



Abgeschlossenheit Mistrza Eckharta w fenomenologicznej wykładni Bernharda Weltego

Joachim PIECUCH*

ABSTRACT

Abgeschlossenheit Meister Eckhart in the phenomenological interpretation of Bernhard Welte: The basis of analyzes carried out in the article is the work of Bernhard Welte: *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. The central subject of research is the idea *Abgeschlossenheit* (“isolation”). Following the interpretation of Welte it has been considered a phenomenological description on two ways. From the practical experience, as a *modus vivendi* a religious man, and from the theoretical, as speculative thought. Theoretical considerations consist of analysis of the concept of truth and goodness, which Eckhart identifies with the idea of God. Welte shows that these concepts of medieval thinker at the starting point considerations are still sink in the schemes of metaphysical thinking, but in the next stages of its argumentation he overcome metaphysical discourse. The purpose of the article, guided by the suggestion Weltes interpretation, is to show ways of reaching the source forms of religious experience. At the same time the text raised the issue of problematic use formulas of mystical union and noticed parallels have been taking place between the method of phenomenological reduction and the idea of *Abgeschlossenheit*.

KEYWORDS

Meister Eckhart; German philosophy; metaphysics; religious experience; *Abgeschlossenheit* (“isolation”)

* Dr hab., prof. nadzw. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, Katedra Ontologii i Historii Filozofii. E-mail: jpiecuch@uni.opole.pl.

Bernhard Welte fascynował się Mistrzem Eckhartem. W wykładach, odczytach i artykułach bardzo często nawiązywał i powracał do tego średniowiecznego myśliciela. Najwnikliwiej zajął się jego myślą w napisanej w 1979 roku monografii: *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* [Mistrz Eckhart. Myśli do jego myśli]. Tę pracę (Welte, 2007: 20–215) obierzmy za przedmiot naszych krótkich analiz.

METODA FENOMENOLOGICZNEGO ROZUMIENIA

Na wstępie należy zadać pytanie o metodę, jaką obrał fryburski filozof religii, pragnąc wniknąć w głąb poglądów omawianego mistyka. Jest to kwestia fundamentalna, gdyż użyta przez niego metoda zadecydowała o całym charakterze dyskursu książki, o kształcie prowadzonych w niej wywodów oraz o wynikach i rezultatach epistemicznych, do których autor w niej doszedł. Poznanie zastosowanej metody stanowi zatem niezbędny klucz do rozumienia zarówno analiz Weltego, jak i jednego z ważnych kluczy hermeneutycznych, umożliwiających nam lepsze rozumienie fenomenu mistyki jako formy szczególnego spotkania filozofii z radykalnym doświadczeniem religijnym. Jednym słowem, dobra znajomość metody gwarantuje nam z jednej strony poprawny dostęp do specyfiki filozofowania Weltego, z drugiej rozjaśnia samo zagadnienie mistyki, o które tu chodzi.

Dziwny podtytuł książki: „Myśli do jego myśli” udziela nam już na pierwszej stronie wstępnych wskazówek co do obranej drogi badań. W tej formule Welte podpowiada nam bowiem, że jego metoda nie ogranicza się bynajmniej do krytycznej analizy językowej *Kazań* i *Traktatów* erfurckiego mistyka ani do historyczno-hermeneutycznego badania kontekstów ich powstania, ani tym bardziej do czysto teoretycznych spekulacji nad ich treścią. Chodzi mu raczej o to, aby sięgając do metod wypracowanych w dzisiejszej filozofii, przenieść myśl Eckharta — wyrażoną w kategoriach filozofii średniowiecznej — we współczesność. W tym sensie mówi on, że „sami chcemy za pomocą własnych, a więc współczesnych myśli prowadzić rozważania nad myślami, które dawno przed nami zostały pomyślane”¹ (Welte, 2007: 33). Ale co to bliżej znaczy: myśleć dawne myśli za pomocą swoich? Wcale to nie oznacza — jak by się mogło wydawać — podjęcia analizy znaczenia pojęć używanych przez Eckharta. Chociaż jest to zadanie istotne, nie jest ono pierwszorzędne, lecz jedynie pomocnicze, celem rozważań. Nie chodzi tu też o zidentyfikowanie czy zbadanie poglądów mistyka ze względu na ich oryginalne znaczenie religijne, etyczne, ontologiczne czy poznawcze. Raczej chodzi o to, aby dostrzec, że za słowami, terminami, pojęciami, figurami retorycznymi, myślowymi zabiegami używanymi przez Eckharta kryje się jakiś świat doświadczenia, który chciał on przekazać innym ludziom

¹ Cytaty, jeśli nie zaznaczono inaczej, w przekładzie J.P.

we współczesnym mu języku zarówno potocznym, jak i filozoficznym. Jednakże wydobywanie na jaw owego doświadczenia od samego początku wikła jego wypowiedzi w wielorakie paradoksy językowe, doktrynalne, logiczne i ontologiczne.

