

Maréchalovo tumačenje epistemologije Tome Akvinskoga

Jure Krišto*

Sažetak

U radu je sažeto izložena Maréchalova interpretacija epistemologije Tome Akvinskoga i njezine implikacije za filozofiju i teologiju. Potaknut Kantovom kritikom, Maréchal je pokazao kako je ljudska spoznaja moguća zbog spontane orijentacije ljudske duše na Bitak, na Apsolutno kao Dobro. Taj Maréchalov uvid uokviren je njegovim traženjem osobnoga znanstvenoga i duhovnoga puta u susretu s idejama “kršćanske filozofije”, modernizma, raznih interpretacija teologije Tome Akvinskoga i psihologije mističnoga iskustva.

Ključne riječi: *Toma Akvinski; Maréchal; epistemologija; mentalna riječ; intellectus agens*

Uvod

U srednjem vijeku, kada je kršćanska vjera — kroz organiziranu strukturu, Crkvu — uspjela stvoriti kršćansku kulturu na cjelokupnom europskom prostoru, velik doprinos sustavizaciji teološkoga razumijevanja čovjeka dao je Toma Akvinski (oko 1225.–1274.), usvajajući metafiziku do tada ne tako priznata grčkoga filozofa Aristotela. Nakon odlaska Tome Akvinskoga i drugih velikih srednjovjekovnih teologa, njihovo učenje pokušavale su, u svrhu poučavanja studenata teologije, usustaviti razne teološke škole, što je imalo za posljedicu rasplinjavanje i gubljenje Akvinčevih uvida.

Istinski zamah pokretu “povratka Tomi Akvinskomu” dao je papa Lav XIII. (1810.–1903.) svojom enciklikom *Aeterni Patris* (1879.), tako da je potkraj 19. stoljeća na velikim zapadnoeuropskim teološkim školama nastao pokret traženja izvornoga Akvinčeva učenja i novo tumačenje njegove teologije (i “filozofije”) u svjetlu novih filozofija. Očekivano, među prvima su bili dominikanci ti koji su Tomu Akvinskoga legitimno smatrali “svojim”, a među poznatijima bio je Réginald Marie Garrigou-Lagrange (1877.–1964.). Među važne francuske tomiste

* Prof. dr. sc. Jure Krišto, zaslužni znanstvenik u miru, Hrvatski institut za povijest. Adresa: Opatička 10, 10000 Zagreb, Hrvatska. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9723-3454>.
E-adresa: jukristo@gmail.com

ubrajaju se također laici poput obraćenika Jacquesa Maritaina (1882.–1973.), Étiennea Gilsona (1884.–1978.) i Mauricea Blondela (Macan, 1995). Među isusovcima, koji su također bili “tomisti”, uspješan povratnik Akvinčevoj misli bio je Belgijac Joseph Maréchal (1878.–1944.), malo kasnije kanadski isusovac Bernard Lonergan (1904.–1984.) i njegov istodobnik njemački isusovac Karl Rahner (1904.–1984.).¹

U ovom radu prikazujem Maréchalovu reinterpretaciju Akvinčeve epistemologije,² što je utjecalo i na druga dva isusovca u 20. stoljeću. Uvodno skiciram Maréchalovo intelektualno i duhovno traganje za najprimjerenijim medijem za razumijevanje svijeta i filozofskih aporija, što je pronašao u Akvinčevu razumijevanju ljudske duše kakvo je izložio u svojoj epistemologiji. Mjestimično sam se poslužio Lonerganovim uvidima, koji su vrlo slični Maréchalovima, kako bi Maréchalova misao bila jasnija. Doprinosi Rahnera problematici kojom se bavio Maréchal zacijelo bi bili korisni, ali to prelazi opseg ovoga rada.³

1. Univerzalne posljedice osobnih preokupacija

Svaki život ima svoju priču, a samo poneka utječe na priče drugih ljudi. Životna priča Josepha Maréchala ilustrira kako frustracije i zdvojnosti, s jedne strane, te posebni napori i trenutci bljeska i iznimno snažnih uvida, s druge strane, obilježe generacije nakon što njegova priča dospije svojem kraju.

Joseph Maréchal rođen je 1. srpnja 1878. u Charleroi, belgijskom gradiću oko 60 km južno od Bruxellesa. Prije ulaska u novicijat Družbe Isusove 1895. o njemu ima malo podataka, osim da je bio slabe fizičke građe i lošega zdravlja te da je trpio zbog jake glavobolje. Cijeloga života ostao je povučen i suzdržan, unatoč nastojanju da to promijeni (Hayen, 1950, 4–5). Maréchal je 1899. počeo trogodišnji studij filozofije u Louvainu. Poglavari su tražili da produži još godinu dana, ali je on molio dopuštenje da se posveti prirodnim znanostima. Kako je bio oduševljen

- 1 Valja napomenuti da su katolički intelektualci, posebno francuski, rado javno međusobno polemizirali o idejama i filozofskim interpretacijama iz područja “kršćanske filozofije” (Chamberlain, 2017; Sadler). Tako se i Maritain upustio u dugotrajnu javnu raspravu s Maréchalom o ljudskoj spoznaji i drugim povezanim temama. Ovdje, naravno, ne možemo presuđivati o pobjednicima i gubitnicima, a ni detaljnije ulaziti u bit prijepora. Zainteresirane upozoravam da je o tom obranjena i doktorska disertacija (McCamy, 1996). Victor Preller (1967, 26–27) uočio je dva bitna nesporazuma kod sudionika u tim polemikama, a oba izviru iz pogrešne pretpostavke da je Toma bio (i) filozof. Stariji tomisti, poput Garrigou–Lagrangea i Maritaina, vjerovali su da se iz Tominih djela može izdvojiti konzistentna filozofija, koja se »može smatrati čisto racionalna i jedinstveno ‘tomistička’«. Drugi tomisti, poput Gilsona, bili su uvjereni da se od teologije i filozofije može stvoriti “kršćanska filozofija”, ne shvaćajući da filozofski argument gubi svoju “filozofičnost” kad ga teologija rabi u sebi svojstvenoj raspravi.
- 2 Od autora i djela koji su se bavili Maréchalovim doprinosom reformulaciji Tome Akvinskoga spominjem neke starijega datuma: Borboux, 1929; Bradley, 1975; Burns, 1968a; 1968b; Defever, 1953; Dirven, 1965; Donceel, 1970; Javier, 1965; Muck, 1968; Pfaffelhuber, 1970; Krišto, 1980; 1982.
- 3 Upozoravam na vrlo koristan članak Dalibora Renića (2018) i na također vrlo koristan sažet prikaz temeljnih ideja Maréchala, Lonergana i Rahnera u Louisa Roya (2001).

psihologijom, smatrao je da bi ga studij biologije — vjerovao je da na njoj počiva psihologija — najbolje pripremio za dobra “polemičara i apologeta”.

