

MATEUSZ STRÓŻYŃSKI

(Poznań)

KONTEMPLACJA A FILOZOFIA U JACQUESA MARITAINA I PLOTYNA

WPROWADZENIE

Celem tego artykułu jest zestawienie poglądów dwóch filozofów, Jacquesa Maritain i Plotyna, dotyczących statusu kontemplacji w filozofii. Obie te postacie wiele łączy, ale też wiele dzieli. Postaram się wykazać, że elementem wspólnym jest ich postawa wobec filozofii, w której doświadczenie kontemplacyjne pełni bardzo istotną rolę, choć, równocześnie, nie próbuje ono odebrać należnego miejsca zobiektywizowanemu, spekulatywnemu dyskursowi pojęciowemu i że to stanowisko stanowi wspólne dziedzictwo filozoficznej tradycji Zachodu. Różnice między autorami dotyczą zasadniczych kwestii metafizycznych i epistemologicznych, lecz, biorąc pod uwagę kontekst kulturowy i ideowy, w jakim tworzył Maritain, można by zaryzykować tezę, że jego metafizyka i jego filozofia kontemplacji więcej miała wspólnego z neoplatonizmem Plotyna niż z dominującymi nurtami intelektualnymi jego czasów.

Nie jest moją ambicją wyczerpująca analiza porównawcza wszystkich tekstów Maritaina i Plotyna poświęconych zagadnieniu kontemplacji i jej miejsca w filozofii. Takie zadanie przekraczałoby znacznie ramy, nawet obszernego, artykułu. Skorzystam więc z wybranych tekstów obu filozofów, które wydają mi się najbardziej reprezentatywne i które ujmują istotę ich poglądów na temat kontemplacji. Postaram się, na podstawie tych tekstów, pokazać zasadniczą myśl, która jest obu autorom wspólna – czyli, że obok zobiektywizowanego, racjonalnego dyskursu pojęciowego, istnieją w filozofii (lub na jej pograniczu) dwie

główne formy intuicyjnej kontemplacji, które rozróżnić można poprzez ich stosunek do filozoficznego poznania.

W niniejszym tekście omówię najpierw poglądy Maritaina, a potem – Plotyna, odwracając tym samym porządek chronologiczny. Wydaje mi się, że istnieje przynajmniej jeden powód, mogący usprawiedliwić takie odejście od uzasadnionego w historii filozofii zwyczaju. Relacja kontemplacji do poznania u obu filozofów zbudowana jest, jak sądzę, na rozróżnieniu istoty i istnienia, które to rozróżnienie pełny wyraz uzyskało dopiero w metafizyce Tomasza z Akwinu, żyjącego niemal dokładnie pomiędzy Plotynem a Maritainem¹. Maritain, odwołując się do Tomasza, buduje świadomie na tym rozróżnieniu swoje ujęcie kontemplacji, podczas gdy u Plotyna pojęcie istoty i istnienia się nie pojawia. Niektórzy uczeni sugerują jednak, co mnie przekonuje, że choć Plotyn nie dysponował w pełni wykształconymi i precyzyjnymi pojęciami istoty i istnienia, zdawał sobie sprawę z tej różnicy i tym samym można go uznać za jej najwcześniejszego prekursora. Jest to szczególnie widoczne w jego koncepcji kontemplacji, w której to rozróżnienie – choć niewyraźne – pełni zasadniczą rolę. Dlatego wydaje się, że porównanie tych dwóch filozofów zyska na jasności, gdy odwrócimy chronologiczny porządek.

INTUICJA BYTU I DOŚWIADCZENIE ISTNIENIA: KONTEMPLACJA W FILOZOFII MARITAINA

James Arraj w swojej książce *Mysticism, Metaphysics and Maritain* zauważa, że w rozumieniu metafizyki przez francuskiego tomistę dokonywała się na przestrzeni lat systematyczna ewolucja. Arraj próbuje

¹ Zwykle przyjmuje się, że pojęciowe rozróżnienie istoty i istnienia wprowadzili arabscy filozofowie, żyjący w X i XI wieku, Al Farabi i Awicenna, lecz Pierre Hadot sugeruje, że można je odnaleźć jeszcze wcześniej, u późnych neoplatoników, jako różnicę między *to einai* i *to on* oraz *hyparxis* i *ousia*, a Kevin Corrigan i Lloyd Gerson dowodzą, że istniało ono jeszcze wcześniej, u Plotyna właśnie. Na ten temat zob. K. Corrigan, *Essence and existence in the Enneads* [w:] L. P. Gerson (red.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996 oraz L. P. Gerson, *Plotinus*, London 1994, 3–14 i *Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?* *Review of Metaphysics* 46, 3 (1993), 559–74. Poglądy Gersona spotkały się z krytyką D. L. Rossa, w artykule: *Thomizing Plotinus: A Critique of Professor Gerson*, *Phronesis* 41, 2 (1996), 197–204, gdzie badacz ten uznał wprowadzanie pojęć istoty i istnienia za niepotrzebny anachronizm, a taką interpretację Plotyna za błędną. K. Corrigan, wykorzystując inne teksty niż Gerson dowodzi, że wspomniane rozróżnienie można jednak znaleźć u Plotyna (Corrigan 1996).

uchwycić jej istotę, mówiąc o zwrocie ku subiektywnemu wymiarowi (*the subjective dimension*) metafizyki². Metafizyka Tomasza z Akwinu, zgodnie zresztą z duchem średniowiecza, pozostawała „obiektywna”, w sensie skupienia na swoim przedmiocie, a nie na filozofującym podmiocie. Egzystencjalny tomizm Maritaina, zdaniem Arraja, jest w dużej mierze kreatywnym rozwinięciem filozofii Tomasza z Akwinu i jego komentatorów (głównie Kajetana i Jana od św. Tomasza), a najcenniejszym wkładem francuskiego filozofa jest uwzględnienie i poddanie refleksji czegoś, co można by nazwać „doświadczeniem metafizyki” lub „doświadczeniem w metafizyce” (strona subiektywna), dopełniającym obraz metafizyki jako nauki filozoficznej (strona obiektywna). Arraj dowodzi zresztą, że Maritain nigdy nie próbował zastąpić obiektywnego, metafizycznego poznania intuicyjnym doświadczeniem, co zarzuca mu, na przykład, Mieczysław Gogacz³, lecz że odróżniał od siebie metafizykę jako spekulatywną naukę od doświadczenia kontemplacyjnego, które istotne jest nie dla metafizycznych badań jako takich, lecz dla konkretnego metafizyka. To uwzględnienie subiektywności wynika, jak twierdzi Arraj, z faktu, że modernizm zwrócił uwagę filozofii właśnie na podmiotowość i doświadczenie⁴. Ten zwrot Maritaina ku subiektywnym warunkom metafizyki, twierdzi Arraj, jest jednym z jego największych osiągnięć⁵.

Jak pokazuje ten amerykański komentator Maritaina, tym, który pierwszy zainspirował francuskiego tomistę do pójścia tą drogą, był Henri Bergson, na którego wykłady chodzili Jacques i Raissa, jeszcze zanim się pobrali. Raissa wspomina ogromne wrażenie, jakie na nich wywarł Bergson, pisząc:

Bergson zapewniał nas innymi słowami, że taki pokarm jest dla nas osiągalny, że jesteśmy zdolni naprawdę pojąć rzeczywistość, że za pomocą intuicji dosiegamy absolutu. A my tłumaczyliśmy sobie to tak na nasz użytek: możemy naprawdę, bez-

² J. Arraj, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Cheloquin 1993, 35–36.

³ Zob. wstęp do: Awicenna (Abu Ali Ibn Sina), *Metafizyka ze zbioru pt. Księga wiedzy*, tł. zespołowe, Warszawa 1973 oraz *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu* [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982.

⁴ Maritain, podobnie jak Gilson, krytykował filozofię modernizmu za zamknięcie się w obrębie podmiotu i zerwanie kontaktu z rzeczywistością. Odzyskanie rzeczywistości jest punktem wyjścia tomizmu egzystencjalnego, ale – paradoksalnie – właśnie to skupienie na podmiotowości, za które filozofia zapłaciła cenę w postaci wyjałowienia metafizyki, wzbogaciło myśl Maritaina o obszary, które w tomizmie klasycznym były obecne jedynie *implicite*.

⁵ Arraj 1993, 36.

względnie, pojąć to, co jest. Mało nas obchodziło, czy to się stanie drogą intuicji, która jest transcendentna wobec pojęć, czy drogą rozumu, który je kształtuje; rzeczą ważną, podstawową, był możliwy rezultat⁶.