Welte, szukając dróg ich głębszego zrozumienia, stawia sobie za cel podjęcie próby, aby — jak powiada — „w naszych myślach samemu ujrzeć to, co widział mistrz Eckhart” (Welte, 2007: 34). Mamy więc charakterystykę myślenia jako starania samodzielnego ujrzenia pewnych fenomenów. To nic innego jak zastosowanie metody fenomenologicznej, ale nawiązującej już nie tyle do koncepcji Edmunda Husserla, ile do koncepcji Martina Heideggera. W wykładni tego ostatniego cechą charakterystyczną fenomenów jest bowiem to, że pozostają dla naszego jestestwa (*Dasein*) zasadniczo skryte, a jeśli się nam prezentują, to zwykle w perspektywach uproszczonych, wypaczonych, skracających widzenie albo też nawet zafałszowanych. Trzeba więc owe fenomeny próbować ukazać na nowo, czyli, jak podkreśla Welte, naszą myślą i rozumem wydobywać je niczym z ciemności, w której najpierw są zanurzone, na jaw, a następnie stawiać we właściwym świetle. Jednym słowem, należy pozwolić, aby rzecz sama objawiła się w myśli taką, jaką jest.

Jest to inna forma myślenia aniżeli ta, w której podmiot z góry obiera sobie przedmiot badania i zachowuje względem niego przez cały czas trwania analiz dystans poznawczy. Nowe myślenie z kolei przyjmuje taką formę, że pragnie pozwolić rzeczy, aby ta przez swoją specyfikę wyznaczała tor badań, bo jedynie wówczas potrafi dojść do głosu w swej prawdzie. Tak pojęte myślenie filozoficzne pojmuje siebie raczej jako żywą aktywność, mniej zaś jako przekaz sztywnego systemu prawd. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze świadomością bardziej fenomenalną aniżeli kognitywną. Ta ostatnia dopiero na końcu wywodów fenomenologicznych daje o sobie znać, dążąc do sformułowania jakiejś wiedzy na dany, badany temat. Krótko mówiąc, świadomość fenomenalna wyraża się formułą: „jestem świadom czegoś”, kognitywna zaś formułą: „wiem, że”. Świadomość fenomenalna konstytuuje i rozgrywa się na poziomie pierwotniejszym aniżeli poziom logicznych wnioskowań i rozumowań, wcale go nie wykluczając, ale traktując jako pochodną głębszych doświadczeń świadomościowych. Świadomość kognitywna to po prostu towarzysząca świadomości fenomenalnej wiedza. Świadomość fenomenalna objawia nam natomiast zastany stan rzeczy, dany w samym doświadczeniu.

Wydaje mi się, że myślenie fenomenologiczne — tak jak je pojmuje zainspirowany Heideggerem Welte — można scharakteryzować jako próby zejścia na poziom świadomości fenomenalnej, czyli na poziom pierwotnych doświadczeń, na dwa sposoby. Pierwszy polega na tym, że wprost analizuje się naoczne doświadczenie danej rzeczy — jeśli jest ona nam dana bezpośrednio; drugi polega na dochodzeniu do tego samego doświadczenia od strony posiadanej wiedzy o tej rzeczy — czyli podejmujemy badania od strony świadomości kognitywnej. W pierwszym i drugim przypadku idziemy w głąb doświadczeń fenomenów,

coraz lepiej je rozumiejąc. Celem jest osiągnięcie możliwie najbardziej wiarygodnego objawienia się fenomenu.

Okazuje się, że na samym poziomie fenomenalnej naoczności, czyli na poziomie pierwotnych doświadczeń ujawniających się w świadomości fenomenalnej, nie sposób zatrzymać się na dłużej. Dochodząc do niego, podejmujemy bowiem próby nazwania i opisanie ukazującego się fenomenu. Inaczej skazani byłibyśmy w jego oglądzie na milczenie. Nasza sytuacja epistemiczna byłaby wówczas podobna do sytuacji sceptyka.