Maréchal je tada bio tipičan mladi čovjek svojega vremena. Bio je potpuno okrenut “svijetu”, onomu duhovnomu prostoru u kojem je cijenjena jedino “čista” znanost, bez primjesa znanstveno neprovjerljivih pretpostavki i objašnjenja. Upravo je tako svojim poglavarima objasnio želju da se posveti prirodnim znanostima, koje će uspostaviti protutežu »metafizičkoj auto–sugestiji« (Hayen, 1950, 4–5). Nije se Maréchal tada puno razlikovao od mnogih autoriteta i u katoličkoj domeni. Potrebno je, naime, podsjetiti da je ideja odnosa modernosti i kršćanskih temeljnih identitetskih tekstova bila u fokusu kršćanskih teologa, bibličara i filozofa na kraju 19. i početkom 20. stoljeća u raspravama i napose osudama crkvenoga učiteljstva koje su poznate pod nazivom *modernizam* (Karlić, 1997, 431–447; Macan, 1995; Milikić, 2019). To se odvijalo tako što su najprije protestanti prigrlili rezultate kritičkih povijesnih istraživanja na tumačenje Biblije. Jedan od najprominentnijih među njima bio je Adolf von Harnack (1851.–1930.), pruski luteran rođen u Estoniji, čiji je otac bio profesor homiletike i crkvene povijesti na Luteranskom sveučilištu u Estoniji. Iako nije bezuvjetno bio prihvaćen od svih protestantskih bibličara i teologa, ostao je promicatelj uvjerenja da Evanđelje mora biti oslobođeno mnogobrojnih nepotrebnih privjesaka ako želi sačuvati snagu u modernom svijetu. Harnack je također bio čvrsto uvjeren da je povijest posljednji stupanj znanstvene spoznaje i preduvjet za tumačenje Biblije. U tom ga je uvjerenju uzdrmao njegov bivši student Karl Barth (1886.–1968.) kad ga je u jednom pismu podsjetio da je glavna zadaća teologije razumijevanje i prenošenje Kristove Riječi.

I među katolicima ubrzo su se pojavili bibličari i teolozi koji su strahovali da katolička teologija, za razliku od protestantske, ne slijedi modernost i više su bili impresionirani Harnackom nego Barthom. Jasno je to izišlo na vidjelo u raspravama o izabranim temama oko glavnoga problema odnosa povijesti i dogme, što je postalo poznato kao modernizam. Modernizam je naziv za mišljenja koja su se propagirala u katoličkim krugovima u Francuskoj te u manjoj mjeri u Velikoj Britaniji i Italiji od prijeloma stoljeća do 1907., tj. do vremena kad ih je crkveno učiteljstvo enciklikom *Pascendi dominici gregis* proglasilo neprihvatljivim i pogrešnim. Autori takvih ideja preuzimali su ih iz pluralnoga društva i zanosili se za njima kao modernima, a autori enciklike ocijenili su takvo mišljenje protivnim tradicionalnomu katoličkomu nauku (Haight, 1974). Sudionici u modernističkim raspravama bili su prominentni katolički filozofi, bibličari, teolozi, svećenici, laici i poneki biskup — katolici koji su to bili od djetinjstva ili su bili obraćenici na katolicizam. Među glasnijima bio je bivši seoski župnik i predavač hebrejskoga na L’Institut catholique Alfred Loisy (1857.–1940.). Impresioniran postignućima povijesne kritike Biblije, postajao je sve sigurniji da dotadašnja katolička gledanja na objavu, vjeru, službu Crkve u čuvanju vjere i u tumačenju objavljene istine te o dogmama koje su utemeljene na Pismima moraju biti revidirana. Svoju je prvu knjigu *L’Évangile et l’Église* (“Evanđelje i Crkva”) objavio pred kraj 1902.,

upravo u vrijeme kad je Maréchal obrazložio svojim poglavarima da ga znanstveno ne zanima ništa što ima “metafizičke” natruhe.

Papa Pio X. enciklikom *Lamentabili sane exitu* (1907.) osudio je 50 Loisyjevih (od ukupno 65) modernističkih izjava, a u *Pascendi dominici gregis* njihovi autori proglašeni su zabludjelim reformatörima i poticateljima na raskol. Nakon što je Loisy 1908. objavio drugi svezak *Les Évangiles Synoptiques* (“Sinoptička Evanđelja”) bio je ekskomuniciran.

Kad je 1905. stekao doktorat iz biologije, dvadesetsedmogodišnji Maréchal bio je nesumnjivo odlučan pristaša načela na kojima počivaju prirodne znanosti i utoliko podržavatelj načela da se Crkva i njezino učiteljstvo mora prilagoditi svijetu koji oblikuju te prirodne znanosti, a ne “metafizičkim” nazorima. No, u tom su se razdoblju poklopile dvije činjenice koje su mogle bitno utjecati na Maréchalovo neograničeno i nepokolebljivo pouzdanje u načela prirodnih znanosti. Njegov profesionalni kolega biolog Hans Driesch vodio je 1902. polemiku s darvinovskim mehanicističkim objašnjenjem života i nudio dinamičko gledanje (Milet, 1940, 229–230). Maréchal je pratio debatu i takvo dinamičko poimanje života koje je dolazilo od kolege biologa unijelo je određen stupanj nesigurnosti u njegovo čvrsto pouzdanje u empirijske znanosti. S time vjerojatno nije povezana činjenica da je te iste godine 1902. Maréchal počeo čitati Plotinove *Eneade* (Milet, 1940, 237, bilj. 32), ali i to je nedvojbeno otvaralo prozor za posve drukčiji odnos prema životu. U Maréchalovu svijest o nalaženju u svijetu uselila se Drieschova ideja sveprisutnoga dinamizma, ne samo u organskom svijetu, nego i u neorganskom.⁴

Bila je to zasigurno dobra priprava za početak Maréchalova studija teologije 1905. godine. Tijekom svojih teoloških studija Maréchal je čitao Fichtea i Hegela, a ponovno se vratio i na Kanta (Dirven, 1965, 24–25, bilj. 1). Povoljna je okolnost bila i to da se 1904. Scheuer priključio profesorskomu timu na isusovačkom studiju u Louvainu, koji je dosta utjecao na razvoj Maréchalovih razmišljanja. U svakom slučaju, Maréchal se po treći put upustio u čitanje Kanta. Plod je toga bilo predavanje 1906. profesorskomu kolegiju na isusovačkom studiju o odnosu razuma i vjere (Dirven, 1965, 47–53). Pokušao je u Kantu naći racionalan model koji bi bio primjenjiv na pitanje milosti i vjere ili, kako je to formulirao njegov biograf, kod Kanta je tražio model za odgovor na pitanja mogućnosti spoznaje Boga (Dirven, 1965, 48).

