

Lukasz Stanek

Logik i mistyk o nieskończoności. O myśleniu Jana Dunsza Szkota i Mistrza Eckharta

Ludwig Wittgenstein w *Uwagach o etyce i religii* wyraził przypuszczenie o istotnym związku w sposobie myślenia logika i mistyka. Podzielał tę intuicję i spróbuję poszukać jej podstaw.

Podkreślam, że nie chodzi mi o zbieżności psychologiczne (w rodzaju *coincidentia oppositorum*) lub zbliżone konsekwencje etyczne (zajmowanie pozycji poza dobrem i złem), o których komentując Musila pisał Kołakowski¹, lecz o sposoby myślenia, to znaczy zasady porządkujące myślenie, dzięki którym od określonych danych dochodzi się do określonych wniosków.

Mówiąc o logicznym sposobie myślenia mam na myśli wyczerpujące określenie świata (ujmowanego w kategoriach zbiorów przedmiotów, przyjętych własnościach) i odpowiadającego mu języka przed przystąpieniem do rozważań, które są traktowane jako opisywanie tego świata w tym języku, zgodnie z prawami logiki i aksjomatami teorii. Dunsz Szkot w *Traktacie o Pierwszej Zasadzie* w dużej mierze tak właśnie czyni; zasadnicza różnica polega na tym, że pewne „argumenty” czy lematy wchodzące w skład dowodu, pełnią rolę aksjomatów dodawanych do aksjomatów logiki.

Mistycy twierdzą, że doświadczenie Absolutu jest poza myśleniem, lecz ich pisma pokazują, jak myśleć o Absolucie, by rozpoznać jego cechy odkrywane w wizyjnym oglądzie; ogólne prawidła charakteryzujące to myślenie nazywam sposobem myślenia mistyka. Jego

¹ Leszek Kołakowski, „Matematyk i mistyk”, w: *Mini-wykłady o maxi-sprawach*; Kraków 1997, ss. 105-108.

spójność nie wynika z przyjęcia jakichś założeń, lecz z absolutnej spójności przedmiotu myślenia.

Widać zatem wyraźnie rozłączność logiki i mistyki:

1. Pod względem definicji: jedną definiuje się w relacji do form myślenia, drugą w relacji do przedmiotu myślenia.
2. Pod względem metody: jedna opisuje świat w odniesieniu do przyjętego języka i sposobu wnioskowania, druga stara się nagiąć język do przeżyć i intuicji podmiotu.
3. Sąjawnie antagonistyczne: mistyka łamie niepodważalne zasady logiki; dla logiki to, co głosi mistyka, jest poza granicami sensu.
4. Dla pierwszej weryfikacją jest zgodność z aksjomatami, dla drugiej – z przeżyciami. Stąd logikę określa się jako jedną z najbardziej obiektywnych dziedzin ludzkiej myśli, a mistykę – jako jedną z najbardziej subiektywnych.

Aby porównywać dwie metody myślenia, które są tak radykalnie różne, proponuję porównać zastosowanie tych metod do tego samego przedmiotu. Uważam, że szczególnie dogodną do takich eksperymentów konstrukcją intelektualną jest pojęcie nieskończoności. Dzieje się tak, ponieważ:

1. Nie należy do świata dostępnego w codziennym doświadczeniu i w tym sensie nie ma żadnego „zdroworozsądkowego” modelu nieskończoności; oznacza to, że aby myśleć o tym pojęciu, przyjęcie jakiejś metody jest konieczne.
2. Jest pojęciem prostym w tym sensie, że jest wymienialna z cech (być może powinienem mówić raczej o nieskończonym niż o nieskończoności), dzięki czemu można liczyć na zwięzłe sformułowanie określeń (z punktu widzenia logiki) oraz na opis, który odsyła do jednorodnego doświadczenia mistyka.
3. Nieskończoność w rozważaniach Eckharta i Dunsza Szkota jest uznawana za pojęcie, które najmniej nieadekwatnie pozwoli ująć byt Boga. Obaj mają świadomość, że mówi nie tyle o Bogu, ile o konstrukcjach, które pozwalają się do niego zbliżyć; jest to widoczne we wszystkich kazaniach Eckharta, natomiast u Dunsza Szkota taka postawa ujawnia się w twierdzeniu głoszącym, że: „Bóg jest nieskończony i niepojęty przez to, co stworzone” oraz w dyskusji z Henrykiem z Gandawy.