Ponadto dynamika doświadczenia jest taka, że jedno doświadczenie, jedno objawienie fenomenu pociąga za sobą nowe doświadczenia i nowe fenomeny. Dlatego w następnym kroku fenomenologicznych badań z poziomu świadomości fenomenalnej przechodzimy na poziom świadomości kognitywnej. W jej przestrzeni dokonuje się gromadzenie wiedzy. Stąd z kolei — już z nowego punktu widzenia, bo z nowym zapleczem zasobu wiadomości, i z nowej perspektywy — podejmujemy ponowne próby dotarcia do treści doświadczenia danego wraz z jego świadomością fenomenalną. Mamy tu więc do czynienia z kołem hermeneutycznym, lepiej mówiąc, z hermeneutyczną spiralą.

Myślenie fenomenologiczne byłoby więc takim ruchem między jedną a drugą świadomością, przy czym świadomość fenomenalna stanowiłaby punkt wyjścia i dojścia prowadzonych wywodów, a dany w niej przedmiot doświadczenia stanowiłby oś całego myślenia. W tym duchu — uważam — Welte analizuje mistyczne teksty Eckharta.

Mamy metodę myślenia fenomenologicznego, ale co jest jego osiowym doświadczeniem? Wokół czego krąży myślenie w przypadku dzieła Eckharta? Welte uważa, że jest to pewna szczególna, radykalna forma doświadczenia, która wpisuje się konstytutywnie w sposoby realizacji egzystencji człowieka. Jest ona sposobem, wedle którego człowiek organizuje i realizuje swoje życie. Doświadczenie to ma zwykle charakter religijny, chociaż nie możemy go nazwać z góry religijnym. Moment religijny może się w nim objawić i dojść do głosu dopiero w trakcie jego spełniania się. Mistrz Eckhart oddaje to doświadczenie za pomocą ukutego przez siebie wyrażenia *Abgeschiedenheit* tłumaczonego zwykle na język polski jako „odosobnienie”. Welte powiada, że chodzi w nim o ludzkie „bycie w bezpostaciowym (*weiselosen*) Bogu albo o ciemne światło boskości” (Welte, 2007: 32). Eckhart kładzie nam ważkość tego sposobu bycia na sercu i zaleca jego praktykowanie przed wszelkim staraniem się o jakąkolwiek realizację cnót (Enders, 2015: 7).

IDEA *ABGESCHIEDENHEIT*

Słowo *Abgeschiedenheit* zarówno w języku niemieckim, jak i w znaczeniach polskich przekładów, zdaje się sugerować czytelnikowi potrzebę skrajnej ascezy i wyrzeczenia się wszystkiego. Tymczasem Eckhartowi chodziło o coś innego

aniżeli o umartwianie własnego ciała (Augustyniak, 2009: 222). Czego więc nauczał mistrz z Erfurtu, uciekając się do tego wyrażenia?

Welte, pragnąc opisać istotę doświadczenia kryjącego się za tym sformułowaniem, powołał się — obok wielu innych wypowiedzi poczynionych przez Eckharta na ten temat — na tę pochodzącą z kazania do Ewangelii świętego Łukasza. Brzmi ona: *Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam Martha nomine, excepit in domum suam* („Wszedł Jezus do pewnego miasta i pewna kobieta imieniem Marta przyjęła go do swego domu”) (Eckhart, 2013: 115; por. Welte, 2007: 38).

Kobieta (*mulier*) w wykładni Weltego, idącego tutaj tropem erfurckiego Mistrza, oznacza człowieka, którego wewnątrz uwolniło się od posiadania obrazów. Ale co znaczy wedle Eckharta „posiadać obrazy”? Co ma on na myśli, posługując się w ogóle terminem „obraz”? Otóż chodzi tu o nasze najszerzej pojęte doświadczenie świata. Dokonuje się ono nie inaczej jak za pomocą obrazów i podpadających również pod tę kategorię wyobrażeń. Poprzez obrazy wyraża się całe nasze poznanie, nasza wiedza, nasze wspomnienia, a także nasza wola i nasze uczucia. Nawet kiedy przyjmują one postać abstrakcyjnych pojęć, kryje się za nimi — zdaniem Eckharta — jakaś naoczność. Pojęcie obrazu posiada zatem najszerzy z możliwych zakres znaczeniowy. Obejmuje zarówno nasze poznanie zmysłowe, jak i umysłowe, a także nasze działania i wszelkie formy posiadania fizycznego oraz duchowego, nasze troski i nasze dążenia. Jednym słowem, wszystko, co stanowi o naszym doświadczeniu świata i siebie samego. Pojęcie obrazu zdaje się tu pokrywać z Heideggerowską fundamentalną charakterystyką bytu ludzkiego jako bycia-w-świecie. W klasycznej filozofii zwykło się oddawać ten stan rzeczy za pomocą słowa „duch”.