Bergson używał pojęcia intuicji jako specyficznego, nie-dyskursywnego i nie-pojęciowego, bezpośredniego doświadczenia, które przeciwstawiał rozumowi i myśleniu konceptualnemu. To termin „intuicja” właśnie pozwolił Maritainowi później nazwać jego własne doświadczenie filozoficzne i stał się po latach kluczowym elementem jego metafizyki. W dojrzałym myśleniu Maritaina intuicja oznacza, jak to wyraża Arraj:

[...] to know without reasoning, to make a correct judgment without discursive preparation, a more spontaneous exercise, not of any extra or infra-intellectual faculty, but of the intelligence itself. We know and truly know but not by means of discourse and reason... The result is not demonstrative certitude but a more obscure yet very real intellectual knowledge that comes from reading the messages hidden in the very attraction and repulsion of the other faculties⁷.

Zwłaszcza od momentu przełomowej pracy *Sept leçons sur l'être*, wydanej w 1934 roku⁸, Maritain podkreśla, że metafizyka, jeśli ma pozostać żywą i płodną nauką, powinna wychodzić od i zmierzać ku osobiście przeżytemu poznaniu właściwego przedmiotu metafizyki, którym jest byt jako istniejący, *ens in quantum ens*. To doświadczenie Maritain nazwał intuicją bytu albo kontemplacją filozoficzną. Kiedy francuski tomista próbuje pisać o tym, czym jest ta intuicja, jego styl nabiera charakterystycznego odcienia, ukazującego jak mało wspólnego ma metafizyka Maritaina ze scholastyką rozumianą jako żonglerka oderwanymi od rzeczywistości pojęciami:

Chodzi o widzenie bardzo proste, przewyższające wszelkie dyskursy i dowodzenia, skoro leży u początku dowodzenia, chodzi o widzenie, którego bogactwa i możliwości nie może wyczerpać ani adekwatnie wyrazić żadne wypowiedziane słowo, żadne

⁶ R. Maritain, *Wielkie przyjaźnie*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkowiczowa, Warszawa 1962, 53.

⁷ „Poznanie bez rozumowania, wydawanie poprawnego sądu bez przygotowania dyskursywnego, jakieś bardziej spontaniczne użycie nie tyle jakieś innej czy niższej od intelektu władzy, ale inteligencji samej w sobie. Wiemy i to wiemy prawdziwie, ale nie poprzez dyskurs i rozumowanie... Rezultatem nie jest pewność oparta na wykazaniu [prawdy], ale bardziej niejasne, choć bardzo realne intelektualne poznanie, które wypływa z odczytywania ukrytych wiadomości, przekazywanych przez inne władze, gdy je coś przyciąga lub odpycha”. (Arraj 1993, 22; tł. moje).

⁸ Paris 1934. Angielskie wydanie: J. Maritain, *Preface to Metaphysics. Seven Lectures on Being*, New York 1962.

słowo ludzkiej mowy, a w którym w jednej chwili decydującego wzruszenia i jakby w duchowym ogniu dusza jest w żywym, przenikającym i oświecającym kontakcie z rzeczywistością, dotyka jej i jest przez nią obejmowana⁹.

Byt jest pierwszym i podstawowym pojęciem, punktem wyjścia metafizyki jako to, ku czemu budzi się intelekt, napotykając w rzeczywistości zmysłowej *quod* (coś, co istnieje). Ale byt jest też celem metafizyki, nie jako niejasny i ogólnie rozumiany byt zdroworoządkowy, ale jako efekt najwyższego stopnia abstrakcji, dematerializacji i przejrzystości pojęciowej. Dosiegany jest wtedy w intuicji już nie jako ten czy tamten byt, ale jako byt transcendentny, wewnątrznie zróżnicowany w swym nieskończonym bogactwie, ale jednocześnie – względnie jednolity w sposób analogiczny¹⁰. Intuicja bytu jest jednak nie doświadczeniem emocjonalnym, lecz intelektualnym poznaniem przez pojęcie (w tym punkcie Maritain odcina się od Bergsona), gdyż jest intuicją, jak pisze Maritain, „ejdetyczną” czy też „ideatywną”. Francuski tomista używa tych określeń zamiast scholastycznego pojęcia abstrakcji, które utraciło swój pierwotny sens. „Abstrakcyjny” zaczęło oznaczać „oderwany od rzeczywistości” i „niepraktyczny”, co stało się też za sprawą wewnętrznego wyjałowienia metafizyki, która utraciła kontakt z odkrytym przez Tomasza prymatem *esse* oraz z intuicją bytu właśnie. Intuicja bytu nie jest intuicją konkretną, dotyczącą bytów materialnych jako materialnych, lecz jej przedmiotem jest byt odarty z materialnych uwarunkowań, niejako przezroczysty, przyswojony przez intelekt, który się nim staje w najwyższym akcie identyczności. W ten sposób byt staje się ejdetycznie przejrzysty dla intelektu, widoczny w swojej transcendentnej jedności i spójności, jak i w swojej nieograniczonej, analogicznej wielorakości.

Intuicja bytu jest blisko związana z tym, co nazywa Maritain filozoficzną kontemplacją, a właściwie – jest jej warunkiem. Przedmiotem intuicji jest *ens in quantum ens* czy też *ens commune* w swojej ejdetycznej, transcendentnej pełni, przy czym nie jest to poznanie istoty wyizolowanej z rzeczywistości, ale poznanie istnienia jako aktu istoty czy też poznanie istniejącej istoty. Poznanie istnienia jako istnienia jest niemożliwe, gdyż nie jesteśmy w stanie wytworzyć jego pojęcia, ale możemy poznać istnienie aktualizujące jakieś *quid*, a przez to zetknąć się z tajemnicą bycia, które odsłania się nam w niezliczonych, częściowych ekspresjach. To właśnie istnienie bytu prowadzi nas do kon-

⁹ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, 147–148.

¹⁰ Maritain 1988, 145–147.

templacji „rzeczy boskich”, gdyż – przez swoją cząstkowość, zależność i nie-konieczność – prowadzi nas do Bytu, którego istotą jest Być, do Samoistnego Istnienia (*Ipsum Esse Subsistens*) jako pierwszej przyczyny istnienia bytu. Maritain, pisząc o doświadczeniach kontemplacji bytu, odwoływał się prawdopodobnie do swoich własnych doświadczeń, ale czerpał też z doświadczeń żony. Raissa opowiada o takim stanie kontemplacji, kiedy pewnego razu jechała pociągiem:

Patrzyłam przez okno i nie myślałam o niczym konkretnym. Nagle zaszła we mnie jakaś wielka przemiana, jakbym od zmysłowego postrzegania przeszła do postrzegania całkowicie wewnętrznego. Mijane za oknem drzewa nagle stały się większe od samych siebie, uzyskały wymiar niezwykły w swej głębi. Cały las wydawał się przemawiać i mówić o Innym, stał się lasem symboli i wydawał się nie mieć innej funkcji niż odsyłanie do Stwórcy¹¹.

Jacques Maritain uważa, że na drodze filozoficznej możliwa jest „naturalna kontemplacja rzeczy boskich”, której końcem jest właśnie „intuicja intelektualna, abstrakcyjna i ejdetyczna, wyrażalna w słowie myślowym”, która nie jest jednak doświadczeniem mistycznym w porządku naturalnym¹². Poznanie istnienia Boga na mocy intuicji bytu jest pewne, gdyż stanowi ona subiektywny, żywy wymiar pięciu dowodów przeprowadzonych przez Tomasza, uzasadniających prawdziwość sądu „Bóg istnieje”. Można by powiedzieć, że – dla Maritaina – intuicja ta jest *via inventionis* istnienia Boga, które następnie jest uzasadniane rozumowo, ale to uzasadnienie nie przekona nikogo, komu nie jest dana intuicja, która jest tego uzasadnienia subiektywnym, doświadczalnym wymiarem.

