koncepcji Kanta logicznym, a nie ontologicznym warunkiem jednoświadomości sensorywno-racjonalnej. Na czym zatem wspomniane podobieństwo się opiera? Otóż wydaje się, że skoro po stronie Kanta ów aprioryczny warunek jednoświadomości może być wyłącznie warunkiem logicznym, po stronie Tomasza musiałby się znaleźć analogiczny warunek ontologiczny, który jednocześnie, w określonych sytuacjach, można by rozpatrywać podobnie jak u Kanta, a zatem jak gdyby w sposób izolowany — jako warunek logiczny. Jeśli więc, jak zaznacza Maréchal, „jednoświadomości jest [...] warunkiem koniecznym odniesienia przedstawień do przedmiotu (ich wartości obiektywnej)”⁴⁹ według Kanta, to co byłoby jej odpowiednikiem w ujęciu Tomasza? Maréchal nie pisze tego wprost, jednak biorąc pod uwagę ustalenia, jakie poczynił w ramach metafizyki podmiotu poznającego, i przyjmując, że nie jest to próba usilnego uzgodnienia obu sposobów myślenia, lecz jedynie pewna analogia pomocnicza, należałoby cechy czystej jednoświadomości przypisać intelektowi możliwościowemu. Wystarczy bowiem przyrzeć się owemu intelektowi niejako pod kątem aktywności intelektu czynnego, a zatem z perspektywy wyznaczonej mu przez Maréchala funkcji najwyższego warunku możliwości ukonstytuowania się *species* (kresu procesu abstrakcji). Widać wówczas wyraźnie, że intelekt możliwościowy

⁴⁷ Ibidem, s. 160.

⁴⁸ J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, s. 215, przypis 1.

⁴⁹ J. Maréchal: *La critique de Kant...*, s. 160.

stanowi, jak chce tego Maréchal, swoistą zasadę jedności wszystkich apriorycznych warunków, które w ramach *species* jednoczą i uniwersalizują w pojęciowe przedstawienie reprezentatywną treść jej wyobrazeniowej podstawy⁵⁰. Z tej perspektywy rzeczywiście jest on apriorycznym warunkiem możliwości obiektywizującego odniesienia przedstawienia do przedmiotu, ponieważ jest najwyższą władzą podmiotu, a władze — rozpatrywane same w sobie, wyłącznie w aspekcie ich funkcji logicznej — definiuje Maréchal jako „zdolność określania *a priori* przedmiotu”⁵¹; „[...] są to — tłumaczy — warunki *a priori* jednoczące i uniwersalizujące; są one takimi w znaczeniu tym szerszym, im bardziej zbliżają się do najwyższego warunku — czystej jedności apercpcji”⁵². Jako czysta jedność apercpcji, byłby więc intelekt możnościowy zwieńczeniem całej hierarchii „władz” niższych: jednocześnie „podmiotem czystym”⁵³, gdyż jednoczyłyby sobą w *species* wszystkie niższe warunki *a priori* jej konstytucji, i władzą najwyższą, ponieważ w nim prezentowałyby się *species* w sposób w pełni „wykończony”, zyskując możliwość bycia odniesioną niejako przez wyobrażenie do ontologicznej podstawy (rzeczy w sobie). W tym jednak miejscu kończy się wyłącznie logiczny sposób rozumienia intelektu możnościowego jako władzy samej w sobie, paralelny do Kantowskiego sposobu ujęcia czystej jedności apercpcji. Wiadomo bowiem, że sam Maréchal (a w jego przekonaniu — także Tomasz z Akwinu), przekraczając niejako Kanta, proces obiektywizacji wiązał nie z czysto logicznym poziomem rozumienia intelektu biernego, lecz z jego rozumieniem ontologicznym — jako „rzeczy” kryjącej w swej substancjalnej głębi dynamiczne dążenie, wynoszące intencjonalnie *species* w kierunku jej pozapodmiotowego dopełnienia. Ujęty z takiej perspektywy, intelekt możnościowy przestaje być jednak rozpatrywany jako sama tylko władza, lecz ujawnia swój istotny charakter; odsłania przyporządkowany mu przez Maréchala źródłowy dynamizm, tkwiący u podstaw całej struktury antropologicznej; odsłania się zatem jako substancjalne „ja”. Wydaje się więc, że koncepcja belgijskiego jezuita pozwala na podwójny sposób ukazania roli intelektu biernego: po pierwsze, jako podmiotowej władzy samej w sobie — gdy rozpatrywany jest w analogii do czystej jedności apercpcji, a zatem wyłącznie w perspektywie jego funkcji logicznej; po drugie, jako pod-

⁵⁰ Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, s. 185—215.