Nije toliko važno je li i tada Maréchal razumio Kanta, nego je važnije to što je uz pomoć Kanta Maréchal zapravo ostvario potpun zaokret u svojem shvaćanju sebe, svojega dominantnoga odnosa prema “svijetu” u tadašnjem društvu, pa i u katoličkim krugovima. Maréchal više nije mislio da su spoznaje koje mogu biti potkrijepljene prirodnim znanostima jedino vrijedne pozornosti, nego je shvatio da se tajne života i smrti mogu dohvatiti samo sredstvima kojima se prirodne znanosti ne mogu ni približiti: »Važno je napomenuti da legitimno područje razuma

4 Ideju dinamizma zastupao je i Blondel, ali Maréchal je sam naznačio da je ideja dinamizma u Tominoj teoriji spoznaje postala opće mjesto poslije knjige Pierrea Rousselota (1908).

uvelike nadilazi područje ‘racionalne znanosti’« (Dirven, 1965, 49). Shvatio je i to da “svijet” ne može ponuditi istinu koja zadovoljava čovjeka, nego da se ona zbiva u posve drugom krugu preokupacija.

Maréchal nije promijenio mišljenje da skolasticizam kakav se tada poučavao ne može odgovoriti na neke probleme koje je sam uočavao, a još manje adekvatno odgovoriti na pitanja koja je postavljala moderna filozofija. Bio je uvjeren da je potreban nov teoretski pogled na ljudski razum, koji uvažava spoznaju da je ljudski um, ljudski duh, usmjeren na Apsolutno. Takav teoretski pogled našao je u produbljenju proučavanju djela Tome Akvinskoga.

Maréchal je svoj prijedlog osuvremenjenja spoznajne teorije Tome Akvinskoga i njezinih posljedica za šire područje filozofije i teologije ponudio u nepretencioznom, iako dosta opširnom članku (objavljenom u dva dijela 1908. i 1909.), *A propos du présence chez les profanes et chez les mystiques* (“O osjećaju prisutnosti kod laika i mistika”) (Maréchal, 1908–1909), o kojem je u sljedećem poglavlju više riječi. U tom je članku Maréchal pokušao predstaviti kako svoje razumijevanje interakcije različitih epistemoloških čimbenika u činu spoznaje, tako i svoje razumijevanje mističnoga iskustva kao vrhunca ljudske spoznaje za čovjekova života.

Taj je članak bitan za svaku analizu razvoja Maréchalove misli.⁵ Važan je i zato što mu je bio poticaj za izradu pregleda razvoja analize ljudske spoznaje kroz povijest. Četiri knjižice toga pregleda Maréchal je predstavio 1917. godine pod zajedničkim naslovom *Le point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* (“Polazna točka metafizike: Predavanja o povijesnom i teorijskom razvoju problema spoznaje”). S petom knjižicom, koju je naslovio *Le Thomisme devant la Philosophie critique* (“Tomizam pred kritičkom filozofijom”) zapeo je u ladicama cenzora te ju je objavio tek 1926. godine. Nakon toga povijesnoga razvoja teorije ljudske spoznaje, Maréchal je zaključio da je svojevrsna sinteza i ravnoteža toga pitanja ostvarena u Akvinčevoj analizi te je ona kriterij za ocjenjivanje što je najbolje i najautentičnije u modernoj filozofskoj misli, a što treba definitivno odbaciti. Maréchal je svoju ulogu vidio u upozoravanju na odmake u toj Akvinčevoj ravnoteži.

2. Što za čovjeka znači “znati”?

Maréchal nije dvojio da je Kantova kritika bila na mjestu te je i sam prihvatio srž transcendentalnoga pristupa, tj. pronalazjenja uvjeta pod kojima je spoznaja uopće moguća (Roy, 2001). Ali u tom traganju Maréchal više nije slijedio Kanta, nego se okrenuo novomu čitanju Tome Akvinskoga. Nije mogao slijediti Kanta, jer je bio uvjeren da je ograničio ljudski duh na funkciju sintetiziranja osjetilnih

5 Redovito se ne pozivam na periodične publikacije u kojima su Maréchalovi članci prvi put objavljeni. Umjesto toga, referiram se na njih kako su objavljeni u zbirci članaka (Maréchal, 1926; 1937).

podataka, umjesto uvidanja da je orijentiran na Apsolutno (Roy, 2001, 274). Štoviše, Kant nije slijedio implikacije svojega izvornoga prekretničkoga uvida, nego je ostao posve statičan. Fichte je unio dinamičko poimanje tako što je tvrdio da misleni objekt postupno postaje to što jest i Maréchal vjeruje da to zapravo predstavlja povratak na klasično poimanje, u kojem su finalitet i apsolutnost uvjeti mogućnosti spoznajnoga objekta. Fichte je pretjerao implikacijom da je objektivna spoznaja »postajanje apsolutnoga«. Maréchal predlaže da se to ispravi tako što se u mislenu objektu ne zamišlja »imanentan apsolut«, nego »ontološki odnos« prema transcendentnomu apsolutu. Drugim riječima, »misaoni objekt ne bi trebalo zamišljati statičkom, vanjskom 'formom', nego aktualizacijom inherentna dinamizma, kao kretanje« (Maréchal, 1917, 294).

Podsjetnik je to na Maréchalovo usvajanje ideje dinamizma njegova kolega biologa Dierscha. Dinamizam ljudskoga duha — najvidljiviji u operacijama uma i volje — Maréchal prepoznaje u spontanoj organizaciji mentalnih postupaka i izazova kako bi došao do istine. Sve je u tim operacijama usmjereno prema bitku i sve je otvoreno prema beskonačnosti. Ljudski duh dostiže sigurnost u izričaju prosudbe, tvrdnje i ispunjenje unutarnje težnje prema dobru, ali u isto vrijeme prepoznaje da to nije ni konačna istina ni konačno dobro te se okreće prema novoj spoznaji kao novomu dobru i taj postupak najbolji je znak usmjerenosti ljudskoga duha prema Bitku samomu, savršenoj Istini i savršenu Dobru onkraj parcijalnih zadovoljstava. Tu nam postaje razumljivija Maréchalova postavka da svaki put kad ljudski um povezuje nešto s bitkom, intuitivno smo svjesni da je to ograničena "forma" nasuprot neograničenu horizontu punine bitka.