Maritain rozróżnia zatem między kontemplacją opartą na rozumowaniu a intuicją bytu. Ta pierwsza możliwa jest tylko dla filozofa, który używając pojęć, dochodzi do pojęciowego poznania faktu, że Pierwsza Przyczyna istnieje i do ogólnych sądów na temat jej natury, opartych na obserwacji stworzeń. Jest to dziedzina zobiektywizowanej metafizyki, metafizyki jako nauki. Takie rozumowanie dopełnione jest jednak przez intuicję bytu, która otwiera się na Pierwszą Przyczynę, na *Ipsum Esse*, w sposób niedyskursywny, choć za pośrednictwem pojęcia – pojęcia bytu właśnie. Filozof-metafizyk może, zdaniem Maritaina, na drodze naturalnego wysiłku intelektualnego oraz pewnego „szczęścia” czy „daru” (ale nie w sensie nadprzyrodzonej łaski), osiągnąć poznanie istnienia Boga, które jest dlań subiek-

¹¹ R. Maritain 1962, 88.

¹² Maritain 1988, 101.

tywnie niepodważalne, ale też możliwe do obiektywnego uzasadnienia rozumowego.

Niemniej jednak ani dowody, ani intuicja nie umożliwiają nam poznania *quid est Deus*. Arraj posługuje się metaforą, w której intuicja bytu, stanowiąca jądro kontemplacji filozoficznej, posiada niejako dwie twarze – jedna zwrócona jest ku mnogości istot, a druga – ku istnieniu. Poznanie Pierwszej Przyczyny odbywa się – dzięki temu, co w intuicji bytu można nazwać „twarzą istnienia”, która zwrócona jest ku Bogu. Intuicja bytu nie może jednak nigdy przekształcić się w „intuicję istnienia”, gdyż istnienie nie może zostać poznane poza istotą. W jednym ze swych późnych dzieł Maritain pisze, że intuicja bytu odsłania pełną inteligibilność bycia bytu i stanowi pojęciowe poznanie istnienia, lecz, oczywiście, ponieważ istnienie nie może zostać pojęte, odpowiada mu jedynie wyjątkowy typ pojęcia, który wypływa niejako – powiada Maritain – z sądu egzystencjalnego i nie należy do klasy pozostałych pojęć, które łączone są zwykle w naszych sądach¹³. Jednocześnie jednak, istnieje w człowieku naturalne pragnienie poznania Pierwszej Przyczyny, która jest czystym Istnieniem, toteż kontemplacja filozoficzna zawieszona jest i trwa niejako w bolesnym napięciu, w niespełnionej tęsknocie¹⁴.

Intuicja bytu przechodząca w filozoficzną kontemplację daje podmiotowi swego rodzaju „odczucie obecności” Boga, ale jej przedmiotem jest byt, a nie samo *esse* Boga, które przedmiotem naszego poznania stać się w tym życiu nie może. Kontemplacja filozoficzna dotyka więc Boga w sposób pośredni, *in via negationis*. Poznając byt, metafizyk widzi – nieraz z bolesną ostrością – że Przyczyna bytu jest całkowicie odeń inna, że jest poza zasięgiem poznania, choć koniecznie istnieje. Widzi, że najwyższe *Ipsum Esse* jest mu dostępne w swych skutkach, czyli w istniejących bytach. Poznanie tych bytów umożliwia odległe i analogiczne kontemplowanie natury Boga w zwierciadle stworzeń, gdyż każda przyczyna obecna jest w swym skutku, a każdy skutek preegzystuje w przyczynie.

Ta koncepcja kontemplacji Boga w oparciu o naturalną intuicję bytu przyznaje ludzkim możliwościom poznawczym stosunkowo duży zakres. Maritain niekiedy mówi tak, jakby Bóg był jakoś dostępny w filozoficznej intuicji, która może stawać się coraz bardziej intensywna i dowolnie niemal aktualizowana, może stać się *habitus* natu-

¹³ Maritain 1973, 270

¹⁴ J. Arraj, *God, Zen, and the Intuition of Being*, Cheloquin 1988, 28–31.

ralnej mądrości. Maritain przywołuje tu myśl Tomasza, który twierdzi, że przedmiotem kontemplacji filozoficznej jest Bóg¹⁵, lecz francuski komentator Akwinaty podkreśla też nieustannie, że nie jest to doświadczenie mistyczne, że spoczynek i bezruch tej kontemplacji jest niedoskonały i że jest to poznanie przez analogię oraz poznanie negatywne, *per speculum in aenigmate* (1 Kor 13,12). W porządku egzystencjalnym może ono jednak uzyskać pewien wymiar afektywny (na przykład, jeśli rozwija się w klimacie wiary), swego rodzaju zabarwienie, które nadaje mu „smak” podobny do doświadczenia mistycznego¹⁶.

Zdaniem Maritaina, intuicja bytu zaspokaja naturalny dla intelektu głód poznania bytu. Jednocześnie, może pojawić się po jej osiągnięciu inne jeszcze pragnienie – jest nim pragnienie zobaczenia Pierwszej Przyczyny, które może realizować się w próbach kontemplacji filozoficznej, choć ona tego głodu nie może zaspokoić. Maritain zwraca uwagę, że pragnienie poznania *Ipsum Esse* jest nowym, radykalnie innym pragnieniem, które jest następstwem intuicji bytu, ale z niej bezpośrednio nie wynika¹⁷. Natura kontemplacji filozoficznej jest dodatkowo klaryfikowana przez Maritaina poprzez odróżnienie dwóch, jego zdaniem, błędnych tendencji – skrajnie arystotelejskich i platońskich. Maritain, podając przykład „doprowadzonych do skrajności tendencji arystotelejskich”, cytuje Thomasa Philippe’a, który sądził, że „wysilek metafizyczny... pozbawia nas nadziei na takie zjednoczenie [z Bogiem] i strąca z powrotem na ziemię, rozbitych raczej niż zjednoczonych, każąc nam przedtem dobijać się do stalowych bram nieba, odgradzających boską transcendencję od wszelkich rodzajów ludzkiego poznania. Filozof jako taki nie może poznać rzeczy boskich; jest on jakby Ikarem kontemplacji i właściwy mu sposób poruszania się więzi go beznadziejnie w sferze mnogości i tego, co stworzone”¹⁸.

Z drugiej strony, w myśl koncepcji platonizujących, wyrażonych przez Festugière’a, możliwe jest osiągnięcie naturalnego poznania Boga (utożsamionego z platońskim Dobrem-Jednym), które pragnie dopełnienia w nadprzyrodzonym zjednoczeniu mistycznym¹⁹. Maritain szuka drogi pośredniej, gdyż intuicja bytu daje dostęp do swego ro-

¹⁵ *In III Sent.*, disp. 35, q. 1, a. 2, sol. 3.

¹⁶ Maritain 1988, 103–104.

¹⁷ Maritain 1988, 105.

¹⁸ Maritain cytuje tutaj: Th. Philippe, *Speculation metaphysique et contemplation chretienne*, „Angelicum”, 14, 1–2 (1937) (w: Maritain 1988, 102).

¹⁹ A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936 (w: Maritain 1988, 102).

dzaju kontemplacji Pierwszej Przyczyny („od strony istnienia”), poznanie nie tylko istnienia, ale również, przez analogię i negację, poznanie różnych doskonałości tej Przyczyny, których odbłaskami są doskonałości poszczególnych bytów. Jednakże przedmiotem tej intuicji ani też kontemplacji filozoficznej na niej zbudowanej nie jest *esse* Boga, toteż nie można jej uznać za „doświadczenie Boga” czy nawet doświadczenie mistyczne²⁰, które Maritain definiuje jako „uszcześliwiające doświadczenie absolutu”²¹.

Podsumowując poglądy Maritaina na temat intuicji bytu i kontemplacji filozoficznej, można powiedzieć, że jest to poznanie, którego właściwym i naturalnym przedmiotem jest byt – ejdetycznie ujmowany w swojej jedności i zróżnicowanym bogactwie, ale byt istniejący, toteż intuicja – poprzez specyficzne uchwycenie istnienia – prowadzi do Boga jako Przyczyny istnienia, która staje się następnie przedmiotem naturalnej kontemplacji, lecz nigdy nie jest bezpośrednio poznany: poznane jest „to, co istnieje”, czyli byt. Od intuicji bytu zaczyna się, zdaniem Maritaina, wszelka prawdziwa metafizyka i stanowi ona odkrycie *esse* jako „metafizycznego cudu”, tej *actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*²². Na intuicji bytu metafizyka też się zatrzymuje, krocząc „drogą poznania”²³, czyli drogą rozumowania i pojęć, których zwieńczeniem jest niedyskursywne, lecz pojęciowo zapośredniczone zjednoczenie intelektu z bytem jako swym właściwym przedmiotem. Nie jest to doświadczenie mistyczne, gdyż nie „uszcześliwia”, choć jest – jak zauważył Arystoteles (*Met.* XII, 1072b20) – największym natężeniem przyjemności poznawania, ani nie jest to też doświadczenie Boga, gdyż nie dosięga Go, ale – obok swojej „obiektywnej” zawartości, którą można wyrazić w metafizycznym dyskursie i uzasadnić – intuicja ta może być przeżywana subiektywnie jako wielki wstrząs i wzruszenie, a w kontekście łaski i wiary – być zabarwiona naturalną miłością do Stwórcy.