To, że relacja języka do rzeczywistości jest problemem, a nie faktem, czyni namysł filozoficzny w ogóle możliwym. Gdyby ten stosunek był konieczny, filozofowanie byłoby zbędne; gdyby był absolutnie przygodny, byłoby niemożliwe. To usprawiedliwia celowość dowodu na istnienie Boga: zdaniem Duns Szkota wypowiedź jest oczywista wtedy, gdy terminy występujące w niej są oczywiste; zdanie „Bóg istnieje” jest oczywiste wówczas, gdy przez Boga rozumiemy konkretną istotę – lecz w ten sposób, za pomocą intuicyjnego oglądu, Bóg jest poznawany wyłącznie przez samego siebie. Ludziom pozostaje abstrakcyjne dochodzenie do prawdy. Podobna jest przyczyna fundamentalnego napięcia w mistyce: niewątpliwa bo intuicyjna wizja Boga jest całkowicie wyizolowana od rzeczywistości przedmiotowej, a każde opisanie jej wiąże Boga ze światem rzeczy, co jest radykalnie nieadekwatne.

Duns Szkot powiada w *Traktacie o Pierwszej Zasadzie*: „Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione”.¹

Historia filozoficznego pojęcia nieskończoności rozpoczyna się w starożytnej Grecji wraz z koncepcją *apeironu* Anaksymandra i pitagorejską parą przeciwieństw *peras* – *apeiron*. Rozbudowana i rozpatrzona przez eleatów pod względem często absurdalnych konsekwencji, jakie niesie ze sobą pojęcie nieskończoności aktualnej, została omówiona i zinterpretowana aksjologicznie przez Arystotelesa. Stagiryta odrzucił nieskończoność aktualną, natomiast nieskończoność potencjalną powiązał z materią, a więc z możliwością, a więc czymś niepełnym, niedoskonałym, czymś, co jest bezkształtne i nie ujmowalne umysłem. To greckie przekonanie przejęła patrystyka i stąd np. Orygenes głosił skończoność boskiej mocy stwórczej: „gdyby bowiem moc boża była nieskończona, to z koniecz-

¹ Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, przeł. Tadeusz Włodarczyk, Warszawa 1988, s. 84.

ności nie mogłaby pojąć samej siebie”¹. Przyjmuje się², że pierwszymi, którzy zerwali z tą koncepcją, byli Grzegorz z Nyssy i Hilary z Poitiers.

Na podstawie *Quaestiones Quodlibetales* Edward Zieliński pokazuje, w jaki sposób Duns Szkot konstruuje pojęcie bytu nieskończonego.³

1. Punktem wyjścia jest Arystotelesowska definicja nieskończoności potencjalnej: „ilość jest nieskończona wtedy, jeśli po wzięciu z niej dowolnie wielkiej części, zawsze pozostaje coś do wzięcia”.

2. Następnie Duns Szkot w umysłowym eksperymencie konstruuje nieskończoność aktualną: należy sobie wyobrazić, że każda część z ilości potencjalnie nieskończonej dołącza do części poprzedniej, która nie znika. Wtedy taka nieskończona ilość będzie całością, a więc doskonałością. Jednocześnie Duns Szkot pomija pytanie, czy taki byt jest w ogóle możliwy (potem okaże się, że odpowie negatywnie).

3. W końcu Szkot przechodzi do pojęcia bytu nieskończonego aktualnie w aspekcie bytowania (nieskończoność intensywna). Relacja tego bytu do elementów zbioru przedmiotów porównywanych pod względem bytowania jest analogiczna do relacji, w jakiej pozostaje byt nieskończony pod względem ilości do innych rzeczy określonych kategorią ilości. Cechą wspólną tych dwóch relacji jest identyczność ich formalnych własności (co wynika z definicji analogii), różne są natomiast same relacje określone na zbiorach przedmiotów, przy czym zbiór przedmiotów posiadających własność bycia licznym zawiera się w zbiorze przedmiotów posiadających własność określonej doskonałości bytowania, obejmującym całość uniwersum. Analogia z bytem nieskończonym pod względem ilości powoduje, że byt nieskończony nie wchodzi do proporcji z żadnym bytem skończonym (w sensie geometrycznym), gdyż: „nieskończone jest to, co

¹ Orygenes, *O zasadach*, ks. II, rozdz. IX; przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 172.