⁵¹ J. Maréchal: *Dwie drogi krytyki*. Tłum. A. Bańka. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łacina. T. 26. Katowice 2008, s. 64.

⁵² Ibidem.

⁵³ Por. ibidem.

miotowego centrum władz (substancjonalnego „ja”), gdy ujmowany jest ontologicznie, a więc z perspektywy władzy odniesionej do swej substancjalnej głębi — źródła celowościowego dynamizmu.

Czy ta interpretacja, jeśli właściwie oddaje intencje Maréchala, mieści się także w horyzoncie myślenia Tomasza z Akwinu? Opierałaby się ona na założeniu, że o każdej władzy — w tym zwłaszcza o władzach wyższych (intelektcie i woli) — można by u Akwinaty mówić bądź z perspektywy ontologicznej, jako o władzy duszy (czyli w odniesieniu do istoty duszy), bądź wyłącznie z perspektywy jej funkcji logicznej (ujmując ową władzę samą w sobie ze względu na właściwą jej operatywność). Jednocześnie spośród wszystkich władz duszy jedynie intelekt — jeśli rozpatrywać go ontologicznie — byłby nie tylko władzą odniesioną do istoty duszy, lecz w pewien sposób także (jako intelekt możliwościowy) samą tą istotą. Przyjmując taki punkt widzenia, można jednak uznać, że ważniejsze od oceny zgodności całokształtu tej interpretacji z myślą Tomasza z Akwinu jest rozpoznanie w pismach Akwinaty tego rodzaju perspektywy dwojakiemu rozumieniu intelektu możliwościowego — jako władzy i jako istoty duszy. Wydaje się bowiem, że taka perspektywa otwiera się chociażby w chwili, gdy, po pierwsze, w pewnych sytuacjach Tomasz utożsamia wręcz intelekt możliwościowy z duszą, przydając mu jej definicję i pisząc: „Ze swej natury jest zaś formą ciała”⁵⁴, czy też stwierdzając: „Intelekt możliwościowy jest więc jakąś częścią człowieka. I jest w nim rzeczą najszlachetniejszą i najbardziej formalną”⁵⁵, „czymś, co należy do człowieka jako jego urzeczywistnienie i forma”⁵⁶. Po drugie, ujmując duszę z perspektywy jej substancjalnej głębi⁵⁷ bądź, mówiąc inaczej, z perspektywy samej jej istoty, Tomasz podkreśla: „Intelekt możliwościowy [...] nie przewyższa całkowicie istoty duszy, lecz jest w niej czymś najwyższym”⁵⁸; „[...] tkwi w istocie duszy ludzkiej, będącej formą człowieka”⁵⁹. Jednocześnie, gdy pisze on o intelekcie możliwościowym jako o władzy duszy ludzkiej⁶⁰, wyjaśniając także w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, w jakim sensie używa za-

⁵⁴ Tomasz z Akwinu: *Summa contra gentiles*. Tłum. Z. Włodek, W. Zęga. T. 2. Poznań 2007, s. 473, II 73.

⁵⁵ Ibidem, s. 428, II 60.

⁵⁶ Ibidem, s. 432, II 60.

⁵⁷ W takim sensie, w jakim mówi się o substancji duszy, a nie o duszy jako substancji, i w jakim można utożsamiać substancję z istotą.

⁵⁸ Tomasz z Akwinu: *Kwestia o duszy*. Tłum. Z. Włodek, W. Zęga. Wprowadzenie Z. Włodek. Kraków 1996, s. 35, zagadnienie 2.