Sam termin „obraz” może być nieco mylący. Przy jego użyciu narzuca się bowiem jego rozumienie jako idei zamkniętej w ludzkim umyśle — na wzór empirystów brytyjskich. Nic bardziej błędnego. Eckhart w pojęciu obrazu pragnie wyeksponować przede wszystkim fakt konstytutywnego wtopienia się człowieka w świat i jego relacyjne związanie z nim. Zgodnie z tą wykładnią człowieka można by więc zdefiniować jako otwartą przestrzeń wypełnioną światem. Mówiąc językiem fenomenologów, nasza świadomość zawsze posiada jakieś treści. Czysta świadomość to pusta konstrukcja myślowa.

Czy można się od tych obrazów uwolnić? Absolutnie nie. Uwolnienie się od nich byłoby równoznaczne ze zniknięciem człowieka ze świata, jego śmiercią. Człowiek nie może zrezygnować ze swego bycia-w-świecie, skoro ono go tworzy, jest egzystencją, który go buduje. Jeśli zatem człowiek nie potrafi się uwolnić od swoich obrazów, tak jak świadomość nie może uwolnić się od pewnych treści, to na czym polegałaby postawa *Abgeschiedenheit*?

Eckhart znajduje rozwiązanie, wprowadzając do swojego wywodu kolejny termin: „właściwości”. Istnieją obrazy z właściwościami (*mit Eigenschaften*) i bez właściwości (*ohne Eigenschaften*) (Welte, 2007: 39–42). Obrazy z właściwościami

cechuje to, że zawierają w sobie moment zawłaszczenia, opanowywania i posiadania. Świat, jawiący się nam poprzez obrazy, traktujemy wówczas jako swoją własność. Jeżeli obrazy te w prowadzonych przez nas dyskursach zostają przekute w pojęcia, stają się narzędziem intelektualnego podporządkowania świata. Jest to proces, z którego zwykle nie zdajemy sobie sprawy.

W efekcie nie ma już poznania bezinteresownego. Jest w nim już zawsze ukryta jakaś praktyczna intencja, jakiś cel, dla którego epistemiczny wysiłek został podjęty. To nie chęć poznania prawdy kieruje naszym poznaniem, lecz jakiś mniej lub bardziej uświadomiony interes. Stary ideał myślenia filozoficznego, w którym chodziło o poznanie dla samego poznania, zostaje wyrugowany z wysiłków poznawczych. W myśleniu nowożytnym, począwszy od Francisca Bacona, ta forma nowego poznania przyjmie postać sztucznie ustanawianego eksperymentu mającego nam pomóc ujarzmić świat natury.

Welte zauważa, że taka postawa, która obrazom świata, uzyskanym w procesie poznawczym, nadaje piętno właściwości, prowadzi do utraty pierwotnego kontaktu ze światem. Obrazy świata nie ukazują nam już tego, czym są w swej istocie, a tym samym nie pokazują także świata takim, jaki jest. Zostają zdegradowane do poziomu środków ustanawianych ze względu na spodziewane korzyści. W konsekwencji w miejsce prawdziwego świata stworzymy nowy, który poznamy jedynie przez pryzmat własnych celów. Jest to świat sztuczny. Nie oglądamy już rzeczywistości w jej prawdzie, czyli tak jak się ona źródłowo jawi. W ruchu poznania oglądamy raczej siebie samych. Poznawany świat stanowi jedynie pośredniczenie w tym ruchu. Wola każąca nam interesownie wyjść ku światu tak go przekształca, że świat ten jawi się jako zgodny z tą wolą. Wola spotyka samą siebie.

Welte twierdzi, że myślenie i badanie otaczającej nas rzeczywistości dokonujące się w perspektywie wyznaczonej przez obrazy z właściwościami, czyli w optyce poznania interesownego, stały się w międzyczasie losem naszej epoki. Wprowadziły nas one w świat techniki, przyniosły wiele ułatwień w życiu, ale równocześnie zamknęły na to, co pierwotne i źródłowe.