² Por. E. Zieliński, *Nieskończoność bytu bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980, s. 11.

³ *Ibid.*, ss. 21-26.

przewyższa coś skończonego nie według jakiejś miary, lecz przewyższa je jeszcze ponad jakąkolwiek możliwą do określenia miarę¹.

Duns Szkot buduje zatem pojęcie rzeczy, która jest niemożliwa, aby zgodnie z regułami logiki skonstruować pojęcie bytu nieskończonego intensywnie. Duns Szkot mógłby wprost postawić pytanie o możliwość istnienia takiego bytu, lecz wtedy sens tego pojęcia byłby czysto definicyjny; dzięki opisanej konstrukcji Doktor Subtelny powiązał szukany byt z rzeczami stworzonymi i skończonymi, a – jak pisał w *Traktacie o Pierwszej Zasadzie* – „nieskończoność rozumiemy za pośrednictwem skończonego”².

Koncepcja nieskończoności intensywnej wprowadziła pewne niebezpieczeństwo do ontologii Dunsza Szkota: niebezpieczeństwo zagubienia transcendencji Boga, to znaczy rozumienia bytu jako rodzaju i nieskończoności jako różnicy gatunkowej³. Doktor Maryjny odpowiadał, że nieskończoność nie jest czymś dodanym z zewnątrz, lecz jest *modus intrinsecus* (w innych miejscach pisze o *gradus intrinsecus*), a więc wewnętrznym stopniem nasilenia doskonałości bytu; nieskończoność i skończoność to przeciwieństwo para *passiones disiunctae entis*, a te charakteryzują byt w sposób bardziej podstawowy niż podział na dziesięć kategorii.

Logiczny sposób myślenia Dunsza Szkota znalazł swój pełny wyraz w jego *Traktacie*. Zawarty tam dowód na istnienie Boga jest skonstruowany jako szereg derywacyjny.

W części pierwszej filozof ustala podział rzeczywistości rozumianej jako zbiór wszystkich bytów za pomocą „porządku istotowego”, o którym pisze, że jest to „stosunek równorzędności stwierdzany o wcześniejszym w odniesieniu do późniejszego i odwrotnie, to znaczy zgodnie z którym to, co uporządkowane, dzieli się w sposób wyczerpujący na to, co wcześniejsze i to, co późniejsze”⁴. Następnie

1 Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, op. cit., s. 83.

2 Jan Duns Szkot, op. cit., s. 83.

3 E. Zieliński, op. cit., s. 34, 91.

4 Jan Duns Szkot, op. cit., s. 4.

konstruuje pozostałe porządki, za uniwersa przyjmując uniwersa wyższych relacji.

Część druga rozpoczyna się od trzech bardzo znamiennych twierdzeń, w których zostaje zagwarantowana antyzwrotność, przechodniość i antisymetria relacji. Po zagwarantowaniu wymienionych logicznych właściwości porządków, Duns Szkot dowodzi szeregu twierdzeń dotyczących związków między poszczególnymi porządkami, opierając się na argumentach metafizycznych, epistemologicznych, metodologicznych. Charakterystyczne dla sposobu myślenia filozofa jest to, że argumentom tym nadaje postać aksjomatów logiki lub lematów.

W części trzeciej Doktor Subtelny rozpoczyna dowód możliwości istnienia bytu, który jest pierwszy we wszystkich porządkach; na język logiki przekłada się to jako poszukiwanie elementu największego w zbiorze. Szczególnie ciekawe z punktu widzenia tematu tego szkicu są trzy twierdzenia dotyczące niemożliwości nieskończoności uporządkowanych istotowo i przypadłościowo; argumenty Szkota są argumentami metafizycznymi, metodologicznymi, lecz nie logicznymi.

W części czwartej dowodzi się pewnych cech Boga: niezłożoności, doskonałości, rozumności, wolności, tego, że posiada wolę oraz nieskończoności, za pomocą siedmiu dróg. Szczególnie interesujące są droga druga i piąta.

Druga droga ma charakter „teoriomnogościowej” interpretacji metafizycznego pewnika: ponieważ druga przyczyna niczego nie dodaje Pierwszej Przyczynie pod względem doskonałości, Pierwsza jest nieskończona.