⁵⁹ Ibidem, s. 34, zagadnienie 2.

⁶⁰ Por. ibidem.

miennie nazwy „umysł” i „intelekt”⁶¹, zaznacza: „Umysł [intelekt — A.R.B.] oznacza najwyższą władzę [...] duszy, a nie istotę. Albo — precyzuje — oznacza istotę tylko w takim stopniu, w jakim wypływa z niej taka władza”⁶². W tym jednak kontekście natychmiast dopowiada, komentując *O Trójcy Świętej* św. Augustyna: „Umysł wskazuje na istotę nie z tej racji, że istota jest przeciwstawiana władzy, lecz z tej, że istota jako taka jest przeciwstawiana temu, co jest orzekane relatywnie. Tym sposobem umysł zostaje przeciwstawiony poznaniu siebie, jeżeli przez poznanie zwraca się ku sobie samemu, sam umysł natomiast jest orzekany bezwzględnie. — Albo można powiedzieć, że Augustyn pojmuje umysł w ten sposób, że wskazuje on na istotę duszy wraz z taką władzą [jaką oznacza — A.R.B.]”⁶³. Pytanie, które musi w tym miejscu paść, brzmi jednak: czy takie wskazanie, więcej jeszcze — czy utożsamienie intelektu możliwościowego z „ja” substancjalnym ma także jakieś szczególne znaczenie z perspektywy Maréchalowskich przyczynków do teorii doświadczenia mistycznego? Otóż można zaryzykować tezę, że ma znaczenie kluczowe dla całej koncepcji zjednoczenia z Bogiem. I nie chodzi w tym miejscu wyłącznie o eschatologiczne przekonanie Tomasza z Akwinu, który zauważa: „Do ostatecznej doskonałości intelektu możliwościowego potrzeba, by w jakiś sposób złączył się z tym czynnikiem sprawczym, w którym istnieją pojęcia wszystkich rzeczy, to znaczy z Bogiem”⁶⁴. Chodzi także o słowa Jana od Krzyża — drugiego obok Jana Ruusbroeca najważniejszego dla Maréchalowskich badań mistyka — który podkreśla, że w mistycznym zjednoczeniu Bóg przenika istotę duszy⁶⁵, że jest to zjednoczenie substancjalne⁶⁶ i że w zjednoczeniu tym zachodzi poznanie, które „nie dokonuje się w umyśle [intelekcje — A.R.B.] czynnym, jak go nazywa filozofia [...], lecz dokonuje się w *umyśle biernym* [intelekcje możliwościowym — A.R.B.] [...], gdzie tylko biernie otrzymuje [dusza — A.R.B.] poznanie substancjalne”⁶⁷. Jeżeli jednak

⁶¹ Tomasz z Akwinu: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. T. 1. Kęty 1998, s. 435—436, kwestia 10, artykuł 1.

⁶² Ibidem, s. 436, kwestia 10, artykuł 1.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Tomasz z Akwinu: *Kwestia o duszy...*, s. 70, zagadnienie 5.

⁶⁵ Por. Jan od Krzyża: *Droga na Górę Karmel*. W: Idem: *Dzieła*. Tłum. B. Smyrak. Kraków 1995, s. 287, księga 2, punkt 5.

⁶⁶ Por. Jan od Krzyża: *Pieśń duchowa*. W: Idem: *Dzieła...*, s. 651, strofa 26, punkt 11.

⁶⁷ Ibidem, s. 709, strofa 39, punkt 12. W polskim tłumaczeniu *Pieśni duchowej* oryginalne sformułowanie Jana od Krzyża „entendimiento en cuanto posible y pasivo” (Juan de la Cruz: *Cántico Espiritual (segunda redacción)*). In: *Obras completas*.

rzeczywiście to w intelekcie biernym, jako istotnym, substancjalnym centrum duszy, miałyby się dokonywać mistyczne zjednoczenie z Bogiem, to owo centrum nie mogłoby przejawiać cech wyłącznie noetycznych. I chociaż — jak pokazały także wnioski z wcześniejszych Maréchalowskich analiz różnicy między intelektem a wolą — byłoby to jednocześnie swoiste centrum witalne (nawet jeśli lokujące się po stronie intelektu), to jednak ostatecznie, jako centrum całej struktury antropologicznej, musiałyby ono również mieć swe dookreślenie egzystencjalne. Okazuje się, że perspektywę takiego właśnie dookreślenia kreśli sam Maréchal, wskazując egzystencjalne aspekty celowościowego dynamizmu intelektu i wchodząc w interpretacyjny dialog z egzystencjalizmem.