Postawa *Abgeschiedenheit* zawiera w sobie siłę zmiany tego nastawienia. Jest wysiłkiem uwolnienia obrazów od interesownych deformacji i zniekształceń. Tę zmianę, podkreśla Welte, Eckhart wyraża także słowem „ubóstwo”. Człowiek żyjący w *modus vivendi Abgeschiedenheit* jest człowiekiem ubogim i to w radykalnym tego słowa znaczeniu. Niczego bowiem nie wie, niczego nie chce i niczego nie posiada. Świadomość człowieka, który uwolnił się z pragnienia wiedzy, woli i posiadania, jest świadomością tak czystą, że Eckhart — jak podkreśla Welte — uważa, że można ją nazwać „równą nicości” (Welte, 2007: 42). W tym stanie absolutnej pustki, czystej świadomości człowiek jest zdolny do przyjęcia form doświadczenia przekraczających ramy naszego empiryczno-pozytywistycznego ujmowania świata.

Postawę *Abgeschiedenheit* możemy więc określić jako postawę radykalnego otwarcia, i to zarówno na świat, jak i na transcendencję. Zawiera ona w sobie

moment wyzwolenia. Realizujące się w tym sposobie bycia doświadczenie świata zrywa z pętającym nas ustawicznie dążeniem do dominacji i do uzyskania władzy tak nad przyrodą, jak i nad innymi ludźmi. Jednym słowem, Eckhartowski człowiek to osoba wolna. Niezliczoną ilość razy w tekstach Mistrza z Erfurtu pojawiają się określenia *frei* i *ledig* („wolny”, „swobodny”, „nieskrępowany”) (Piecuch, 2004: 448–449). Radykalna wolność człowieka w wykładni Eckharta staje się koniec końców warunkiem poznania świata, siebie samego i Boga.

Welte, dokonując fenomenologicznych analiz pojęcia *Abgeschiedenheit*, zmierza przede wszystkim do rozjaśnienia kwestii możliwego doświadczenia Boga. Ale to nie jest jedyny cel. W oparciu o to pojęcie podejmuje ponadto polemikę ze schematami myślenia metafizycznego.

TEORETYCZNO-SPEKULATYWNA STRONA POJĘCIA *ABGESCHIEDENHEIT*

Pojęcie *Abgeschiedenheit* odnosi nas zasadniczo do pewnej formy doświadczenia, ale — jak zauważa Welte — posiada ono u Eckharta także teoretyczne podstawy. Krótko im się przyjrzymy. Zdaniem Weltego intelektualne zaplecze omawianego terminu można najłatwiej odkryć, analizując zdanie z dzieła *De anima* Arystotelesa i odwołując się do jego Tomaszowego komentarza. Brzmi ono: *Non coloratum recipit omnem colorem* („Rzeczą zdolną do przyjęcia barwy jest rzecz bezbarwna”)². Inaczej mówiąc, tylko to, co samo pozbawione jest jakichkolwiek barw, może barwę przyjąć. Eckhart powtarza tę myśl w *Księdze Boskich pocieszeń* (Eckhart, 2014: 120).

Co owa wypowiedź oznacza? Jakiego fenomenalnego stanu rzeczy dotyka? Chodzi tu o pokazanie pewnego modelu opisującego ludzką zdolność do najogólniej pojętej epistemicznej recepcji. Zostaje ona pokazana i omówiona na przykładzie zmysłu patrzenia. Gdyby oko całe widzenie zawdzięczało sobie samemu, wówczas nosiłoby w sobie pewne wyobrażenia siebie, to znaczy, wedle Arystotelesa, związane byłoby już z jakimś kolorem. W konsekwencji cała zdolność spostrzegania z góry byłaby zabarwiona i zamglona. Z chwilą, kiedy oko wypełnione jest jakimś własnym kolorem, zaznacza Welte, traci zdolność pełnego, neutralnego przyjęcia barw. Jego zdolność postrzegania całego bogactwa barw zostaje pomniejszona o tę barwę, jaką samo posiada. Zatem oko, powiada Welte, musi być czystą otwartością, charakteryzować się bezwzględną gotowością do przyjmowania, musi być czyste niczym bezbarwne światło (Welte, 2007: 39–42).