Piąta droga polega na wykazaniu, że byt skończony nie wyklucza współistnienia z nim czegoś, co byłoby od niego doskonalsze; byt nadrzędny zaś wyklucza współistnienie z nim czegoś, co byłoby od niego doskonalsze; jest zatem nieskończony. W tym miejscu zostaje przywołany przekształcony *Ratio Anselmi*: Bóg jest rozumiany jako byt pomyślany bez sprzeczności, ponad który nic nie może być pomyślane bez sprzeczności. Rozumiem to w sposób następujący: Bogu przysługuje najwyższy stopień bytu; zgodnie ze scholastyczną zasadą *ens et verum convertuntur* stopień ten może zostać przełożony na zbiór zdań prawdziwych: ponieważ Bóg obejmuje całość

bytu, a więc także i całość prawdy, zbiór ten można istotnie powiększyć dodając zdanie, które będzie negacją któregoś ze zdań należących do zbioru: a to będzie niezgodne z zasadą niesprzeczności. Bóg Dunsza Szkota przypomina teoriomnogościową teorię zupełną.

Wyrazem myślenia logicznego, które przekracza samo siebie, jest znakomita intuicja Doktora Subtelnego podpowiadająca, że nie można stosować tej samej logiki do bytu nieskończonego i skończonego. Duns Szkot twierdzi, że dla stworzeń skończonych orzekanie tożsamościowe jest zawsze orzekaniem formalnym, natomiast dla bytu nieskończonego orzekanie tożsamościowe nie jest orzekaniem formalnym. „W przypadku stworzeń w wyniku najwyższej abstrakcji ujmuje się formalnie tylko istotę czegoś, bez uwzględniania czegokolwiek poza nią. [...] W przypadku Boga [...] istoty, np. mądrości czy dobroci, pozostają formalnie nieskończone (*modus intrinsecus*) i dlatego, choć formalnie nie są tym samym, faktycznie utożsamiają się”¹.

Intuicję o konieczności zastosowania do celów analizy dyskursu religijnego logiki innej niż w przypadku nauk empirycznych zawiera program J.M. Bocheńskiego, który w książce *Logika religii* wskazuje na potrzebę użycia logiki wielowartościowej (czterowartościowej)² oraz rewizji formalnych własności pewnych relacji, i tak np.: wewnętrzną sprzeczność zdania (na gruncie monoteizmu): „Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem, Ojciec nie jest Synem” Bocheński chce uchylić stwierdzeniem, że „jest” nie musi być zwrotne i przechodnie.³ Co ciekawe, Kołakowski w książeczce *O wypowiedaniu niewypowiadalnego* referuje podobne odkrycie Evans-Pritcharda, który badając język religijny jednego z plemion Afryki wschodniej pisze, że „jest” ma w tym języku inne znaczenie niż potocznie, i tak „deszcz jest Bogiem” i „ptak jest duchem”, ale w żadnym wypadku Bóg nie jest deszczem ani duch nie jest ptakiem⁴.

1 E. Zieliński, op. cit., s. 96 n.

2 Józef M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. Sławomir Magala, Warszawa 1990, s. 61 n.

3 Ibid., s. 37 n.

4 L. Kołakowski, *O wypowiedaniu niewypowiadalnego. Język i sacrum*, Kraków

Istotne przy zestawianiu filozofii Dunska Szkota z poglądami Eckharta jest to, że Doktor Subtelny był zdecydowanie przeciwny teologii apofatycznej. Wydawała mu się absurdalna, gdyż negatywnie można orzekać zarówno o bycie jak i o niebycie.

Mistrz Eckhart powiada w *Kazaniach*: „w niej całym swym Bóstwem płonie i okrywa się zielenią Bóg”¹.

Charakterystyczna dla mistyki dychotomia między faktycznymi cechami Absolutu a jego cechami nazywanymi, rozziw między intuicyjnym oglądem a abstrakcyjną konstrukcją ujawnia się już w dwuznaczności samego terminu. Samo przeżycie mistyczne należy do sfery doświadczenia, lecz jest ono znane nielicznym; to, co dostępne powszechnie, *opis* tego doświadczenia, należy do abstrakcji. Buduje on światy, w których przedmiot jest tym, czym są inne przedmioty w relacji do niego, światy konstytuowane przez nieskończone odległości, nieporównywalne porządki, sprzeczne stosunki, które istnieją, by dać świadectwo o Bogu.