Dakle, "ispravci" kojima je Maréchal htio ne samo odgovoriti Kantu, nego i otići korak dalje od njega bili bi sljedeći: 1. pokazati kako je intelektualna objektivizacija jedino moguća ako se "objekt" odnosi na apsolutno jedinstvo, ili Boga, i na apsolutni finalitet, ili Boga kao zadnji cilj; 2. uvidjeti ili prepoznati da je "apsolutni cilj", koji Kant ubraja u postulate praktičnoga uma, prisutan »u svakom sintetiziranju kojim utvrđujemo 'objekte' spoznaje« (Maréchal, 1950, 282–283). Za razliku od Kanta, Maréchal tvrdi da to referiranje na cilj u svakoj spoznaji poprima moralni karakter kad postane dio reflektivne svijesti. Time je, bio je uvjeren, uspio ponovo ujediniti praktični i spekulativni um koje je Kant suprotstavio jedan drugomu.

S druge strane, Maréchal je bio svjestan da se takvo razumijevanje ne može postignuti upornim ponavljanjem tomističkih formulacija, nego pre-mišljanjem Tomine misli u svjetlu moderne kritike (Maréchal, 1969, 15–17).

Kako je Maréchal tumačio Akvinčevo shvaćanje postupka spoznaje?

Ponajprije, Maréchal je bio uvjeren da vjerno tumači Akvinca kad tvrdi da treba zanijekati pripisivanje apriornosti ljudskomu intelektu koja bi bila neovisna o osjetilnom iskustvu. Ljudskim psihičkim životom ne upravljaju neke urodene ideje. Maréchal je čvrsto stajao uz Tomino načelo, preuzeto od Aristotela: »U intelektu nema ničega što nije prije u osjetilima« (Toma Akvinski, 1970, *De veri-*

tate, q. 2, a. 3, arg. 19).⁶ Time se Akvinca nikako ne može svrstati među empiriste, ali ga se može ubrojiti u dosljedne realiste i teologe koji vode računa o statusu ljudskoga duha i njegova odnosa s Bogom. U skladu s Akvinčevim načelom, Maréchal smatra da čovjek ne može spoznati a da ne primi osjetilni podražaj o stvarima izvan sebe, ali u umu ne postoje čiste ideje na temelju kojih bi spoznaja bila omogućena. Drugo, iako nema spoznaje bez osjetilnih inputa, čin spoznaje djelo je intelekta. Stoga u ljudskoj spoznajnoj moći moramo pretpostaviti drukčiju vrstu apriornosti da bismo objasnili uviđanje inteligibilnosti u osjetilnom sadržaju. Fizički podražaj osjetila bitan je, ali sadržaj toga podražaja nije predmet intelektualne spoznaje, nego proizvod koji intelekt gradi od te osjetilne informacije. To je nematerijalna slika, “mentalna slika”, *phantasmata* ili intencionalna slika osjetilne forme objekta (Preller, 1967, 39–40).

Drugo je aristotelovsko–skolastičko načelo koje je Maréchal prihvatio to da ljudski um preko osjetila nepogrješivo zna da stvari jesu i što su: »Vlastiti objekt uma je štostvo (*quidditas*) stvari. Zato, načelno govoreći, intelekt ne griješi s obzirom na štostvo.«⁷ Um ne treba prethodno imati dokaz da bi znao da je ono što je preko osjetila u njegovu obzoru doista stvarno, postojeće, biće. Ne samo da mu ne treba dokaz, ne treba mu ni vjerovati ni pretpostaviti da je to tako. Naše je iskustvo pouzdano (Cruz, 1996). Ljudsko biće zna nedvojbeno, apsolutno da je svijet stvaran (Maréchal, 1926a, 85).

U svojem članku Maréchal (1908–1909) je objašnjavao da je znanje o stvarnosti stvari i popratni osjećaj njihove prisutnosti intuicija. Taj je pojam, koji je definirao kao »izravna asimilacija spoznajne moći sa svojim objektom« i označio kao »jedini slučaj [intuicije] koju posjedujemo u našem redovitom iskustvu« (Maréchal, 1926a, 99–100), koristio u objašnjenju mističnoga iskustva. Čini se da je tu tvrdnju ipak uzimao s oprezom, jer je središnja postavka Maréchalove epistemologije da ljudski intelektualni odnos sa stvarnošću nije strogo intuitivan, nego radije konstruktivan, sintetički. Naime, um na temelju osjetilnoga iskustva utvrđuje apsolutno da svijet jest, utvrđuje bitak (“to jest”).⁸ Presudno je to da se u spoznaji pokazuje sposobnost uma, njegova “opremljenost” da svijet izvan sebe proglašava “bivstvujućim”, participirajućim na bitku. Drugim riječima, ljudski je um (možda bi bolje bilo reći duh) prirodno konstituiran tako da utvrđuje stvarnost, da spoznaje postojanje svijeta izvan sebe samoga. Postoji, dakle, dimenzi-

6 Akvinac ne navodi načelo u tom obliku, ali je jasno iz rasprave da zastupa mišljenje temeljeno na njemu (STh I, q. 84, a. 7).

7 »Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde super quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur« (STh I, q. 85, a. 6c).

8 Lonergan je još osebnijim jezikom opisao pojam bitka (*ens*), koji ljudski duh dohvaća i zna: »Pojam bitka (*ens*) prirodan je intelektu, jer je inteligibilnost prirodna intelektu, jer je to njegov čin. I konceptualizacija je prirodna intelektu, jer je to njegova aktivnost. Ali pojam je bitka [...] konceptualizacija inteligibilnosti kao takve te je i to prirodno intelektu [...] pojam bitka može samo biti analogan. Bitak je uvijek poiman na isti način — kao izraz inteligibilnosti ili inteligencije u aktu. Ali sadržaj jednog čina inteligibilnosti ili inteligencije razlikuje se od sadržaja drugoga. Identičnost postupka zahtijeva sličnost proporcije, a različitost sadržaja određuje razliku proporcije« (Lonergan, 1946–1947, 8(1), 42–43).

ja čovjekove spoznaje koja je u osnovi *a priori* (Maréchal, 1927, 22; 1929, 170). Ljudski je intelekt u dinamičnu odnosu prema spoznaji, njegova je narav takva da ostvaruje apsolutno siguran kontakt sa svijetom (*adaequatio rei et intellectus*). Maréchal sugerira da se priroda apriornosti intelekta otkriva kroz analizu donošenja prosudbe, afirmacije, tj. kroz analizu sintetizirajuće i objektivizirajuće funkcije intelekta (Maréchal, 1969, 115–117).

2.1. Sintetiziranje osjetilnih sadržaja — ostvarenje inteligibilnosti

U duhu aristotelovsko–skolastičke tradicije, Maréchal je izložio i “mehanizam” spoznaje. Jasno je da u umu ne može biti replika stvari koja se spoznaje, nego ona umu postaje prisutna kako to priliči umu, tj. kao *phantasma*, slika od koje um stvara inteligibilnu formu.