Model oka, światła i czystego przyjmowania odnoszony był przez średniowiecznych myślicieli do tego, co nazywali najwyższą władzą duszy, czyli

² Przekład tego fragmentu (418b 26) za: Arystoteles, 1992: 93.

intelektem, rozumem, duchem. Do tego ujęcia nawiązał także mistrz Eckhart. W łacińskim *Komentarzu do Księgi Rodzaju (Genesis-Kommentar)* powiada: *Intellectus enim, in quantum intellectus, est similitudo totus entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione* („Intelekt/rozum jest bowiem jako intelekt/rozum metaforą wszelkich bytów i obejmuje wszystkie byty w jednym, nie tylko ten albo inny pojedynczo wzięty”) (Welte, 2007: 46).

Intelekt jest więc w interpretacji Eckharta niczym innym jak jedynie „bezgraniczną otwartością” (*unbegrenzte Offenheit*) (Welte, 2007: 46). Ta formuła ukuta przez Weltego nie jest przypadkowa. Świadomie i celowo używa w niej słowa „bezgraniczny”, aby od razu wskazać na pewne podstawowe charakterystyki bytu ludzkiego. W pojęciu bezgraniczności przypomina między innymi, że rozum człowieka nie zadowala się ani żadną wiedzą, ani żadnym dobrem, którym można by wyznaczyć ostateczne granice. Rozum nie posiada żadnych apriorycznych określeń, uprzednich struktur, które nadawałyby naszemu poznaniu z góry określony kierunek. Nasze poznanie nie definiuje się przez żadną pozytywną cechę. W tym sensie Welte mówi też, że rozum jest „nieograniczoną nicością” albo „czystą jasnością” (Welte, 2007: 46). Wszelkie treści zawarte w rozumie, decydujące o naszym poznaniu, czy to prawdziwym, czy błędnym, są wynikiem procesów poznawczych, czyli pozostają czymś wtórnym w stosunku do samego faktu rozumu, którego pierwotną cechą jest wyłącznie bezwzględna otwartość. To dzięki tej cesze rozumu potrafimy w ogóle poznać, że coś stało się treścią naszego poznania i dokonać odróżnienia między poznaniem prawdziwym a błędnym.

Welte zauważa, że myśl o takiej charakterystyce rozumu jest centralna dla całej twórczości Eckharta. Pojawia się co jakiś czas w różnych miejscach jego dzieła, chociaż za każdym razem jest nieco inaczej sformułowana. Eckhart nie uznaje jej za własne odkrycie, lecz odsłania jej pochodzenie, wskazując na trzecią księgę *De anima* Arystotelesa. Welte z kolei podkreśla, że i Arystoteles, podejmując ją, sam powołał się na Anaksagorasa. Kryje się więc za tym ujęciem długa i dawna tradycja filozoficzna.

Oczywiście znajdujemy ją również u Tomasza z Akwinu. Między innymi wypowiada on ją w następującym sformułowaniu: *intellectus si haberet aliquam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturam* („Intelekt, gdyby posiadał jakąś określoną naturę, wówczas owa konnaturalna natura przeszkadzałaby mu w poznaniu innych natur”) (Tommaso de Aquino, 1959: 80963). W tradycji, w której funkcjonuje Eckhart, rozum — *intellectus* — pojęty jest zatem jako czysta forma dotarcia do poznawanej rzeczy, tylko rozum może gwarantować odkrycie rzeczy taką, jaka prawdziwie jest. Welte wykazuje, że takie pojęcie rozumu pokrywa się u Eckharta z pojęciem *Abgeschiedenheit* i Mistrz z Erfurtu zdawał sobie z tego sprawę.

ABGESCHIEDENHEIT I BÓG

Zagadnienie *Abgeschiedenheit* domaga się fundamentalnego pytania: dlaczego w ogóle wchodzić w świat takiego doświadczenia? Czy nam go potrzeba? Czy posiada ono jakiś sens? Trudno wyznaczyć z góry określony cel temu doświadczeniu. Może rzecz ma się podobnie jak z filozofią. Uprawia się ją dla niej samej, niezależnie, co z tego wyniknie. I dla Mistrza Eckharta doświadczenie w formie *Abgeschiedenheit* nie posiada zrazu żadnego określonego celu. Ale Eckhart zdaje sobie sprawę z tego, że kto zaryzykuje tę formę doświadczenia, dochodzi do odkrycia obecności Boga w swoim wnętrzu. Podobnie jak ten, kto uprawia filozofię, wcześniej czy później dojdzie do jakiegoś poznania, chociaż nie potrafi z góry przyjąć i ustalić, jakie ono będzie, o czym będzie go pouczać i w czym może mu pomóc. W tym sensie Welte, komentując myśl Eckharta i pragnąc unaocznic znaczenie doświadczenia *Abgeschiedenheit*, używa metafory drogi czy bramy. Wchodząc przez nią, otwieramy się na obecność Boga. Stajemy przed Jego obliczem już bez żadnych zapośredniczeń (Welte, 2007: 46).