Fundamentalny egzystencjał i osobowy kontekst struktury antropologicznej

Niewątpliwie, w związku z próbą interpretacyjnego utożsamienia w koncepcji Maréchala intelektu możliwościowego z substancjalnym centrum duszy, w którym finalizowałyby się pełnia doświadczenia mistycznego, mogą się nasunąć pewne wątpliwości dotyczące tego, czy próba ta nie przypomina czasami sztucznego dopasowywania kategorii filozoficznych do niezależnego od nich i rządzącego się innymi prawami specyficznego języka mistyki. Chcąc rozwiązać te wątpliwości, trzeba najpierw zwrócić uwagę na fakt, że przeważająca większość najbardziej znanych mistyków chrześcijańskich — a na nich w głównej mierze koncentruje się uwaga Maréchala — korzystała w swych opisach z terminologicznego zaplecza, które wypracowały najważniejsze filozoficzne nurty myśli chrześcijańskiej, a także niechrześcijańskiej: przede wszystkim szeroko rozumiany nurt augustiański oraz ten, w którym lokował się sam Maréchal — nurt tomistyczny. Dzieła wspomnianych mistyków nie tylko więc nie były wolne od pojęć filozo-

Edición preparada por E. P a c h o. Burgos 2007, s. 934, strofa 39, punkt 12) zostało przetłumaczone jako „umysł bierny”, chociaż dosłownie można je oddać w formie: rozum (rozumienie) jako możliwe (możliwościowe) i pasywne (bierne). W takiej postaci i w kontekście, w jakim sformułowanie to zostało wprowadzone, wskazuje ono wyraźnie, że autorowi chodzi o intelekt możliwościowy w rozumieniu tomistycznym.

ficznych, lecz także — zwłaszcza w kluczowej kwestii opisu zjednoczenia mistycznego — obficie z nich korzystały. Właśnie w takim duchu czyta je również Maréchal, zwracając jednak baczna uwagę na to, aby nie tyle mechanicznie zestawić z sobą podobnie brzmiące terminy, ile przede wszystkim — aby wskazać, w jakim stopniu korespondują one z sobą pod względem nadanego im zakresu i sensu. Jest to istotny element jego badań porównawczych nad mistyką i belgijski jezuita przeprowadza go bardzo skrupulatnie. Pokazuje więc najpierw, w drugim tomie *Studiów nad psychologią mistyków*, jak w dyskusji nad naturą zjednoczenia mistycznego ma się do siebie nauczanie Augustyna i Tomasza z Akwinu (a więc, w pewnym sensie, głównych twórców teoretycznego zaplecza opisów mistycznych), jakie wpływy filozoficzne uwarunkowały w tym aspekcie ich myślenie i jaką miało ono kontynuację. Nieprzypadkowo więc największą część owego tomu zajmuje studium poświęcone najpierw szczytowi doświadczenia mistycznego w ujęciu Augustyna, a następnie (studium najobszerniejsze) — w ujęciu Tomasza⁶⁸. W konsekwencji Maréchal pokazuje, w jakim zakresie (także terminologicznie) oba stanowiska z sobą się zgadzają, a następnie — jak korespondują z nauczaniem najbardziej znaczących, w jego przekonaniu, mistyków (Ruusbroeca i jego szkoły oraz Jana od Krzyża). Znamienny jest przy tym fakt, że podobnie jak w swym badaniu tekstów Tomasza z Akwinu nawiązuje Maréchal do Ruusbroeca oraz Jana od Krzyża, tak też w analizach stanowisk obu mistyków szuka paraleli z ustaleniami Akwinaty⁶⁹, którego szczególny autorytet w pewnych aspektach teorii mistyki zdecydowanie podkreśla⁷⁰. W tym kontekście można uznać, że próba wydobycia związków terminologii filozoficznej z językiem opisu mistycznego jest nie tylko zgodna z intencjami Maréchala, lecz także stanowi element jego własnego postępowania badawczego. Trzeba jednak podkreślić, że w tym postępowaniu belgijski jezuita nie zamyka się wyłącznie w obrębie myśli Tomasza z Akwinu. Co więcej, także rozstrzygnięciom poczynionym zgodnie z linią filozofii Akwinaty próbuje nadać szerszy kontekst i uwyraźnić takie ich odcienie, które