Pod wpływem swoich przyjaciół, Louisa Gardet i Oliviera Lacombe, Maritain zainteresował się, jeszcze przed II wojną światową, mistyką Dalekiego Wschodu, a konkretnie – hinduizmem. Swoje rozumienie tej mistyki wyraził w wystąpieniu, a następnie – tekście zatytułowanym *L'expérience mystique naturelle et le vide*²⁴. W tym tekście wprowadza

²⁰ Maritain 1988, 105.

²¹ Maritain 1988, 100.

²² *De Pot.*, q. VII, a. 2, ad 9um.

²³ Maritain 1988, 101.

²⁴ *Etudes Carmélitaines*, 23, 2 (1938), 116–139.

on pojęcie „kontemplacji metafizycznej”, zasługującej, jego zdaniem, na miano doświadczenia mistycznego w porządku naturalnym. Ten typ kontemplacji nazywa Maritain „przedłużeniem i uwieńczeniem metafizycznego porywu”. Jest on zaspokojeniem nie pragnienia intelektualnego poznania Boga, ale pragnienia „typowo religijnego”, które nie dotyczy już samego intelektu ani żadnej partykularnej władzy duszy, ale „całego człowieka, jego ciała i duszy” – jest to „pragnienie połączenia się na powrót z jego [stworzenia] źródłem”²⁵. Do zaspokojenia tego pragnienia i do tego typu poznania dochodzi się nie drogą filozoficzną, ale „drogą uszczęśliwiającej niewiedzy”²⁶.

To metafizyczne „poznanie”, które jest w istocie nie-poznawaniem, odbywa się przez upodobnienie umysłowe, przez „ponad- lub pozapojęciowe osiągnięcie transcendentnej rzeczywistości”, niewyraźnej w słowie²⁷. Punktem wyjścia do tego upodobnienia jest poznanie przez duszę własnego istnienia (*esse*). Dusza połączona z ciałem nie może wprawdzie poznać swojej istoty, ale za to bezpośrednio poznaje swoje istnienie poprzez akty emanujące z jej istoty, przy czym nie jest to poznanie żadnego *quid* (poza samymi tymi działaniami)²⁸. Każda dusza przedświadomie poznaje w ten naturalny sposób swoje istnienie, zdając sobie po prostu sprawę, że jest, ale nie jest to jeszcze to doświadczenie, o którym Maritain chce mówić. Chodzi mu o sytuację, w której to doświadczenie istnienia własnej duszy osiąga niezwykłą intensywność, głębię i totalność, stając się „wyjątkowym i uprzywilejowanym doświadczeniem, otwierającym na głębię podmiotowości”²⁹. Naturalne doświadczenie mistyczne definiuje Maritain jako „metafizyczne doświadczenie substancjalnego *esse* duszy poprzez negatywne czy raczej unicestwiający upodobnienie umysłowe”³⁰.

²⁵ Maritain 1988, 105.

²⁶ Maritain 1988, 107. Maritain wyróżnia więc trzy pragnienia: 1. pragnienie (związane z intelektem) poznania bytu, które znajduje spoczynek w intuicji bytu, 2. pragnienie (związane z intelektem) poznania Przyczyny bytu, które znajduje w tym życiu zaspokojenie w nadprzyrodzonej kontemplacji, której nie towarzyszy poznanie istoty Boga, oraz w życiu wiecznym – zaspokojenie w uszczęśliwiającej wizji Bożej istoty; 3. pragnienie całego człowieka jako istniejącego stworzenia połączenia się ze Źródłem swego istnienia, które znajduje zaspokojenie w nie-wiedzącym poznaniu, które Maritain nazywa „naturalnym doświadczeniem mistycznym”.

²⁷ Maritain 1988, 108.

²⁸ Maritain 1988, 114.

²⁹ Maritain 1988, 115.

³⁰ Maritain 1988, 116.

W tej kontemplacji metafizycznej pustka jest nie tylko warunkiem poznania, ale jest też jego środkiem formalnym³¹. W normalnej sytuacji doświadczenie istnienia duszy jest zasłonięte przez poszczególne akty dokonywane przez duszę, które są przez nas poznawane refleksyjnie w ich *quid*. Wschodni mistycy pustki

[...] tak dokładnie pozbawiają się wszelkich wyobrażeń, wszelkich przedstawień i wszelkich wyraźnych operacji, że sami w jakiś sposób redukują – jeszcze przez akt, lecz negatywny akt najwyższego milczenia – swoją duszę i intelekt do tego podstawowego, nie zaktualizowanego samozrozumienia... dosięgają oni bynajmniej nie *istoty* swojej duszy, lecz jej *istnienia*, samego substancjalnego *esse*... dusza poznaje w sposób negatywny, poprzez próżnię i unicestwienie wszelkiego aktu i wszelkiego przedmiotu myśli przychodzącego z zewnątrz – w sposób negatywny, lecz nagi – bez zasłon – ten metafizyczny cud, ten absolut, tę doskonałość wszelkiego aktu i akt o wszelkiej doskonałości, którym jest istnieć – swoje własne substancjalne istnienie³².

To istnienie poznawane jest więc przez akt, ale akt nietypowy, bo właśnie akt opróżnienia i negacji wszystkiego poza samym istnieniem, a powstała pustka staje się środkiem formalnym poznania. *Esse* staje się przedmiotem poznania, ale w sposób negatywny, niewyraźalny, poprzez pograżenie się umysłu w niewiedzy i ciemności³³.

Z powodu tej ciemności i z powodu wielowartościowości istnienia wynika niejasność tego poznania, w którym dusza nie jest w stanie rozróżnić między swoim istnieniem, istnieniem „w jego wymiarze metafizycznym” oraz Źródłem wszelkiego istnienia. Dlatego właśnie, zdaniem Maritaina, mistycy hinduscy, tworząc niejako metafizykę *ex post* (w celu interpretacji własnego doświadczenia), głosili już w *Upaniszadach*, że „ten Atman jest Brahmanem” (*Mandukya*, I.2) i identyfikowali własną duszę z Bogiem, a wszystkie istoty i byty szczególnie uznawali za iluzoryczne przejawy jednego Istnienia. Maritain wysuwa jednak subtelną i kontrowersyjną tezę, że w jakiś sposób to poznanie jest jednak *doświadczeniem Boga* i to doświadczeniem uszczęśliwiającym, mistycznym. Dzieje się tak, gdyż – w tym pograżeniu w pustce – dusza doświadcza wpływu Istnienia Samoistnego na swoje istnienie. Doświadcza nie tyle tego stwórczego wpływu samego w sobie, co jego skutku, a wpływu – „w skutku i przez skutek”. Dlatego Maritain określa to jako poznanie w zwierciadle – zwierciadłem jest tutaj *esse* duszy, w którym odbija się *Ipsum Esse*. Jest to coś więcej niż intuicja bytu,

³¹ Maritain 1988, 120.

³² Maritain 1988, 117.

³³ Maritain 1988, 118–119.

gdyż tam w ogóle nie ma kontaktu ani zetknięcia się z Bogiem, a tutaj jest to zetknięcie, choć nie jest to doświadczenie głębi Boga i jest to bardziej doświadczenie *esse* duszy niż Boga³⁴.

Jeśli zestawimy refleksje Maritaina nad intuicją bytu i jej związkiem z kontemplacją filozoficzną oraz jego rozważania na temat wschodniego mistycyzmu pustki, możemy powiedzieć, że wyróżnia on zasadniczo dwa typy kontemplacji w porządku naturalnym (pomijam bowiem tutaj status filozoficzny nadprzyrodzonej kontemplacji przez miłość). Kontemplacja filozoficzna (oparta na intuicji bytu) jest kulminacją drogi poznania i stanowi dopełnienie czy subiektywny aspekt metafizyki jako obiektywnego poznania naukowego, opartego na rozumie. Ma ona charakter ejdetyczny, a jej właściwym przedmiotem jest byt jako taki, to, co istnieje. Bóg rozumiany jako Przyczyna Bytu dosięgany jest w niej tylko negatywnie, w zwierciadle istot, a jego poznanie jest analogiczne. Jeśli więc zdefiniujemy – tak jak Maritain – doświadczenie mistyczne jako uszczęśliwiający kontakt z Bogiem, to intuicja bytu nie jest doświadczeniem mistycznym.