Bezpośrednie doświadczenie Boga nie jest kwestią wyłącznie praktyczną, lecz posiada też swój teoretyczny wymiar. Welte podejmuje staranie, aby ów intelektualny moment tego doświadczenia wydobyć z tekstów Eckharta na jaw. Jest przy tym przekonany, że chociaż Mistrz z Erfurtu nie prowadzi żadnego wywodu bezpośrednio podejmującego sprawę związków zachodzących między teoretycznym i praktycznym momentem zagadnienia *Abgeschiedenheit* w powiązaniu z kwestią intelektualnego pojęcia Boga, jest to jednak myśl w sposób ukryty przyświecająca całej jego twórczości.

Dwa określenia, zdaniem fryburskiego filozofa religii, mają dla Eckharta znaczenie podstawowe: Bóg jest prawdą i Bóg jest dobrocią. Są to, oczywiście, określenia, które nie występują jedynie w dziele średniowiecznego mistyka. Znajdujemy je również u innych myślicieli tamtej epoki, między innymi u świętego Tomasza z Akwinu. Świadczy to o tym, że Eckhart pozostał głęboko zanurzony w myśli scholastycznej. Niemniej jego ujęcie nie jest pozbawione cech oryginalności. Ekspozując bowiem powyższe formuły, podchodzi on do kwestii Boga od strony poznania i etyki, a nie tylko istnienia — jak to było w zwyczajach scholastycznych autorów — co stanowiło zdaniem mediewistów centralną myśl filozofii uprawianej w średniowieczu. Etienne Gilson powiada, że „jest tylko jeden Bóg i Bóg ten jest Bytem — oto kamień węgielny całej filozofii chrześcijańskiej. A położył go nie Platon, nie Arystoteles, lecz Mojżesz” (Gilson, 1958: 55). Chodzi tu o Księgę Wyjścia, w której mowa jest o tym, jak Bóg pokazuje się Mojżeszowi w krzaku ognistym i objawia swoje imię. Hebrajski tekst imienia Boga został przez Wulgatę oddany formułą *sum, qui sum*. Stanowiła ona podstawę średniowiecznych intelektualnych starań powiązania idei Boga z ideą bytu i ideą istnienia. Eckhart bardzo dobrze zna tę myśl i nieraz ją

wyraża, ale — jak eksponuje to Welte — szuka dostępu do idei Boga również poprzez analizę procesów poznania i fenomenu powinności.

Co to znaczy pojmować Boga jako prawdę? Czy chodzi tu w pojęciu prawdy o nawiązanie do jej klasycznej wykładni, będącej w powszechnym obiegu myśli scholastycznej? Święty Tomasz definiuje prawdę następująco: *adequatio intellectus et rei*. Welte przyznaje, że ta definicja jest poprawna i zachowuje swoją wartość epistemiczną, ale czy sięga wystarczająco głęboko w zagadnienie prawdy? Czy potrafi odstąpić głębsze pokłady jej rozumienia? Mówiąc fenomenologicznie: czy sięga ona poziomu wyjaśnienia źródłowego? Definicja ta bowiem — z fenomenologicznego punktu widzenia — zakłada wcześniejszą odpowiedź na pytanie, jak prezentuje się nam jako fenomen to, co się na nią składa, a więc to, co nazywamy intelektem, rzeczą, bytem i prawdą. Ponadto, podkreśla Welte, formuła ta redukuje prawdę do poziomu pewnych cech, które miałyby charakteryzować intelekt ludzki i nasze wypowiedzi. Poruszamy się tutaj jedynie na poziomie poznania określonego kategorią przypadłości i jako takie musimy je uznać za niewystarczające. Więzi nas ono bowiem — jak dzisiaj byśmy powiedzieli — w ramach rozumu instrumentalnego. W języku Eckharta oznacza to, że za pomocą takiego pojęcia prawdy zdolni jesteśmy wznieść się jedynie na poziom tych form poznania, które pozostają związane z obrazami przenikniętymi właściwościami. Wydaje się zatem, że idea prawdy wyrażona klasyczną definicją ograniczałaby w interpretacji Eckharta nasze poznanie jedynie do posiadania obrazów rzeczywistości. Szukając więc jasności co do określenia Boga jako prawdy, trzeba podążyć w innym kierunku aniżeli ten, który podsuwa nam klasyczne określenie, czym jest poznanie prawdziwe.