⁶⁸ Por.: J. Maréchal: *La vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après saint Augustin*. In: I d e m: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 145—189; I d e m: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Thomas...*, s. 193—254.

⁶⁹ Por.: J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Thomas...*, s. 246, 248; I d e m: *Ruusbroec et son école...*, s. 308—309; I d e m: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Jean de la Croix...*, s. 336, 346—348, 352.

⁷⁰ Por. J. Maréchal: *Sur les cimes de l'oraison. Quelques opinions récentes de théologiens*. In: I d e m: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., s. 41—42.

w efekcie pozwalają lepiej wydobyć korespondujący z nimi sens ukryty pod szatą opisu mistycznego. Nie inaczej ma się kwestia z naturą substancjalnego centrum duszy.

W swej analizie piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki* Marie de la Croix zwraca uwagę na fakt, że w zamyśle Maréchala, wyłaniający się z substancjalnego centrum duszy intelektualny dynamizm jest nie tylko pożądaniem poznawczego posiadania pozapodmiotowej rzeczywistości, lecz także pożądaniem tej rzeczywistości jako istniejącej. Ujawnia zatem swój wymiar egzystencjalny. „Cecha »egzystencjalna« przedmiotu — pisze Marie de la Croix — wywodzi się głównie z samej tej aktywności poznawczej [...]. Samo poznanie ludzkie jest zasadniczo *egzystencjalną* aktywnością odniesienia do bytu istniejącego — przywiązaniem najpierw ukrytym oraz przeżytym⁷¹ i w ten sposób ujawniającym pozakonceptualny stosunek do pierwszego Istniejącego⁷², organizujący całość egzystencjalnych aktywności człowieka. Dlatego też wyłaniający się z podmiotowego centrum celowościowy dynamizm intelektu Marie de la Croix określa mianem fundamentalnego *egzystencjału* człowieka — niewątpliwie pod wpływem terminologii wypracowanej przez Karla Rahnera⁷³. Nie jest to jednak wyłącznie kolejna oryginalna ścieżka interpretacyjna, stworzona w celu ponownego zbadania znanego już aspektu koncepcji Maréchala. Okazuje się bowiem, że choć sam belgijski jezuita nie posługuje się pojęciem egzystencjału, to jednak w swym liście do Alberta Mileta wskazuje precyzyjnie te fragmenty *Zeszytu piątego*, które określają „aspekt egzystencjalistyczny noetyki tomistycznej⁷⁴. W samym natomiast *Zeszyt piątym* ów aspekt przedstawia następująco: „Jeśli moglibyśmy objąć jednym spojrzeniem ontologiczne i logiczne warunki rzeczywistości, zobaczylibyśmy jasno, że poznanie »możliwego« nie jest w żaden sposób koniecznym etapem ku poznaniu »istniejącego«; że wręcz przeciwnie, »możliwe« jest nam dane źródłowo w »istniejącym«. Wreszcie, zobaczylibyśmy, że sam »istniejący« jest poznawalny »inteligibilnie« tylko przez swój przeżyty stosunek do absolutnego aktu bytu⁷⁵; „do wyższego i absolutnego warunku egzystencjalnego⁷⁶ — dodaje Maréchal, prowokując zara-

⁷¹ M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal...*, s. 970.

⁷² Por. ibidem, s. 973, 981.