Kontemplacja metafizyczna natomiast (zwana przez Maritaina również naturalnym doświadczeniem mistycznym), osiągnana jest zupełnie inną drogą, drogą niewiedzy i ma charakter ponadpojęciowy i negatywny, gdyż środkiem formalnym poznania jest tutaj pustka i negacja wszystkich szczegółowych aktów duszy. O ile szczytem filozoficznej kontemplacji jest maksymalna, dostępna w tym życiu intensywność wiedzy, o tyle szczytem kontemplacji metafizycznej jest całkowita, lecz uszczęśliwiająca, niewiedza. Przedmiotem tej niewiedzy lub raczej kontaktu, jaki w tej niewiedzy się dokonuje, jest *esse* duszy, osiągnane przez opróżniające upodobnienie, a ponieważ dusza traci na drodze niewiedzy możliwość rozróżniania, gdy porzuca poznanie istot, „ani nie miesza, ani nie rozróżnia” istnienia Boga, siebie samej i świata w pustce, którą realizuje w sobie. Stąd w tym prostym doświadczeniu nie ma żadnej różnicy między duszą a Bogiem, gdyż w pustce tej nie ma żadnego *quid*. Jednocześnie, w zwierciadle *esse* „poznawany” czy raczej – doświadczany jest niejasno Bóg, który nieustannie wlewa istnienie do duszy, poprzez „obecność tego, co niezmierzone”, ale nie

³⁴ Maritain (w przypisie ze strony 122) próbuje opisać to doświadczenie jako „zetknięcie się” z absolutem i „niewłaściwie bezpośrednie”... doświadczenie Boga” oraz „doświadczenie Boga *inquantum infundens et profundens esse in rebus*, uzyskane bezpośrednio w zwierciadle substancjalnego *esse* duszy”. Jest to też „doświadczenie mistyczne *obecności tego, co niezmierzone*”, ale nie pozytywne – bo to by było doświadczenie bezpośrednie Boga, ale doświadczenie negatywne.

jest to poznanie bezpośrednio, lecz osiągnięte przez skutki stwórczego działania. Jest to doświadczenie uszczęśliwiające i wyzwalające, dokonujące głębokiej transformacji wewnętrznej człowieka i zmieniające głęboko jego sposób postrzegania rzeczywistości.

James Arraj w swojej książce o kontemplacji u Maritaina sugeruje, że te dwa rodzaje kontemplacji (a także trzeci typ, którego tu nie omawiam: kontemplacja nadprzyrodzona) nie tylko nie muszą się wykluczać, ale mogą współistnieć i – w porządku egzystencjalnym – być trudne do rozróżnienia u konkretnego człowieka. Maritain dopuścił taką możliwość w swoim tekście o mistyce naturalnej, a jego amerykański komentator idzie o wiele dalej, twierdząc, że te różne formy kontemplacji, jeśli spotykają się u konkretnego człowieka, wspierają i wzmacniają się nawzajem³⁵.

INTELEKT ROZSĄDNY I ZAKOCHANY: KONTEMPLACJA W FILOZOFII PLOTYNA

Plotyn pisze:

Ponieważ Intelpekt jest piękny i najpiękniejszy ze wszystkiego, spoczywający w czystym świetle i blasku czystym, i ogarnia naturę bytów, a ten piękny wszechświat jest jego cieniem i obrazem, i ponieważ spoczywa we wszelkiej światłości, jako że nie ma w nim nic niepoznanego, nic nieprzejrzystego, nic pozbawionego miary, i ponieważ żyje życiem szczęśliwym, to zdumienie ogarnąć może tego, który go widzi i – tak jak należy – zanurzy się w nim i stanie się z nim jednym³⁶.

Gdzie indziej zaś czytamy:

Istnieje jakby ich [bytów] strumień, tryskający z jednego źródła, nie jak z jakiegoś jednego tchnienia albo ciepła jednego, lecz jakby istniała jakaś jedna jakość, posiadająca w sobie i zachowująca wszystkie jakości: jakość słodczy razem z zapachem i jednocześnie – aromatem wina, i moce wszystkich smaków i widoki barw, i to, co się poznaje przez dotyk. Jest tam obecne też to, co słyszą słuchający – wszelkie melodie i każdy rytm³⁷.

Te dwa przykłady już świadczą o tym, że Plotyn, gdy opisuje *noêsis*, czyli intuicyjne poznanie intelektualne, mówi o doświadczeniu wstrzą-

³⁵ Arraj 1993, 167–169.

³⁶ *Enn.* III.8[30].11.26-33. Cytując Plotyna, podaję numer enneady i traktatu, a w nawiasie kwadratowym numer traktatu w podanym przez Porfiriusza porządku chronologicznym. Wszystkie cytaty w moim tłumaczeniu, na podstawie wydania: Plotinus, *Enneads*, Cambridge 2000–2003 (pierwsze wydanie 1966–1988).

³⁷ VI.7[38].12.23-30.

sającym w swojej bezpośredniości, napełniającym człowieka zdumieniem, zachwytem i rozkoszą. Poetycki czy religijny ton, jaki przyjmuje tutaj filozof, wprowadził w zakłopotanie wielu uczonych, a Armstrong zastanawiał się, czy Plotyn nie wykracza tu poza tradycję antycznego „intelektualizmu”³⁸. Z pewnością nie może tu chodzić o opis poznania intelektualnego we współczesnym sensie tych słów³⁹. Co ciekawe, Plotyńskie ujęcie intuicyjnego poznania intelektualnego jako żywego, zachwycającego i potężnego, a jednak nie emocjonalnego, doświadczenia, wydaje się bardzo podobne do koncepcji intuicji bytu Jacquesa Maritain. Nawet w opisach tego typu kontemplacji, jakie znajdujemy u tych filozofów, można wyczuć jakiś podobny ton.

Podobnie jak Maritain, Plotyn nie poprzestaje jednak na poetyckich metaforach i żywych epitetach, lecz wyraża intuicję noetyczną w rygorystycznych terminach. Opisuje ją jako poznanie prawdziwego Bytu, Bytu, który stanowi wielość, gdyż składa się nań ogromne bogactwo platońskich Form, wzorców świata zmysłowego:

Także i Byt jako całość mająca w sobie wszystkie byty, jest raczej wielością i czymś innym od Jednego, ponieważ posiada tę jedność przez udział i uczestnictwo w Nim. Byt bowiem posiada też życie i intelekt, bo nie jest czymś martwym, ale jest pewną wielością. Jeśli Intelekt jest Bytem, to z tego powodu jest też z konieczności wielością⁴⁰.

Tutaj nie ma już podniosłego, religijnego tonu, który słyhać w przytoczonych poprzednio urywkach *Ennead*, a dochodzi do głosu precyzyjny, obiektywny opis właściwego przedmiotu poznania metafizycznego, którym jest uniwersalny Byt, który jest jednością i wielością zarazem.

Nieco dalej czytamy:

I kiedy ktoś zobaczy Intelekt jakby coś zmysłowego, dzięki temu, że jest on uchwytny jako istniejący ponad duszą i jako jej ojciec będący całym intelektualnym wszechświatem, musi powiedzieć, że jest on spokojnym i nieporuszonym ruchem, że wszystko w sobie zawiera i jest wszystkim, wielością niezróżnicowaną, a jednak – zróżnicowaną. Nie jest bowiem zróżnicowany tak jak pojęcia, o których myślimy jedno po drugim, ani też nie zlewa się ze sobą ta wielość, która jest w nim, każdy bowiem element wyłania się z niego osobno. To tak jak w różnych dziedzinach wiedzy, których

³⁸ A. H. Armstrong, *Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism*, „Journal of Hellenic Studies” 93 (1973), 16.

³⁹ Violette i Kuisma zwracają uwagę, jakim zmianom uległo pojęcie poznania intelektualnego za sprawą Kartezjusza i filozofii nowożytnej (O. Kuisma, *Art or Experience: A Study on Plotinus Aesthetics*, Helsinki 2003, 143–145; R. Violette, *Les formes de la conscience chez Plotin*, „Revue des Études grecques” 107, 1 (1994), 230.