No, Maréchal, na Tominu tragu, tvrdi da um mora zapravo napraviti dva međusobno ovisna koraka da bi spoznaja bila potpuna. To su postupak sinteze i postupak prosudbe, tvrdnje, afirmacije.⁹

Prvotni je ontološki uvjet za spoznaju to da objekt izravne percepcije postane subjektu imanentan. Znati, spoznati nešto znači da to nekako bude “u umu”, misliti ga. To znači, zaključuje Maréchal, da se kritička disciplina ne bi trebala baviti objektom izravne percepcije, nego objektivnim sadržajem inteligibilnosti, tj. objektom kakav je u spoznajnom subjektu (Maréchal, 1926, 17 i 110–130; Donceel, 1974, 103–115). Taj objekt uma izražen je u unutarnjoj, mentalnoj riječi (*verbum mentis*), pojam (Maréchal, 1969, 20).¹⁰ Budući da je to prva umna operacija, skolastici su ju pripisali pasivnomu intelektu i smatrali su ju iznimno važnom. No, kako se Maréchal manje zanimao za mehanizam spoznaje od ukazivanja na bitna svojstva ljudskoga duha, više ga je zanimalo definiranje uvjeta pod kojima ljudski um utvrđuje sigurnu povezanost umnoga pojma s konkretnim objektom. Jer spoznaja je dovršena tek kad um poveže pojam sa stvarnošću izvan uma, s objektom. Maréchal je tu operaciju pripisao *intellectusu agensu* i utoliko mu je ta strana ljudskoga duha bila zanimljivija (Maréchal, 1969, 187–215). Tu se, naime, ljudski um pokazuje da je usmjeren na bitak kao takav, na sveukupnost spoznatljivosti i da je to temeljno svojstvo ljudske spoznaje.¹¹ Maréchal je napose

9 Maréchal se kolebao oko nazivlja za ta dva vida ljudske spoznaje. Godine 1914. upotrebljavao je nazive “jedinstvo” i “sinteza” te “finalnost” i “tvrđnja” (*affirmation*) (Maréchal, 1914, 274 i 278). Godine 1917. rabio je nazive “sinteza” i “tvrđnja” (*affirmation*) (Maréchal, 1917). Godine 1926. opredijelio se za “konkretizirajuća sinteza” (*synthèse concrétive*) i “objektivna sinteza” (*synthèse objective*) (Maréchal, 1926a, 281–290 i 524–526). Usp. Maréchal, 1950, 289, urednička bilješka.

10 O višestruku značenju Akvinčeva izraza “unutarnja riječ” opširno je pisao Lonergan (1946–1947), koji je objasnio da sv. Toma ima u vidu *prima mentis operatio* (“prva operacija uma”), a ona se svodi na *intelligere in sensibili* (“razumijevanje osjetilnoga sadržaja”), što Lonergan prevodi kao *insight into phantasm* (“uvid u phantasmata”) (Sala, 1995), ali i kao *conceptus* (“pojam”). Velika je vrijednost Lonerganova izlaganja u iscrpnoj ilustraciji kako je Toma Akvinski u različitim djelima različito definirao što se misli pod izrazom “mentalna riječ”.

11 »Est eius (intellectus) unum naturale objectum cuius per se et naturaliter cognitionem habet... non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi« (Toma Akvinski, 1918; SCG lib. 2, cap. 83).

htio istaknuti da ljudski um ne stječe tu sposobnost kroz iskustvo, nego je njegova unutarnja struktura, njegovo apriorno nagnuće dohvaćati bitak, sveukupnost spoznajnoga (Maréchal, 1969, 223). Tom “prirodnom” usmjerenosti spoznaje na bitak određuje se opseg naše misli, a da se pritom ne izražava u objektivnom, posebnom pojmu. Njime se naznačava uvjet mogućnosti ljudskoga mišljenja i stoga je nužan, ali neprovjerljiv, objektivan, ali neizreciv. Objedinjujući pojam “bitka” transcendentala je dimenzija ljudskoga intelekta. To je posljedica njegove duhovne naravi (Maréchal, 1931, 193–216 i 289–316; 1950, 234–235).

Maréchal je istaknuo nekoliko osobina *intellectusa agensa*. Prvo, on je uvijek *in actu*, tj. njegova je aktivnost potpuno *a priori*, spontana i striktno njegova, što znači da za svoju aktivnost ne treba vanjski poticaj. Drugo, ta trajna aktivnost ne može biti predmet razumske spoznaje, nego se primjenjuje prirodno (Maréchal, 1969, 191–192 i 485–491). Treće, *intellectusa agensa* ne može se zamišljati trajnim vlasnikom “prvih načela”. Njih ljudski duh proizvodi (Maréchal, 1969, 192–193).¹² Maréchal je tako mogao, kao i Kant, zaključiti da *a priori* spontana narav *intellectus agens* znači da je pojam nekoga objekta *a posteriori* što se tiče raznolika sadržaja, a *a priori* što se tiče njegove sintetičke forme (Maréchal, 1969, 194 i 324).¹³

2.2. Umna sigurnost (prosudba, tvrdnja)

Osim nužnosti da um u spoznaji nekako “ima” objekt u sebi, potrebno je objasniti kako je um siguran da se ono što je u umu odnosi na konkretan objekt izvan uma. Maréchal je posvetio pozornost postupku afirmacije, prosudbe, tvrdnje.

Maréchalov je cilj pokazati kako je naše utvrđivanje stvarnosti objekta omogućeno dinamičnom, spontanom orijentacijom našega intelekta prema zadnjemu cilju. Jer u afirmaciji, prosudbi i tvrdnji stvarnost je »shvaćena kao vrijednost, kao nešto prema čemu se djeluje, kao poželjnom i privlačnom« (Maréchal, 1969, 305–306, 311 i 444). Međutim, utvrđena stvarnost “uzima” se samo kao relativna vrijednost jer nije u potpunosti zadovoljavajuća. Svako posebno utvrđivanje stvarnosti samo je stupanj ostvarenja, nedovoljno ispunjenje težnje i unutarnjega dinamizma prema sveobuhvatnijemu cilju, ili Cilju (Maréchal, 1969, 312–313). Žarište svih Maréchalovih tumačenja bio je argument da su ta posebna utvrđivanja pojedinih stvari moguća zbog temeljnije orijentacije ljudske spoznaje prema zadnjemu, konačnomu cilju. Upravo ta temeljna orijentacija, usmjerba ljudskoga bića prema konačnomu omogućuje objektivizaciju u afirmaciji, prosudbi i tvrdnji. Stvar spoznajnomu subjektu postaje objekt samo zbog te dinamične orijenta-