⁷³ Marie de la Croix wskazuje wyraźnie tę inspirację, zestawiając Rahnera „egzystencjał nadprzyrodzony” i Maréchalowski „naturalny dynamizm”. Por. ibidem, s. 978.

⁷⁴ *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta (en réponse à lettre du 27 mai 1943)*. In: *Abbé Milet (1943—1946)*. KADOC, VII-80, boîte 19.

⁷⁵ J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, s. 344.

⁷⁶ Ibidem, s. 343.

zem pytanie o to, czemu ostatecznie w jego koncepcji ma służyć tak zarysowany „egzystencjał” ludzki. Otóż wydaje się, że chodzi przede wszystkim o zbudowanie swoistego interpretacyjnego punktu odniesienia dla filozofii egzystencjalnej — punktu, który będzie wskazywał płaszczyznę dopełnienia mankamentów egzystencjalizmu, ale także, jak się w konsekwencji okaże, pozwoli Maréchalowi odnaleźć w tym nurcie pewne wzbogacające jego własną koncepcję inspiracje. Inspiracje przydatne głównie z perspektywy teorii doświadczenia mistycznego. I rzeczywiście, wśród pozostałych po Maréchalu prywatnych zapisków znaleźć można również zbiór notatek poświęconych analizie filozofii egzystencjalnej, a w nim — *passus*: „[...] mielizny współczesnego egzystencjalizmu, których dopełnienia tenże się domaga”⁷⁷, wraz z wymienionymi możliwymi sposobami owego dopełnienia⁷⁸. Oczywiście, wskazany przez belgijskiego jezuitę sposób kluczowy to „wyjście finalistyczne (droga dynamizmu ducha, ustanawiająca dialektykę wstępowania ku Bogu”⁷⁹ — droga, którą Maréchal przedstawia w trzech koniecznie uzupełniających się punktach, z których pierwsze dwa są uwyrażnieniem owego dopełniającego warunku egzystencjalnego (fundamentalnego egzystencjału człowieka) i zakładają: „[...] po pierwsze, syntezę zaangażowania w Boga i zaangażowania w świat [...] — jedyną celowość; po drugie, podwójny biegun egzystencjalny noetyki tomistycznej: ujęcie metakonceptualne [analogiczne — A.R.B.] materii i Bytu transcendentnego”⁸⁰. Punktu trzeciego, zatytułowanego *Wykończenie problemu mistycznego*⁸¹ Maréchal nie rozwinął. Można jednak wskazać prawdopodobny kierunek, w jakim miało się to dokonać. Trzeba bowiem zważyć na fakt, że egzystencjał atematycznego odniesienia do absolutnie Istniejącego wprowadza belgijski jezuita w rozważania nad filozofią egzystencjalną jako perspektywę dopełnienia jej braków, a mówiąc precyzyjniej, jako perspektywę przełamania swoistego egzystencjalnego aksjomatu immanencji, zakładającego, że doświadczenie realnego istnienia jest wewnętrznym, subiektywnym doświadczeniem zamkniętym w „ja”⁸². Jednocześnie przyjęta wcześniej i ujawniająca substancjalną głębię duszy refleksywna intuicja pozwala Maréchalowi rozpoznać w intelektualnym dynamizmie nie tylko ukrytą afirmację absolutnie Ist-

⁷⁷ J. Maréchal: *Le groupe actuel des philosophes „existentialistes”*, s. 10. KADOC, VII-80, boîte 18.

⁷⁸ Por. ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, s. 11.

⁸² Por. ibidem, s. 1.