⁴⁰ VI. 9[9]. 2. 22-26.

cała materia tworzy niepodzielną całość, a zarazem każdy element pozostaje osobny. Ta zatem jednoczesna wielość, ten wszechświat intelektualny, jest blisko Pierwszego...⁴¹

Tutaj również Plotyn podkreśla wewnętrzne bogactwo bytu, jego zróżnicowanie, które nie jest bezładną mieszaniną czy masą zlewających się elementów, ale posiada przejrzystą dla intelektu strukturę. Plotyn mówi też, że Intelekt widzi się jako coś zmysłowego. Jest to niewątpliwie metafora – zaskakująca, gdyż z pewnością Plotyn nie ma na myśli, że treść Intelektu jest czymś zmysłowym. Prawdopodobnie chodzi tutaj o bezpośredniość poznania, o taką wyraźną, niemal narzucającą się obecność, jaka właściwa jest poznaniu form zmysłowych – jest to zatem także moment, kiedy Plotyn mówi o subiektywnej stronie intuicji bytu, próbując ją w ten sposób przybliżyć swoim uczniom.

Noetyczne poznanie u Plotyn jest więc kulminacją drogi filozoficznego poznania, jest szczytem wiedzy. Obok intelektualnej intuicji istnieje, oczywiście, rozumowanie dyskursywno-pojęciowe, czyli, w terminologii Plotyna, *dianoia*, *logos* lub *logismos*, lecz Plotyn nadaje mu status znacznie niższy niż poznaniu noetycznemu. W traktacie 49 Plotyn omawia władzę rozumowania i podkreśla, że jej istotą jest poznanie przedmiotu, który jest wobec duszy zewnętrzny oraz poznawanie go pośrednie, poprzez obraz (mentalną reprezentację) tego przedmiotu⁴². W przeciwieństwie do rozumu, intelekt poznaje swój przedmiot bezpośrednio, bez obrazu czy pojęcia, i poznaje go przez identyczność: intelekt jest bytem, który poznaje, toteż poznając byt, poznaje siebie samego. Na tej podstawie Plotyn uznaje za jedyną pewną wiedzę, która posiada prawdę, intuicję intelektualną, podczas gdy wiedzę uzyskaną przez pojęciowe rozumowanie uznaje za niepewną i za taką, która nie posiada prawdy⁴³. Plotyn podkreśla wartość intuicji w sposób o wiele

⁴¹ VI.9[9]. 5. 13-21.

⁴² V. 3[49]. 2. Bussanich wyróżnia cztery konstytutywne elementy rozumowania u Plotyna: (1) czasowy ruch od jednego elementu do drugiego, (2) wielość i złożoność, polegająca na twierdzeniu czegoś o czymś innym, (3) oddzielenie podmiotu od przedmiotu oraz (4) poznanie rzeczy zewnętrznych wobec podmiotu myślenia za pośrednictwem reprezentacji mentalnych (J. Bussanich, *Non-discursive thought in Plotinus and Proclus*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” 8, 1997, 192).

⁴³ Por. debatę na temat myślenia nie-dyskursywnego (które określam mianem intuicji intelektualnej) w literaturze przedmiotu: A. C. Lloyd, *Non-discursive thought – an enigma of Greek philosophy*, „Proceedings of Aristotelian Society” 70 (1969–1970), 261–274 i *Non-propositional Thought in Plotinus*, „Phronesis” 31, 3 (1986), 258–265; R. Sorabji, *Time, creation, and the continuum: theories in antiquity and the early middle ages*, Ithaca 1986, 152–153; Bussanich 1997; E. K. Emilsson, *Plotinus on intellect*, Oxford 2007, 177–191.

mocniejszy niż Maritain. Dla tego ostatniego obiektywny dyskurs metafizyczny prowadzi do prawdy poprzez pojęcia, a intuicja jest jego subiektywnym wymiarem, ewentualnie dopełnieniem. Również samą intuicję Maritain postrzega inaczej, gdyż podkreśla rolę pojęcia w tej intuicji, podczas gdy Plotyn uważa, że poznanie noetyczne jest poza pojęciem.

To, co wspólne dla obu filozofów w opisie kontemplacji bytu, to fakt, że jest ona kulminacją wiedzy i poznaniem *par excellence*. Plotyn jednak, podobnie jak Maritain, wyróżnia drugi jeszcze typ kontemplacji, któremu nadaje kluczowe znaczenie w swojej filozofii. Gdy pisze o intelekcie, zwraca uwagę, że posiada on niejako „dwie twarze”, jeśli można użyć metafory, o której pisał Arraj:

Intelekt więc posiada władzę (*dynamis*) intuicyjnego pojmowania (*to noein*), dzięki której widzi to, co jest w nim, oraz władzę, którą widzi to, co jest ponad nim, dzięki jakiemś dotknięciu i przyjęciu tego. Działając według tej władzy, najpierw tylko patrzył, a patrząc, posiadał później poznanie intelektualne oraz jest jednością. To ostatnie jest kontemplacją intelektu rozumnego (*nūs emphrôn*), to pierwsze jest intelektem zakochanym (*nūs erôn*), kiedy traci on rozum, pijany nektarem. Wtedy – zakochany – staje się prosty aż osiągnie błogość nasycenia. I lepsze jest dlań być pijanym niż być zbyt dostojnym na takie upojenie⁴⁴.

Intelekt rozumny reprezentuje tutaj poznanie bytu w jego wewnętrznym bogactwie i zróżnicowaniu, poznanie tego, co jest. Poznaje on Formy, czyli – mówiąc językiem tomistycznym – istoty, które stanowią cząstkowe ekspresje i jednocześnie ograniczenia tego, czym jest istnienie. To, co poznaje intelekt, jest złożone, i Plotyn, jak dowodzą Gerson i Corrigan, rozumiał to złożenie podobnie, jak później Tomasz z Akwinu – jako złożenie tego, czym coś jest oraz tego, że to jest. Podsumowując, można powiedzieć, że u Plotyna kontemplacja noetyczna jest poznaniem przez intelekt siebie samego jako uniwersalnego bytu, złożonego z wielości Form, a poznanie to samo w sobie charakteryzuje się swoim zawężeniem świadomości przez formę, która jest przedmiotem poznania.

Poznanie intelektualne, choć daje pewność posiadania prawdy i dostęp do duchowego, pełnego piękna i błogości świata, nie jest jednak w stanie zaspokoić tęsknot duszy. Plotyn wielokrotnie podkreśla, że dusza nie jest w stanie zadowolić się poznaniem intelektualnym Bytu i że jej tęsknoty prowadzą ją poza świat noetyczny, ku jego Przyczynie. W traktacie 32, na przykład, sugeruje on nawet, że piękno noetyczne

⁴⁴ VI. 7[38]. 35.19-27.

może odwozić od dążenia do Dobra, a tylko Dobro całkowicie zaspokaja duszę (V.5[32].12). Siłą, która prowadzi duszę ku Przyczynie wszystkiego jest *erôs* – tęsknota, miłosne pragnienie, którego potęgą jest w stanie skłonić duszę nawet do porzucenia poznania na rzecz niewiedzy.

Z przytoczonego wyżej urywku o intelekcie rozsądnym i zakochanym wynika, że Plotyn zdaje sobie sprawę, iż wykonanie ostatecznego kroku w kierunku kontemplacji Dobra jest w jakimś sensie porzuceniem tradycyjnej metafizyki jako drogi poznania. Pisze, że może się wydawać, iż bardziej przystoi intelektowi trzeźwe poznanie bytu niż upojone miłością dotknięcie Jednego przez niewiedzę, lecz że lepiej jest, by intelekt nie wstydził się tego „pijaństwa”, ale porzucił poznanie. Niemniej jednak, Plotyn rozumie ten moment przejścia od jednej formy kontemplacji do drugiej inaczej niż Maritain. Twórca neoplatonizmu uważa, że kontakt z Jednym przez niewiedzę jest czymś naturalnym, wpisanym w samą metafizyczną strukturę ludzkiej podmiotowości, gdyż każdy intelekt posiada dwie władze: władzę poznawania i władzę kontaktu przez niewiedzę. Ponadto, Jedno przyciąga do siebie, jako najwyższe Dobro, wszystkie byty, nie tylko duszę ludzką i *erôs* jest kosmiczną siłą, która nieubłagane naciska na człowieka, by porzucił wiedzę. Maritain zaś wyraźnie podkreśla, że pragnienie złączenia się z Bogiem przez niewiedzę jest pragnieniem innego porządku niż naturalne pragnienie poznania bytu. Twierdzi on, że nie jest to pragnienie intelektu, ale całego człowieka, który chce wrócić do swego Źródła. W rozważaniach Maritaina przejście od kontemplacji filozoficznej do metafizycznej jest o wiele bardziej radykalne niż u Plotyna. Francuski filozof mówi o zawróceniu z drogi poznania, o ruchu odbywającym się niejako wbrew naturze duszy, która – zamiast poznawać przez zmysły i abstrakcję – zrywa nagle z pojęciami, wiedzą, wszelkimi szczegółowymi aktami i rzuca się w ciemność istnienia. Negacja wszystkich aktów i zwrot duszy ku niej samej nie jest tu, jak w neoplatonizmie, ruchem naturalnym, lecz ruchem wbrew naturze.