12 Preller (1967, 43) iznosi jak argument: »Ne može se imati pojam bez pojmovna sustava. ‘Aktivni intelekt’ Akvinčevo je teoretsko [...] mjesto ‘prvih načela’ — logičkih aksioma i pravila zaključivanja — iz kojih bi inteligibilan pojmovni sustav mogao biti izveden. ‘Aktivni intelekt’ mogao bi biti opisan kao naravna osposobljenost za uporabu ‘prvih načela’ u postupku razumijevanja (*rendering intelligible*) sadržaja ljudskoga iskustva.«

13 Lonergan (1988) je bio na istom tragu i izrazio istu ideju drugim riječima: ono što su skolastici nazivali *intellectus agens* označava urođenu želju za znanjem i dobrom, što je pak isto što je Toma Akvinski nazvao naravnom željom za gledanjem Boga. To su zapravo temeljne osobine ljudske naravi.

cije kognitivne sposobnosti prema konačnomu cilju. Očito je da je, u toj perspektivi, krajnji cilj posredno postignut u afirmaciji pojedinačnoga objekta, u tvrdnji da je to to! (Maréchal, 1969, 314 i 445–449). Afirmacija je »transcendentalna anticipacija« konačnoga cilja. To je “posljedica” težnje ljudskoga duha da se sjedini s Apsolutom, tj. da dosegne potpunu, savršenu intuiciju (Maréchal, 1926, 122).¹⁴

Maréchal vidi ljudsku spoznaju kao susret apriornosti i empirijske stvarnosti: »za nas više nije pitanje postoji li ili ne intelektualna apriornost, nego što je ona točno i kako zahtijeva su–prisutnost vanjskih objekata« (Maréchal, 1969, 115–116). Apriornost intelekta otkriva se kroz analizu suda, prosudbe, sigurna izričaja, tvrdnje. U tvrdnji se uspostavlja puno jedinstvo subjekta i objekta (Maréchal, 1969, 115–117; Donceel, 1974, 115–116). No, za ispunjenje toga jedinstva, nužno je pretpostaviti odnos s apsolutnim, s finalnošću. Drugim riječima, i bliže Lonerganovu izričaju, ljudski duh nije samo inteligencija u potrazi za inteligibilnošću, nije samo razumnost u potrazi za istinom, nego i moralnost u potrazi za dobrom. Ljudski duh postavlja zadnje važno pitanje: što moram činiti? (Sala, 1995, 5).

I Maréchal i Lonergan, očito, na istom su tragu te im je zajednički stav da ljudskom duhu odnos s Apsolutnim (Bitkom) nije odvojen od radanja misli i tek naknadno dodan oformljenoj misli. Naprotiv, taj odnos s Apsolutnim treba razumjeti kao »primordijalan, unutarjni, konstitutivan uvjet svakoga objekta spoznaje«. Jer »objekt nužno podrazumijeva apsolutnu potvrdu bitka« (Maréchal, 1917, 290–291).

3. *Kako Bog zna?*

Kako se Božje znanje razlikuje od ljudske spoznaje?¹⁵ Ključno je da Bog stvara time što zna, a čovjek spoznaje, dolazi do znanja, posredstvom prirodnih stvari. Akvinac se poigrao tom razlikom kazavši da se prirodne stvari nalaze na pola puta između Božjega znanja i ljudske spoznaje: Bog je svojim znanjem stvorio prirodni svijet, a ljudi preko toga svijeta dolaze do spoznaje (STh I, q. 14, a. 8).¹⁶ Stoga i prirodne stvari koje je stvorio Bog poznaje drukčije od načina kako ih čovjek spoznaje: Bog ne posjeduje u sebi forme tih stvari, nego ih zna kao od sebe stvorene (STh I, q. 45, a. 4).

Postoje li ipak sličnosti čovjeka s Bogom ili, kako je Akvinac postavio pitanje, postoji li u čovjeku slika Božja: *Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine* (STh I, q. 93, a. 4)? Odgovor je potvrđan, a temelji se na činjenici da čovjek posje-

14 Lonergan je za zadnji čin spoznajnoga postupka rabio izraz *judgment* (“prosudba, sud”), a Maréchal je preferirao izraz “afirmacija”. Mislim da hrvatske riječi *prosudba* i *tvrdnja* obuhvaćaju oba predložena izraza.

15 Sv. Toma rabi isti izraz za Božje znanje i ljudsku spoznaju (*scientia*). Hrvatski jezik omogućuje označavanje razlike među njima.

16 »Res naturales sunt mediae inter scienciam Dei et scientiam nostram: nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum« (STh I, q. 14, a. 8 ad 3).

duje naravnu sposobnost spoznati i ljubiti Boga, sposobnost koja pripada naravi duhovna bića, a ona se sastoji u samoj naravi razuma, koja je zajednička svim ljudima (STh I, q. 93, Resp.). Dakle, čovjekovu sličnost s Bogom treba tražiti u razumijevanju ljudske spoznaje, a napose u stvaranju unutarnje, mentalne slike na temelju osjetilima primljenih “podataka” o stvarima. To urođeno svojstvo duha da “rada” inteligibilnost iz mnogovrsnosti osjetilnosti preduvjet je nastajanja razumijevanja. To svojstvo duha preobražuje jedno, konkretno, približno u univerzalno, apstraktno, idealno. Podatak pretvara u pojam (Sala, 2020, 5; usp. STh I, q. 93, Resp.).

Maréchal nije insistirao na govorenju o toj osobitosti duha kao stvaranju, ali Toma Akvinski jest. Formiranje mentalne slike izvanjskoga objekta trag je Božjega stvaralaštva. Bog stvara misleći, spoznajući, a čovjekov duh spoznaje stvarajući inteligibilnu sliku objekta i izgovarajući mentalnu riječ ili pojam na temelju osjetilnoga iskustva.