niejącego, lecz także, *implicite*, afirmację duchowej podmiotowości ludzkiej. Nasuwa się zatem pytanie, czy w pewnych szczególnych przypadkach — przypadkach mistycznych właśnie — realność owego absolutnie Istniejącego, jako obiektywnego i koniecznego warunku możliwości intelektualnego dążenia, mogłaby stać się nie tylko atematycznie afirmowana w samym tym dynamizmie, lecz także subiektywnie przeżywana u jego źródła, w ludzkiej podmiotowości, w substancjalnym centrum duszy. Mówiąc inaczej, nasuwa się pytanie o to, czy poza poczuciem realnego istnienia (poczuciem obecności) konkretnego przedmiotu jako celu cząstkowego, mającym swe źródło w jego afirmacji w dynamicznym dążeniu intelektu, mogłoby także, w jakiś sposób, powstać poczucie obecności samego Celu ostatecznego owego dążenia; poczucie wydarzające się u źródła tegoż dążenia (w substancji duszy), gdyż chodzi o Cel, który został rozpoznany jako jego warunek przyczynujący, inicjujący w pewien sposób jego dynamizm (jak przyczyna celowa), a zatem — o konieczny warunek jego możliwości. Skąd jednak przypuszczenie, że taki właśnie kierunek „wykończenia” problemu mistycznego przewidywał Maréchal w swej analizie egzystencjalizmu? Z jednej strony wskazują na to wypiski z filozoficznych tez Gabriela Marcela, które w ramach tej analizy poczynił — przede wszystkim stwierdzenia, że doświadczenie, jako pewien fakt egzystencjalny, możliwy tylko w *cogito* „wcielonym”, choć nie przekracza subiektywności „ja”⁸³, „otwiera mnie na innego, który jest-ze-mną [*l'autre, qui est-avec-moi*] [...]”. Opisane doświadczenie — podkreśla Maréchal — nie jest percepcją rzeczy, [...] ale osobowym doświadczeniem obecności⁸⁴, i dodaje: „[Jest — A.R.B.] to doświadczenie realnej obecności, istnienia (innego transcendentnego)”⁸⁵, czyli mówiąc inaczej, doświadczenie transcendencji w immanencji. Z drugiej strony w swym tekście *À propos du sentiment de présence...*, określając istotę doświadczenia mistycznego, pisze: „Uzasadniliśmy w krótkim szkicu kilku stanów mistycznych, który poczyniliśmy, przyjęcie jako centrum perspektywy [badawczej — A.R.B.] kulminacyjnego punktu owych stanów, to znaczy *poczucia bezpośredniej obecności bytu transcendentnego*”⁸⁶. Widać zatem wyraźnie, że w Maréchalowskich analizach egzystencjalizmu odsłaniają się intuicje zbieżne z tymi, które wyraźnie krystalizują się w obrębie badań nad mistyką. Z tej jednak

⁸³ Por. *ibidem*, s. 4.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 6.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 7.

⁸⁶ J. Maréchal: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*. In: *I d e m*: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., s. 124.

perspektywy — jeśli pozostać dalej na płaszczyźnie mistycznej — tym, co w nawiązujących do Marcela ustaleniach Maréchala wydaje się najistotniejsze, jest zaakcentowanie faktu, że owo immanentne poczucie obecności jest doświadczeniem osobowym. Abstrahując na razie od faktu, czy odczuwana w nim obecność jest osobowa, niewątpliwie odczuwana jest przez osobę, co znaczyłoby — nawiązując do wcześniejszych ustaleń — że to w intelekcie możnościowym, jako substancjalnym centrum duszy, w którym zachodzi szczytowe doświadczenie mistyczne, zawiązują się również osobowe struktury człowieka; przejawiają się one następnie w doświadczeniu egzystencjalnym dzięki aktywności władz duszy (intelektu i woli), wyznaczając przestrzeń świadomości i wolności, w której samorealizuje się człowiek. Z tego też względu w swym liście do Auguste'a Grégoire'a Maréchal pisze, że powiązana z koncepcją celowościowego dynamizmu „argumentacja za transcendencją [...] byłaby bardziej żywa, bardziej przejmująca, gdybyśmy mogli sobie »podmiot myślący« przedstawić jako »wolność«, jako »osobę»⁸⁷, czyli, jak podkreśla Jean Javaux, osobowe „ja”, zarazem myślące i chcące⁸⁸. „Musimy zatem [...] stwierdzić — konkluduje w innym miejscu Javaux — że należy wyróżnić w apercpcji naszego wewnętrznego życia dwa wewnętrznie zjednoczone, lecz odrębne w sobie komponenty. Występuje tam poziom wszystkich naszych władz, które wprowadzają nas w kontakt z uniwersum i [...] wewnętrznie złączony, lecz konstytutywny, substancjalny poziom zindywidualizowanego w formie »ja« istnienia, które aktualizuje w terażniejszości stany świadomości»⁸⁹. W konsekwencji, tak rozpoznany, osobowy kształt antropologicznej struktury człowieka, w której centralny punkt stanowi substancjalne „ja” — ontyczne centrum duszy (intelekt możnościowy) integrujące