Doświadczenie mistyczne jest subiektywne, a jednocześnie mistycy twierdzą, że ujawnia się w nim obraz Boga daleko bardziej obiektywny niż określony na podstawie abstrakcyjnych dociekań; mistyka intelektualna, jak w przypadku Eckharta, powołuje się na „umysł duszy” i wydobywa z doświadczenia mistycznego elementy poznawcze. Mistrz z Hochheim w kazaniu 23 pisał: „Miłość ujmuje Boga jako dobrego. Gdyby nie był dobry, nie kochałaby Go i nie uważała za Boga. Umysł duszy ujmuje natomiast Boga jako byt czysty i najdoskonalszy”².

Obraz świata Eckharta może być ujęty za pomocą biblijnego cytatu, przytoczonego w czwartym kazaniu: „Bóg wypowiedział jedno słowo, a ja usłyszałem dwa”³.

1983, s. 4 n.

1 Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. Wiesław Szymona OP, Poznań 1986, s. 85.

2 Mistrz Eckhart, op. cit., s. 197.

3 Mistrz Eckhart, op. cit., s. 228 (Ps 61,12).

Sam Mistrz z Hochheim interpretując to zdanie pisze, że pierwotna nieskończona jedność została w akcie kreacji podzielona na Boga i świat. Od tej pory zróżnicowanie jest nieuniknione: prawda wyklucza fałsz, byt wyklucza niebyt, Stwórca wyklucza stworzenie. Niczego nie można powiedzieć, żeby czemuś nie zaprzeczyć, niczego nie można przypisać, żeby czegoś nie odmówić. Bóg, definiowany przez człowieka według jego pojęć, nie jest prawdziwym Bogiem.

Zauważmy, że rzeczywistość, w której jedno wypowiedziane słowo rodzi dwa usłyszane, to rzeczywistość każdego człowieka opisującego świat. Oświecone słowami świąty Borgesa, Joyce'a, Kawafisa, Faulknera są wyostrzone cieniami światów możliwych. Ontologia Eckharta jest ontologią pisarza.

Mistyk, żyjący w świecie i w języku, w których każde słowo ma dwa znaczenia, reaguje buntem, gdyż taka rzeczywistość jest sprzeczna z jego intuicją i doświadczeniem. Jeżeli zatem prawda zakłada fałsz, Bóg nie jest prawdą. Jeżeli dobro zakłada zło, a mądrość – głupotę, to Bóg nie jest ani dobry, ani mądry. Jedno ze zdań potępionych w bulli Jana XXII głosiło: „Gdzie bowiem mamy ‘pierwsze’ i ‘drugie’ [...] tam się też pojawiają stopień i hierarchia. W jednym zaś nie ma ani stopnia, ani hierarchii”¹.

Nieskończoność jest jedną z podstawowych cech owej absolutnej Jedności – skoro poza absolutną Jednością nie ma niczego, to jest ona nieskończona – lecz słowo to występuje rzadko, gdyż nawet w swojej budowie gramatycznej jest negacją czegoś, co pozostaje poza nią. Nieskończoność, radykalnie amorficzna, aformalna, astrukturalna nie da się oczywiście, jak u Dunsza Szkota, skonstruować dzięki określonej algorytmowi – Eckhart jest nieodmiennie przeciwny jakiegokolwiek *Weise* – sposobowi, metodzie, za pomocą której można pojąć Boga. Aby przedstawić pojęcie nieskończoności, mistyk musi uciec się do innych metod.

Spróbuję rozpoznać kilka ujęć, wedle których Mistrz z Hochheim stara się przybliżyć słuchaczom byt „nieskończenie jednego” Boga.

¹ Mistrz Eckhart, op. cit., s. 471.

1. Bóg jest nieskończony, gdyż jest nieskończenie daleko od człowieka.
1.1. Bogu przysługują w stopniu nieskończonym pewne pozytywne cechy, jak mądrość, miłość oraz transcendentalia, jak prawda i dobro. W kazaniu czwartym Eckhart głosi, że to, co szlachetne, obejmuje wiele rzeczy; Miłość jest najbardziej szlachetna, zatem obejmuje wszystkie rzeczy. W kazaniu 39 Mistrz mówi, że jego celem jest „spalenie się, stopienie” w Bogu i stanie się „całkowicie miłością”. W kazaniu 69 jest mowa o tym, że „Miłość, którą Bóg kocha dusze, jest Jego życiem”, a sama miłość jest Duchem Świętym.