Sv. Toma, a na njegovu tragu i Lonergan, upuštao se i u hrabrije tumačenje, tražeći u spoznajnom postupku ljudskoga duha odraz unutarnjega Božjega života. Ljudski duh izriče “mentalnu riječ” koja označava sigurnost spoznaje i okreće duh prema spoznatomu dobru kao mogućnosti zadovoljenja svoje unutarnje težnje. Taj se spoznajni postupak može analogno tumačiti kao slika izlaska Riječi od Oca u Presvetom Trojstvu, a raspaljivanje čežnje prema ispravno izabranu dobru kao proizlaženje Duha od Oca i Sina, čime se ilustrira čovjekova sličnost s Trojstvenim Bogom: »Kako kaže sv. Augustin, riječ može biti u našoj duši ‘samo kad um stvarno spoznaje’. Stoga se slika Trojstva u duši uzima na prvom mjestu i zbog najvažnijega razloga samo na planu akata, kao što na temelju spoznaje koju posjedujemo oblikujemo, misleći, unutarnju riječ i iz nje izranja naša ljubav.«¹⁷ U kontekstu rasprave o Božjem Trojstvu, Toma Akvinski tu aktivnost ljudskoga duha smatra stvaralačkom i naziva ju inteligibilnim izlaženjem (*emanatio intelligibilis*). U svjetlu prethodne Maréchalove (i Lonerganove) analize postupka spoznaje ta se zgusnuta Akvinčeva misao može razviti u razumljiviji narativ: u spoznaji ljudski duh procesuirao osjetilne podatke u sadržaj prikladan svojoj (duhovnoj) naravi i na temelju tog prilagođena sadržaja “izgovara” “mentalnu riječ”, što duh ujedno evaluira kao dobro. U tom se postupku nazire unutarnji život Trojstvenoga Boga.

Ovdje je također prikladno podsjetiti na pitanje koje je Akvinac postavio, tj. o mogućnosti da čovjek vidi Boga. Akvincu nije bilo upitno da čovjek posjeduje naravnu želju da vidi Božju bit i ta želja ne ovisi o naravi volje (kako su tvrdili neki skolastici), nego o naravi razuma. Objekt je razuma pak *quod qui est*, tj. *essentia rei* te, budući da je želja stvarna, ona ne može biti drukčije ispunjena

17 »Verbum autem in anima nostra ‘sine actually cogitatione esse non potest’, ut Augustinus dicit 14 de Trin. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus« (STh I, q. 93, a. 7). O Lonerganovim pogledima na ta pitanja usp. Lonergan, 1946–1947, 33. Treba, međutim, istaknuti da je Lonergan objavio tekstove o Presvetom Trojstvu (Lonergan, 2007a; 2007b).

osim u gledanju Boga (*visio beatifica*) (STh I–II, q. 3, a. 8). Toma Akvinski nije se slagao s onima koji su zastupali mišljenje da će čovjekovoj duši u vječnom životu Bog podariti neku vrstu teofanije, a ne izravno gledanje Boga.

I na kraju, Maréchal upozorava da je ljudski intelekt razmjern stvarnoj intuiciji ako se ikad stvore uvjeti za njezino ostvarenje. Drugim riječima, ljudski je duh osposobljen za intuiciju najuzvišenija Bića ako se stvore uvjeti u kojima je to moguće. U sadašnjem stanju pak, kad se um oslanja na osjetilne podatke, takva intuicija nije moguća (Maréchal, 1927, 134). Maréchal tvrdi da se takvi uvjeti stvaraju u mističnom iskustvu, u ekstazi, kad Bog sam dokida uobičajene uvjete uma da se oslanja na osjetilne slike te predstavlja izravno ljudskom umu njegov odgovarajući objekt, sama Sebe. Maréchal nije propustio spomenuti da kršćanska vjera upravo tako zamišlja rajsko uživanje vjernika, *visio beatifica*.

Zaključak

Srž Maréchalova filozofskoga projekta sadržana je u upozorenju da je tadašnji skolasticizam bio koncentriran na usko područje odnosa intelekta i osjetila. To je onemogućavalo bitan uvid u to kako u činu spoznaje um izravno dotiče Apsolutno: um utvrđuje da “nešto” (objekt misli) jest (pripada bitku, apsolutnomu stanju bivanja) (Milet, 1940, 44–45). Stoga se upustio u ponovno čitanje Tome Akvinskoga u svjetlu Kantove kritike, tj. radi traženja uvjeta pod kojima je spoznaja uopće moguća. Plod tih napora bila je analiza psihologije spoznaje, koja je ovdje sažeto predstavljena i po kojoj je Maréchal stekao naslov “otca transcendentalnoga tomizma”.

Maréchal je svoju analizu spoznaje primijenio — i provjerio — u propitivanju naravi mistične ekstaze. Bernard Lonergan, koji je prihvaćao glavne postulate transcendentalne metodologije, primijenio ju je na neka bitna teološka pitanja, poput unutarnjih odnosa u trojstvenom Bogu, na *visio beatifica* i sl.

Razumije se da su ti problemi ovdje samo naznačeni i predstavljaju više poziv na daljnje studiranje nego što nude zaokružena rješenja.

Literatura

- Borboux, J. (1929). L’objectivité de la connaissance d’après le P. Maréchal. *Studia Catholica*, 6, 50–74;
- Bradley, Denis John M. (1975). Transcendental Critique and Realist Metaphysics. *The Thomist*, 39(4), 631–667.
- Burns, J. Patout (1968a). Maréchal’s Approach to the Existence of God. *New Scholasticism*, 42, 72–90.
- Burns, J. Patout (1968b). Spiritual Dynamism in Maréchal. *The Thomist*, 32(4), 528–539.
- Chamberlain, Stephen (2017). The dispute between Gilson and Maritain over Thomist realism. *Studia Gilsoniana*, 6(2), 177–195.
- Cruz, Ted F. (1996). Rediscovering Aquinas’ Concept of ‘Knowledge’. *Knowledge, Teaching and Wisdom: Philosophical Studies Series*, 67, 111–124.
- Defever, Joseph (1953). *La Preuve Réelle de Dieu. Étude Critique*. Paris: Desclee de Brouwer.