⁸⁷ *List Josepha Maréchala do Auguste'a Grégoire'a, 15 marca 1942 roku.* In: *Correspondance avec le P. Grégoire S.J.* KADOC, VII-80, boîte 15.

⁸⁸ Por. J. J a v a u x: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du p. Joseph Maréchal...*, s. 372. Swoje rozumienie osoby precyzuje Maréchal w recenzji książki Jeana Rostanda na temat transformizmu. „Z pewnością — pisze — rozważany w swej strukturze cielesnej, we własnościach biochemicznych lub także w swym niższym psychizmie [...], człowiek zalicza się bez przesadnej zarozumiałości do przedłużenia szeregów zwierzęcych [...]. Jednak z drugiej strony [jest również — A.R.B.] to, że introspekcja ujawnia nam najgłębiej w nas samych myślenie abstrakcyjne, refleksje, wolność, sumienie moralne — wszystko to, co, używając języka filozofii nowożytnej, umiejscawia »osobę« niewspółmiernie wyżej od »indywiduum«”. J. M a r é c h a l: *État présent du transformisme, par Jean Rostand.* „Revue des Questions Scientifiques” 1932, t. 101, s. 150—151.

⁸⁹ J. J a v a u x: *La transsubstantiation présentée à partir du »je« substantiel?* In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J. ...*, boîte 9.

sferę cielesną i duchową oraz przejawiające się przede wszystkim w najwyższych władzach (intelekcie i woli) — konstytuuje teoretyczne zaplecze Maréchalowskich badań nad mistyką; badań koncentrujących się głównie na mistycznym poczuciu obecności absolutu, z których *Studium nad psychologią mistyków* znane jest najbardziej i które właśnie z tego względu są kojarzone szczególnie z Josephem Maréchałem.

Aleksander R. Bańka

Anthropological and existential basis of Joseph Maréchal's studies in mysticism

Keywords: mysticism, possible intellect, centre of the soul, God, man, substantive ego

S u m m a r y

The paper aims at revealing theoretical basis of studies in mysticism conducted by Belgian Jesuit Joseph Maréchal. It is focused on the key issue of unification of man and God. This problem has its precisely defined, anthropological and existential context which in Maréchal's work comes down to the question on the nature of the substantial centre of the soul in which this unification shall take place. The paper argues that in Maréchal's analysis the centre of the soul, or substantial ego, equates with the possible intellect and in some cases it might be taken as not only the ontic basis for acts of cognition, but also for mystical phenomena.

Aleksander R. Bańka

Anthropologisch-existentielle Grundlagen der mystischen Studien von Joseph Maréchal

Schlüsselwörter: Mystik, Vereinigung, mögliche Vernunft, Seelenzentrum, Gott, Mensch, substanzielles Ich

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, theoretische Grundlagen der von dem belgischen Jesuiten, Joseph Maréchal betriebenen Studien über Mystik darzustellen. Der Verfasser konzentriert sich auf die für Maréchal wichtigste Frage: die Vereinigung von Menschen und Gott. Dieses Problem hat seinen eigenen genau erklärten, anthropologischen und existentiellen Kontext, der in Maréchals Forschungen auf die

Frage nach der Natur des substanzialen Seelenzentrum, in dem es zu dieser Vereinigung kommen sollte, zurückgeführt ist. Der Verfasser möchte nachweisen, dass bei Maréchal das Seelenzentrum, oder das substanziale Ich mit der möglichen Vernunft gleichgesetzt und in bestimmten Situationen als ontische Grundlage nicht nur für Erkenntnisakte, sondern auch für mystische Phänomene betrachtet werden kann.