Plotyn twierdzi, że konieczność porzucenia wiedzy wynika z samej natury Jednego. Powtarza za Platonem, że „nie ma o nim rozumowania ani wiedzy”, gdyż jest ono „ponad substancją” (*epekeina usias*; por. *Parm.* 142a3-4 i *Resp.* 509b9.). Nie można zatem Dobra poznać, ale można wejść z nim w jednoczący kontakt za sprawą „obecności potężniejszej od wiedzy”⁴⁵. Intelekt, żeby mógł doświadczyć tej obecności

⁴⁵ VI.9[9].4.3.

Dobra, musi przestać być intelektem, musi przestać poznawać, wykroczyć ponad siebie lub wejść w głąb siebie, stać się „widzeniem jeszcze nie widzącym”⁴⁶. Choć Plotyn używa języka kontemplacji, czyli oglądania, zazwyczaj podkreśla, że jest to widzenie niewidzące lub widzenie, które niczego nie widzi, a równie chętnie używa języka dotyku: „nie jest możliwe poznanie go, lecz tylko dotknięcie i jakby zetknięcie niewypowiedziane i niepojęte, wcześniejsze niż poznanie, a należące do intelektu, który jeszcze się nie stał intelektem i dotyka, nie poznając”⁴⁷.

Konieczność wejścia w stan niewiedzy spowodowane jest nieskończonością Jednego – oryginalną koncepcją Plotyna, odchodzącą od antycznej tradycji myślenia o bycie jako formie, czyli czymś określonym i posiadającym granice. Jedno jest nieskończone, ale też pozbawione formy, kształtu, nieograniczone w żaden sposób⁴⁸. Plotyn mówi jednak wyraźnie o tym, że intelekt ograniczony jest przez formę, którą poznaje:

[...] ilekroć intelekt poznaje coś poszczególnego, pomniejsza się, nawet jeśli ujmuje naraz wszystko, co istnieje w świecie noetycznym; jeśli pojmuje każdą rzecz osobno, posiada jedną formę noetyczną, a jeśli wszystkie naraz, to jakby jakąś wielokształtną formę, ale wciąż jest zubożony⁴⁹.

Jedno zaś nie jest czymś, nie posiada żadnej formy, nie ma w nim żadnej różnicy, gdyż jest nieskończone i czyni nieskończonym intelekt, który je dotyka przez niewiedzę, ale w żadnym wypadku nie może stać się przedmiotem poznania ani nie może zostać zobaczone czy doświadczane jako ograniczone „coś”. Plotyn powiada:

[...] zabawne jest dążyć do objęcia [intelektem] tej bezmiernej natury; kto bowiem chce to uczynić, już uniemożliwił sobie pójście jego śladem – w jakikolwiek sposób i choćby na moment⁵⁰.

Niemożliwość poznania Przyczyny wszelkiego istnienia Plotyn i Maritain tłumaczą zupełnie inaczej. Maritain odwołuje się do to-

⁴⁶ V.3[49].11.1-5.

⁴⁷ V.3[49].10.41-46.

⁴⁸ Na temat nieskończoności jednego zob. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge 1967, 14–28; J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, 21–37; J. Torchia, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, New York 1993, 38.

⁴⁹ VI.7[38].33.8-9.

⁵⁰ V.5[32].6.14-17.

mistycznego poglądu o niemożliwości poznania Boga przez intelekt w sposób naturalny – wymagane jest *lumen gloriae*, które wzmacnia i wynosi intelekt ponad jego przyrodzone możliwości, co nie może nastąpić w tym życiu⁵¹. Nawet nadprzyrodzona mistyczna kontemplacja nie jest więc poznaniem Boga *sensu stricto*, a jedynie poznaniem Go przez upodobnienie miłości. Uszczęśliwiająca niewiedza kontemplacji metafizycznej nie jest więc ani naturalna, ani nadnaturalna – jest to niejako dodatkowa, „nienaturalna” droga, która dotyka Boga za sprawą jego metafizycznej obecności w *esse* duszy. Pustka, która jest istotą tego doświadczenia, nie jest jednak w żadnym wypadku naturą Boga. Maritain uważa, że niepoznawalna pustka jest skutkiem *sposobu*, w jaki dochodzi się do tego doświadczenia, a nie przymiotem samego Boga. Istota Boga nie tylko jest całkowicie poznawalna, ale jest najbardziej poznawalna ze wszystkich istniejących istot, jest samą przejrzystością. Niemożność jej poznania jest skutkiem różnicy między naturą stworzonego intelektu i Intelaktu niestworzonego. Plotyn z kolei uważa, że Jedno jest dokładnie takie, jakie się jawi w negatywnym doświadczeniu przez niewiedzę. Ze swojej istoty jest niepoznawalne, gdyż jest ono nieskończoną pustką. Plotyn wprawdzie, na drodze pewnych przybliżeń, mówi w traktacie 39, że Jedno kocha samo siebie, że chce swego istnienia, a nawet że w jakiś ponadintelektualny sposób poznaje siebie⁵², lecz o wiele częściej zaprzecza takim sądom, twierdząc, że negują one absolutną prostotę Jednego. Ostatecznie zatem, nauka Plotyna o najwyższej Przyczynie jest sprzeczna z nauką Maritaina (i Tomasza z Akwinu) – podobieństwo dotyczy opisu natury egzystencjalnego, ludzkiego doświadczenia tej Przyczyny.

Plotyn różni się też od Maritaina, gdyż unika języka ciemności na rzecz języka światła. Maritain mówi o ciemności, gdyż punktem odniesienia jest dlań światło intelektu, które oświetla istoty, poznając, czym coś jest. Wobec tego doświadczenie całkowitego braku istot można określić jako zapadnięcie ciemności. Lecz dla Plotyna poznanie istot wcale nie jest punktem odniesienia. Za najwyższą, paradygmatyczną intensywność świadomości (choć nie – poznania) uznaje on właśnie Jedno jako czyste światło, które nie oświetla niczego poza sobą, czystą świadomość, która nie ma żadnego przedmiotu, widzenie, które nie widzi niczego, ale jest dla siebie całkowicie przejrzyste. Pisze on:

⁵¹ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 52-53.

⁵² VI.8[39],15-6.

Wszystko inne bowiem [*scil.* Byt = Formy] miało formę światła, ale nie było światłem. W ten sposób więc intelekt, skrywając się przed wszystkimi innymi rzeczami i skupiając się do wewnątrz, nic zupełnie nie widząc, kontemplować będzie nie jakieś inne światło, w czymś innym będące, ale tylko to światło samo w sobie, czyste i niespodzianie mu się odsłaniające⁵³.

Tam, gdzie Maritain używa języka istoty i istnienia, wiążąc światło z istotą, a ciemność i pustkę z istnieniem, które samo w sobie jest nieuchwytnie, Plotyn używa języka światła i poznania, wiążąc pełnię światła z czystym istnieniem właśnie, a byty uznając za ograniczenia i zawężenia światła, za światło, które słabnie, gdyż staje się „czymś”:

Intelekt zaś jest w stanie widzieć albo to, co jest w nim, albo to, co było przed nim. To wszystko, co jest w Intelcie, jest czyste, ale jeszcze czystsze i prostsze jest to wszystko, co było przed nim, a raczej To [Jedno], co było przed nim. Nie Intelekt zatem, ale to, co przed nim. Intelekt jest bowiem czymś spośród bytów, a To nie jest w ogóle „czymś”, ale wszystko poprzedza, samo nie będąc niczym. Bo przecież każdy byt posiada jakby formę bytu, podczas gdy To nie ma żadnej formy, nawet formy inteligibilnej. Ponieważ natura Jednego rodzi wszystko, sama nie jest niczym z tego, co rodzi⁵⁴.