- Dirven, E. (1965). *De la forme à l'acte: Essai sur le thomisme de J. Maréchal*. Paris: Desclée, De Brouwer.
- Donceel, Joseph (1974). Transcendental Thomism. *The Monist*, 58(1), 67–85;
- Donceel, Joseph (ur.) (1970). *A Maréchal Reader*. New York: Herder and Herder.
- Haight, Roger D. (1974). The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy. *Theological Studies*, 35(4), 632–666.
- Hayen, André (1950). Le Père Joseph Maréchal (1878–1944). *Revue Internationale de Philosophie*, 5(1), 3–21.
- Javier, Benjamin P. (1965) Joseph Maréchal's Metaphysics of Intellectual Dynamism. *Modern Schoolman*, 42, 375–397.
- Karlič, Ivan (1997). Povijesni Isus u katoličkoj teologiji: Od početka XX. st. do Drugog vatikanskog sabora. *Obnovljeni Život*, 52(5), 431–447.
- Krišto, Jure (1980). Human Cognition and Mystical Knowledge: Joseph Maréchal's Analysis of Mystical Experience. *Mélanges de science religieuse*, 37(2), 53–73.
- Krišto, Jure (1982). The Interpretation of Religious Experience: What Do Mystics Intend When They Talk About Their Experiences? *Journal of Religion*, 62(1), 21–38.
- Lonergan, Bernard J. F. (1946–1947). The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas. *Theological Studies*, 7(3), str. 349–392; 8(1), str. 35–79; 8(3), str. 404–444.
- Lonergan, Bernard J. F. (1988). *Collected Works of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto.
- Lonergan, Bernard J. F. (1997). *Collected Works of Bernard Lonergan: Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Toronto: University of Toronto.
- Lonergan, Bernard J. F. (2007a). *The Trinity in History: A Theology of the Divine Missions*. Toronto: University of Toronto.
- Lonergan, Bernard J. F. (2007b). *The Triune God: Systematics*. Toronto: University of Toronto.
- Macan, Ivan (1995). Kršćanska filozofija u katoličkoj misli 19. i 20. stoljeća (II) — drugi dio. *Obnovljeni Život*, 50(5), 501–524.
- Maréchal, Joseph (1908–1909). A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques. *Revue des questions scientifiques*, 32(64) (serija 3, tom 14), str. 527–563; 33(65) (serija 3, tom 15), 219–249.
- Maréchal, Joseph (1914). Jugement 'scolastique' concernant la racine de l'agnosticisme Kantien. *Mélanges Joseph Maréchal*, 1, 273–287.
- Maréchal, Joseph (1917). *Le Point de départ de la métaphysique: Première Rédaction*. Louvain.
- Maréchal, Joseph (1926a). *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Paris.
- Maréchal, Joseph (1926b). *Le Point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Vol. 5: Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Paris.
- Maréchal, Joseph (1927). *Studies in the Psychology of the Mystics*. London: Burns, Oates and Washbourne.
- Maréchal, Joseph (1929). Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition? *Revue Nouvelle de Philosophie*, 31(21), 27–52.
- Maréchal, Joseph (1931). Le problème de Dieu d'après M. Edouard Le Roy. *Nouvelle Revue Théologique*, 58, 193–216 i 289–316.
- Maréchal, Joseph (1937). *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Paris: Desclée de Brouwer.

- Maréchal, Joseph (1950). I: Oeuvres (pp. 380). II: Hommages (pp. 428). Museum Lessianum. Bruxelles: L'Édition Universelle.
- Maréchal, Joseph (1969). *Le Point de départ de la étaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance: Vol. 5: Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Paris: Desclée de Brouwer.
- McCamy, Ronald Dean (1996). *Out of a Kantian chrysalis? A Maritainian critique of Maréchal* (Doktorski rad). Marquette University, Milwaukee, WI.
- Milet, Albert (1940). Les 'Cahiers' du P. Maréchal: Sources doctrinales et influences subies. *Revue néoscholastique de Philosophie*, 43, 225–251.
- Milikić, Tadija (2019). The Central Modernist Question Programmatic Goals and the Broader Intellectual Context of the Journal *Život*. *Obnovljeni Život*, 74(5), 647–658.
- Muck, Otto (1968). *The Transcendental Method*. New York: Herder and Herder.
- O'Callaghan, John P. (2002). Aquinas, cognitive theory, and analogy: A propos of Robert Pasnau's theories of cognition in the later Middle Ages. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76(3), 451–482.
- Pfaffelhuber, Mechthild (1970). *Die Kant-Rezeption bei Maréchal und ihr Fortwirken u der katholischen religionsphilosophie*. Freiburg im Breisgau.
- Preller, Victor (1967). *Divine Science and the Science of God: A Reformulation of Thomas Aquinas*. Princeton: Princeton University Press.
- Renić, Dalibor (2018). Verbum mentis: Toma Akvinski i Lonergan. U: Anto Gavrić i Marina Novina (ur.), *Aktualnost srednjovjekovne filozofije: Tomo Vereš kao inspiracija* (str. 185–195). Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Rousselot, Pierre (1908). *L'intellectualisme de saint Thomas*. Paris: Librairies Felix Alcan.
- Roy, Louis (2001). *Transcendent Experiences*. Toronto: Phenomenology and Critique.
- Sadler, Greg (s. a.). Christian Philosophy: The 1930s French Debates. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://iep.utm.edu/chri1930/> (29.05.2021.)
- Sala, Giovanni B. (1995). Da Tommaso d'Aquino a Bernard Lonergan: Continuità e novità. *Rassegna di Teologia*, 36, 407–425.
- Sala, Giovanni B. (2020). *From Thomas Aquinas to Bernard Lonergan: Continuity and Novelty*. Draft. July 11, 2020 by Dunstan. Download.
- Toma Akvinski (1918). *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII. P. M.: Tomus decimus tertius: Summa contra gentiles: Ad codices manuscriptorum praesertim sancti doctoris autographum exacta et summo pontifici Benedicto XV dedicata: Cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*. Romae: Cura et studio Fratrum predicatorum.
- Toma Akvinski (1970). *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita: Tomus XXII: Quaestiones disputatae de veritate*. Romae: Cura et studio Fratrum praedicatorum.
- Toma Akvinski (1988). *Summa theologiae*. Milano: Editiones Paulinae.

Maréchal's Interpretation of Thomas Aquinas' Epistemology

Jure Krišto*

Summary

The paper briefly presents the functioning and far-reaching significance of Maréchal's epistemology, based on a new interpretation of Thomas Aquinas prompted by Kant's critique, by which Maréchal is called the father of transcendental Thomism.

Like Kant, he wanted to understand the conditions that make human cognition possible at all, but for a solution he turned to the explanation of the psychology of the human cognitive process offered by St. Thomas Aquinas. The fundamental and far-reaching conclusion of Maréchal's understanding of Aquinas lies in the insight that the human spirit, in every act of cognition, manifests its absolute turn to the Being (esse), which is also the fundamental reason for the possibility of cognition.

Such an understanding of the human spirit raises the question of one's relationship to God, the possibility of partaking in His knowledge and of enjoyment as the ultimate goal. Maréchal touched on these issues in the context of his interest in the psychology of mystical experience, however more significant contributions to these topics were made by B. Lonergan, as is noted in the paper.

Maréchal's quest for Aquinas' epistemology is incorporated into his personal intellectual growth and self-examination in the spiritual, cultural, philosophical and theological context of his time. His milieu was comprised of the ideas of "Christian philosophy", modernism, and controversies about the proper understanding of Aquinas' theology (and philosophy). It is remarkable that, until his theological studies, Maréchal despised everything having an admixture of "metaphysical nebulae", and he put all his trust on the side of the natural sciences. After an in-depth study of the theology of Thomas Aquinas, he began to change his views.

Key words: *Aquinas; Maréchal; epistemology; mental word; intellectus agens*

* Jure Krišto, Ph.D., Full Profesor, Senior Fellow — Retired, Croatian Institute of History. Address: Opatička 10, 10000 Zagreb, Croatia. E-mail: jukristo@gmail.com