Jest to najbardziej tradycyjna, najłatwiejsza do zaakceptowania część nauki Eckharta.

1.2 Bóg jest nieskończenie daleki od człowieka, gdyż jest paradoksalny. Najlepiej oddaje to druga część poglądów Eckharta dotyczących miłości, dobroci, wolności, mądrości Boga. Wielokrotnie jest mowa o tym, że cechy te stanowią jedynie „szatę Boga”, którą, jeśli pragnie się prawdziwego poznania, należy zrzucić i oglądać „Boga nagiego”. W kazaniu 23 Eckhart pisze, że Bóg nie może być miłością, jako że jest jednością, a „miłość nie tworzy jedności” i Bóg „nie wejdzie do duszy, jeśli Mu nie zostanie odjęte, co Mu zostało dodane” – czyli Jedność i Dobro. W końcu w kazaniu 52 Mistrz z Hochheim mówi wprost, że Bóg nie jest dobrem, wolnością, miłością.

Paradoksalny charakter Boga, odsuwający go w nieskończoność, jest wyrażony także w takich zdaniach jak to z kazania drugiego, według którego dusza musi być zarazem „dziewicą i niewiastą” – aby mogła przyjmować Boga i go rodzić lub w kazaniu 30: „Bóg jest we wszystkich rzeczach – im bardziej w nich, tym bardziej poza nimi, im bardziej wewnątrz nich, tym bardziej na zewnątrz, im bardziej na zewnątrz, tym bardziej wewnątrz nich.”

1.3 Bóg jest ponad bytem – kazanie dziewiąte głosi, że Bóg „nie ma żadnego określonego sposobu istnienia, przewyższa je wszystkie i wychodzi poza wszelkie granice”. Jest ponad czasem i przestrzenią, jak mówi w kazaniach 2, 30, 69.

1.3 Bóg nie jest bytem – jest nicością. Jest to jedna z tez wygłoszona w najbardziej radykalnym z kazań Eckharta, w kazaniu 52. W kazaniu szóstym jest powiedziane, że „do Boga najbardziej podobni są ci, którzy są podobni do nicości.” Kilka razy jest mowa o tym, że Bóg

jest „pustynią, obczyzną” – charakter oświadczenia tej nicości jest tu najwyraźniej unaoczniony.

1.4 Bóg nie jest Bogiem.

W kazaniu 52 Mistrz z Hochheim modli się: „dlatego prosimy Boga, by uwolnił nas od Boga, tak, żebyśmy prawdę poznali i nią rozkoszowali się na wieki tam, gdzie równi są sobie najdoskonalsi aniołowie, mucha i dusza; tam, gdzie przebywając chciałem tego, czym byłem, i byłem tym, czym chciałem”.

Język jest z jednej strony zbyt mocny, bo nieuchronnie rodzi podziały, z drugiej zbyt słaby, gdyż zawsze wiąże porównywane byty; Eckhart z jednej strony wzmacnia go, z drugiej osłabia. Taki zabieg nieuchronnie doprowadził do deformacji wizji świata – jeśli rozpatruje się tę wizję z punktu widzenia dyskursu logiki, nauki lub po prostu „zdrowego rozsądku” – należy pamiętać jednak, że nie jest to opis o charakterze esencjalnym, lecz starający się patrzeć na rzeczywistość jak na dynamiczną strukturę relacji .

2. Bóg jest nieskończony, gdyż jest nieskończenie blisko człowieka, jest z nim jednością.

To samo w sobie paradoksalne sformułowanie odwołuje się do doświadczenia introspekcji, które jest nieskończone w podwójnym sensie: gdyż przywołuje religijne poczucie transcendentnego wymiaru człowieka oraz nigdy nie może być do końca nazwane.

Jedność Boga i człowieka, „tożsamość nietożsamyh”, jest możliwa tylko dzięki podobieństwu, które wyraża się w posiadaniu części wspólnej. Jest nią najgłębsza cześć duszy, nazywana iskierką, wierzchołkiem, warownym miasteczkiem, świątynią, istotą. Iskierka, jak pisze Eckhart w kazaniu drugim, poznawalna w wewnętrznym doświadczeniu, „drwi sobie z takiej szlachetności, wolna od nazw i form”.