Ostatnie podobieństwo, na które chcę zwrócić uwagę, dotyczy relacji tego metafizycznego doświadczenia do metafizycznej spekulacji. Plotyn, podobnie jak Maritain, zauważa, że zasadniczą cechą stanu pustki poznawczej, w której ludzka dusza dotyka Jednego, jest zniknięcie wszelkich różnic:

Wtedy bowiem widzący ani nie widzi, ani nie rozróżnia, ani nie ma wyobrażenia dwojga, ale stał się jakby kimś innym i już nie jest sobą ani do siebie tam nie należy, ale należy do niego i jest z nim czymś jednym, jakby swoim własnym centrum z Centrum się łączywszy. I dotarłszy tam, jest z nim jednym, a są dwoma, kiedy się rozłączą. W tym więc sensie mówimy teraz o różnicy między nimi. Z tego względu też to widzenie trudno opisać. Jak bowiem mógłby ktoś powiedzieć, że Jedno jest czymś różnym od niego, jeśli tam, kiedy je widział, nie widział go jako różnego od siebie, ale jako jedno ze sobą?⁵⁵

Mistycy Indii nurtu adwajta wedanty tworzą metafizykę jako komentarz do tego doświadczenia, toteż uznają, że obiektywny stan rzeczy jest taki, iż nie ma żadnej różnicy między duszą ludzką a Źródłem wszystkiego, co wyrażone jest w adwajtystycznych interpretacjach upaniszadowych *mahāvākyaṇi*, „wielkich twierdzeń”: „Świadomość

⁵³ V.5[32].7.29-35.

⁵⁴ VI.9[9].3.33-41.

⁵⁵ VI.9[9].10.14-21.

jest Brahmanem” (*Aitareya*, III.3), „ten Atman jest Brahmanem” (*Mandukya*, I.3), „Ty jesteś Tym” (*Chandogya*, VI.8.7) i „Ja jest(em) Brahmanem” (*Bṛhadaranyaka*, I.4.10). Dla tych tzw. współcześnie na Zachodzie „niedualnych” (*non-dual*) mistyków nie ma sensu różnicowanie między tym, „jak jest”, a tym, „jak się doświadcza”, gdyż doświadczenie jest ostatecznym kryterium. Takie stanowisko jest jednak obce metafizycznej tradycji Zachodu i nawet Plotyn, u którego doświadczenie uszczęśliwiającej niewiedzy jest tak istotne, utrzymuje autonomię metafizycznej spekulacji w stosunku do tego potężnego doświadczenia. Plotyn zdaje sobie sprawę, że odrzucenie istnienia obiektywnej, metafizycznej różnicy między duszą ludzką a Jednym, doprowadziłoby do ruiny całego systemu metafizycznego, gdyż Jedno utraciłoby swoją „przyczynującą” transcendencję w stosunku do bytu, który od niego pochodzi, a transcendencję tę gwarantuje właśnie całkowita odrębność Jednego. Dlatego wprowadza on niejako podwójną perspektywę: perspektywę doświadczenia, w którym nie ma żadnej różnicy, toteż niejako – cytując jeden z największych traktatów Plotyna – zachowuje on perspektywę (doświadczaną wyraźnie w uszczęśliwiającej niewiedzy): „To jest wszystkim” oraz perspektywę (zobiektywizowanej metafizycznej spekulacji): „To nie jest niczym z bytów”⁵⁶. Podobnie postępuje Maritain, choć u niego doświadczenie pustki nie ma takiej rangi filozoficznej, jak u Plotyna (gdzie jest celem ludzkich dążeń). Uznaje on, że z perspektywy doświadczenia niewiedzy dusza nie może odróżnić siebie od Boga, nie ujmuje Go jako „czegoś” czy „kogoś” innego od siebie, lecz może równie dobrze powiedzieć, że „tylko ja istnieję”, jak że „tylko Bóg istnieje”. Jest to jednak właśnie *niezdolność dostrzeżenia* różnicy, która obiektywnie istnieje i nie może przestać istnieć, a nie – jak w mistyce Dalekiego Wschodu – dowód na *nieistnienie* różnicy.

WNIOSKI

Z punktu widzenia historii filozofii możemy porównać występujące zarówno u Maritaina, jak i Plotyna opisy doświadczeń kontemplacji oraz rozumienie tych doświadczeń w kontekście całej metafizyki i epistemologii. Z porównań tych wynika, że istnieją znaczące podobieństwa u tych filozofów, szczególnie polaryzacja wiedza/niewiedza i – odpowiednio – istota/istnienie, która przekłada się na dwa różne

⁵⁶ VI.7[38].32.13.

doświadczenia kontemplacyjne. Występują również podobieństwa „fenomenologiczne”, w opisie tych doświadczeń. Trzeba też wskazać na znaczące różnice, które można sprowadzić do różnic między platońską a arystotelejsko-tomistyczną tradycją metafizyczno-epistemologiczną oraz do różnicy między tomistyczną koncepcją Boga a antycznymi koncepcjami najwyższej Zasady.

Pewnym ryzykiem obarczone jest używanie tomistycznych pojęć do interpretacji mało systematycznego tekstu *Ennead*, niemniej jednak, wydaje się, że współczesny historyk filozofii musi pisać o Plotynie językiem do pewnego stopnia innym niż język tego filozofa, a korzystanie z anachronicznych pojęć metafizycznych nie jest odstępstwem w większym stopniu niż powszechne używanie scholastycznych terminów takich, jak „dusza” na Plotyńską *psychê* czy „inteligibilny” na Plotyńskie *noêtos*.

Sądzę, że porównanie poglądów Maritaina i Plotyna na kontemplację filozoficzną przyczynia się do klaryfikacji naszego rozumienia ich stanowisk oraz pokazuje ciągłość pewnej tradycji myślenia o filozofii i uprawiania jej. Jednocześnie, pozostając w obrębie metody historycznej, zawiesić musimy interesujące pytanie o to, czy Maritain i Plotyn piszą o tych samych doświadczeniach. Choć tomizm wychodzi z założenia, że podobna struktura poznania u wszystkich ludzi, wynikająca z jednej struktury samego bytu, pozwala na uznanie, że wszyscy poznajemy ten sam przedmiot w podobny sposób, wydaje się, że, jednocześnie, musimy dopuścić możliwość istnienia wielu subiektywnych wariantów tego poznania, zależnych od różnic indywidualnych. Są to jednakże zagadnienia filozoficzne, a nie historycznofilozoficzne: Czy Plotyńska intuicja intelektualna jest tym samym, co Maritainowska intuicja bytu, choć obaj rozumieją ją w nieco inny sposób? Czy Plotyńskie doświadczenie Jednego jest tym samym, co poznanie substancjalnego *esse* duszy w koncepcji Maritaina (który zresztą, najwyraźniej, nie miał sam tego doświadczenia, lecz poddał jedynie analizie opisy doświadczeń hinduskich mistyków)? Można jednak sobie wyobrazić, że Plotyn i Maritain mogliby – przy zachowaniu różnic – wspólnym językiem prowadzić dialog na temat tych doświadczeń kontemplacji i ich statusu filozoficznego, podczas gdy istnienie takiego wspólnego języka w przypadku dialogu Zachodu z Dalekim Wschodem wydaje się dość wątpliwe, pomimo że dialog tak intensywnie toczy się od kilkudziesięciu lat. Można to odczytywać jako przejaw daleko idącej ciągłości i jedności zachodniej tradycji filozoficznej, czerpiącej z geniuszu Platona i Arystotelesa.

CONTEMPLATION AND PHILOSOPHY IN PLOTINUS
AND JACQUES MARITAIN

Summary

The paper compares the way in which Plotinus and Jacques Maritain understand the relationship between philosophy and contemplation. Both distinguish between discursive, conceptual reasoning and intuitive contemplation, and do not discount the importance of the first. However, they see in intuitive contemplation a very significant dimension of philosophy. Both distinguish two types of contemplation in terms of their relationship to essence and existence. While Plotinus did not possess a full conceptual understanding of essence and existence, some scholars suggest that he was somehow aware of the difference. The first type of contemplation is an intuitive knowledge of essence; the second is an intuitive state of „unknowing” which somehow grasps existence as such. The authors see the importance of this second type of contemplation differently: for Maritain it is a significant, but unnatural, experience of God via the esse of the soul, while for Plotinus it is the supreme human experience and the goal of philosophy.

Mateusz Stróżyński