„Oko, w którym widzę Boga, jest okiem, w którym Bóg widzi mnie; moje oko i oko Boga są jednym okiem, jednym widzeniem, jednym poznaniem i jednym miłowaniem” – pisze Eckhart w kazaniu 12. Tekst ten, bardzo niejasny, można, jak sądzę, zrozumieć, gdy wskaże się na zasadniczą tezę Mistrza: „iskierka jest obrazem Boga, Bóg jest obrazem iskierki”. Co to znaczy? W kazaniu 16b jest powiedziane, co to znaczy „być obrazem”:

1. Być obrazem to otrzymać bezpośrednio i bez własnej woli swój byt od tego, czego się jest obrazem (zasada ontologiczna).
2. Być obrazem to nie być sobą samym ani dla siebie samego (zasada etyczna).

W innych miejscach okazuje się, że Eckhart ma na myśli model luster, lecz nie luster „obok siebie” lub „naprzeciw siebie”, lecz luster „w sobie” – gdyż „inaczej się sprawa przedstawia z rzeczami duchowymi: tutaj jedna rzecz jest zawsze w drugiej”¹.

3. Bóg jest nieskończony, gdyż jest nieskończenie żywy.

Bóg jest w „wiecznym teraz” pisze Eckhart, a owo „teraz” to „najmniejsza częśćka czasu, nie jest ułamkiem ani częścią, lecz raczej smakiem, końcem, kresem”. Bóg jest czystą witalnością, kilkakrotnie jest mowa o tym, że „płonie”, „zieleni się”, „pokrywa się kwieciami”, przypisuje mu się żywe uczucia. W jednym z kazań Bóg jest porównany do żrebaka, który biegnie przez soczyste łąki. Takie obrazy pełnią istotną rolę i realizują zasadniczy postulat Eckharta: stanowią wyjście poza myślenie, odwołując się nie do pojęć, lecz do doświadczeń, które zawsze cechuje pewien nadmiar, przybliżają doświadczenie Boga. Przykładem tego sposobu postępowania jest ukazanie odległości między Bogiem a człowiekiem za pomocą odległości między komarem a aniołem – znakomity obraz zestawiający tego skromnego owada ze zmysłowymi, nerwowymi aniołami wczesnego Botticellego, smukłymi aniołami van Eycka, okrytymi bogatymi płaszczami, ubranymi na biało delikatnymi aniołami Rogera van der Weydena, aniołami Boscha o filigranowych skrzydłach, błękitnymi i czerwonymi serafinami i cherubinami Fouqueta, krzepkimi i nieważkimi aniołami Piera della Francesca, smutnym aniołem Ambrogio Lorenzettiego, trzymającym kolczastą lilię w kruchych palcach podobnych do odnóży komara. Takie zestawienie nie jest nadużyciem – metafora z samej swojej istoty otwiera się na nieskończona ilość obrazów – i właśnie dlatego Eckhart jej używa.

¹ Mistrz Eckhart, op. cit., s. 157.

Różne sposoby myślenia o nieskończonym Bogu wyrażają nie drogę, nie proces dochodzenia do prawdy – moja sugestia porządkująca jest czysto techniczna – lecz różne kierunki, różne aspekty: ontologiczny, etyczny, epistemologiczny, religijny; wyrażają odwoływanie się do szeregu władz: do spekulacji, do sumienia, do wyobraźni. Jest to próba opisanego doświadczenia Boga i dlatego jest dynamiczna i sprzeczna. Każda postawa skierowana na introspekcję, postawa starotestamentowych proroków, wczesnośredniowiecznych anachoretów, mistyków jest wroga jakiegokolwiek stałości; stanowi protest przeciwko „normalizacji życia chrześcijańskiego i życia kościelnego [...]. Przeciwno przywykaniu do świadomości religijnych prawd. Przeciwno asymilacji paradoksów chrześcijaństwa przez ‘zdrową’ i zrównoważoną psychikę człowieka światowego”¹.

Przy śledzeniu wysiłków Eckharta zmierzających do wypowiedzenia tego, co można jedynie przeżyć, przypomina się teza 6.54 *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne, gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. [...] Musi te tezy przezwyżyć, a wtedy świat przedstawi mu się właściwie”². Uważam, że to zdanie doskonale oddaje istotę trudności Mistra z Hochheim.

Zestawienie z Wittgensteinem przypomina jego intuicję, od wypowiedzenia której rozpocząłem ten szkic: o bliskości logiki i mistyki. Na czym taka paradoksalna bliskość może polegać?

Sposoby myślenia logika i mistyka łączy wysoka świadomość faktu, że język nie jest narzędziem neutralnym poznawczo. Język zabarwia opisywany świat, nie pozwala uchwycić wprost nazywanych rzeczy, co powoduje konieczność dowodu na istnienie Boga. Zarówno Eckhart jak i Duns Szkot mają świadomość ograniczeń wpływających z języka: za ścisłość i statyczność, która umożliwia

¹ Jerzy Nowosielski, w: Ryszard Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 45.

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 1997, 6.54.

dokładne opisanie świata, logik płaci jego zamknięciem; za otwartość świata mistyk płaci ulotnością przedmiotów. Za jednoznaczne określenie języka logik płaci usunięciem wielu zagadnień poza sensowność; wraz z liberalnym językiem mistyk musi przyjąć rozmyte kryteria sensowności.

Zatem jeden opis, ujmujący rzeczywistość w całości jej aspektów i wewnętrznych relacji, jest niemożliwy. Dlatego mistyka i logika opisuje wycinki rzeczywistości, które nałożone na siebie tworzą obraz świata. Mistyk pokazuje rzeczywistość poprzez szereg napięć przebiegających między Stwórcą a stworzeniem, logik pokazuje rzeczywistość za pomocą jej przekrojów prezentujących różne możliwości uporządkowania świata.

Z drugiej jednak strony, mistyk i logik zauważają, że napięcie między rzeczami a słowami, między zdaniem a faktami może być użyte jako środek wyrazu. Bóg Eckharta, określony za pomocą sprzeczności, znajduje się poza logicznymi koniecznościami obowiązującymi w świecie rzeczy, a więc jest nieskończony. Jeżeli mówiąc o bycie *par excellence* niesprzecznym – przynajmniej w tym sensie, w jakim w filozofii „sprzeczny” jest równoważny „niemożliwemu” – wypowiada się sprzeczności, to świadczy to o wadliwości narzędzia.

Aby określić relację bytu nazwanego „nieskończonym pod względem bytowania” do pozostałych bytów, Duns Szkot dla celów formalnego dowodu konstruuje metafizycznie niemożliwy przedmiot nieskończony pod względem ilości. Bez ostrej świadomości językowej Doktor Subtelny nie mógłby zrewidować w sposób, w jaki to zrobił, *Ratio Anselmi*, gdyż istotą tej rewizji jest świadomość, że teorię zupełną można istotnie powiększyć jedynie powtarzając jedno z jej zdań ze znakiem negacji.

Tych zabiegów dokonuje Duns Szkot w obrębie poszczególnych teorii. Ostatnią próbą wyrażenia nieskończoności Boga jest pomysł Doktora Subtelnego rewizji logiki, która adekwatnie oddawałaby istotę Boga. To, co mogło być powiedziane w języku odpowiednim do rzeczywistości, zostało powiedziane. Transcendencja Boga, postulat metafizyczny, nie da się wyrazić w języku odpowiednim do świata. Język, w którym „jest” nie posiada własności zwrotności, symetryczności i przechodniości, nie ma nic wspólnego ze światem

przedmiotowym.¹ Aby mówić o bycie transcendentnym trzeba zbudować nowy język. Oczywiście w tym języku transcendencja Boga jest także niewyraźalna; ona przejawia się w fakcie, że o Bogu można mówić tylko osobno.

Filozofie Mistra Eckharta i Jana Dunsza Szkota są znakomitym przykładem filozoficznej wrażliwości na język, napięcia między językiem a bytem, przykładem próby wykorzystania tego napięcia jako środka wyrazu. Oczywiście nie język jest przedmiotem rozważań obu autorów, lecz prawda i Bóg. Zasadnicza różnica między Doktorem Subtelny a Mistrzem z Hochheim polega na tym, że logik szuka Boga ze względu na prawdę, natomiast mistyk szuka prawdy ze względu na Boga.

Łukasz Stanek

¹ Należy podkreślić, co było widoczne w wyżej wymienionych przykładach, że „jest” występuje tu w funkcji idyntywnościowej, a nie jest zamaskowanym sposobem wyrażenia należenia do zbioru, tak jak się mówi, że „kwadrat jest prostokątem, ale prostokąt niekoniecznie jest kwadratem”.