Eckhart w wielu miejscach formułuje myśl o Bogu jako prawdzie, zarówno w tekstach niemieckich, jak i łacińskich. Zacytujmy jedynie tekst z *Komentarza do Księgi Rodzaju*, na który w swoich interpretacjach powołuje się również Welte: *Deus autem veritas ipsa est. Cetera quidem vera sunt, non autem veritas sunt; vera autem utique sunt veritate* („Bóg jest samą prawdą. Wszystko inne jest prawdziwe, ale nie jest prawdą. Ale to, co prawdziwe, jest prawdziwe przez prawdę”) (Welte, 2007: 49). W tekście tym mamy zaskakujące rozróżnienie na prawdę i na to, co prawdziwe. Co ma na myśli Eckhart, przeprowadzając takie rozróżnienie? Co stanowi podstawę takiego osobliwego rozróżniania? Otóż — pokazuje Welte — dla Eckharta, zresztą jak i dla Tomasza z Akwinu, prawdziwe jest to, co jest. Samo zaistnienie rzeczy decyduje o jej prawdzie. Tę myśl znajdujemy już u Augustyna. W *Soliloquiach* czytamy: *Verum mihi videtur esse id quo est* („Prawdziwe wydaje mi się bycie tego, co jest”) (Augustyn, 1953: 46). Każdy byt zatem i każde zdarzenie jest prawdziwe, jeżeli po prostu zaistniało³.

³ Zob. Tomasz z Akwinu, 1998: 14: „Jeśli prawda nie jest tym samym, co byt, trzeba przyjąć, że jest własnością bytu. Lecz nie może być własnością bytu”.

Jak należy rozumieć utożsamienie istnienia z prawdą, Welte próbuje fenomenologicznie unaocznic, powołując się na przykład spadającego liścia. Jeśli liść spada z drzewa, to prawdą jest, że spada. Samo zjawisko jest ulotne i przemijające. Ale prawda o zaistniałym wydarzeniu wcale już ulotna nie jest, lecz zachowuje swoje znaczenie na zawsze. Prawda konstytuuje się zatem na innym poziomie niż ontyczna czasowa, przelotna faktyczność rzeczy i ich stanów. Prawda o bytach, rzeczach i wydarzeniach nie przemija wraz z nimi, lecz trwa. Welte powie, że jest bezczasowa i obejmuje wszelki czas (Welte, 2007: 52). Rzeczy i wydarzenia są zatem prawdziwe w tym sensie, że sam fakt ich zaistnienia jest niepodważalny, skoro już raz zaistniały. Raz na zawsze zostały wpisane w dzieje świata i nie można tego uczynić niebyłym. Nic w tej sprawie nie zmienia to, że jako byty kontyngentne poddane są przemijaniu. Ich istnienie jest przemijające, natomiast prawda o nich — trwała i wieczna.

Tak pojęta prawda lokująca się w obszarze wieczności odnosi się naturalnie do wszystkich bytów i wydarzeń. Żadne z nich nie może być wyjęte spod jej panowania. Ta wieczna wszechobjmująca prawda nie może być jednak — podkreśla Welte — utożsamiana z prawdziwością pojedynczych rzeczy i stanów. Jest bowiem czymś więcej od nich. Cechuje się tym, że kieruje ku sobie wszelkie ludzkie myślenie i poznanie, a równocześnie zachowuje względem tych aktów ludzkiego ducha niezależność. Istnieje także wówczas, kiedy żadna ludzka myśl nią się nie zajmuje.

W fundamentalnym tego słowa znaczeniu prawda ta jest nieskończona, nieuwarunkowana, wszystko obejmująca i potwierdzająca istnienie rzeczy w ich wielości. Bytów, które ujawniają się w swej prawdziwości, jest wiele, a ona jest jedna. Można ją porównać do horyzontu, który wszystko obejmuje i w którym wszystko się objawia. Najbardziej trafny sposób jej przedstawienia Welte widzi w metaforze światła. Powiada, że w jej świetle świat nam się dopiero potrafi otworzyć, czyli poddaje się ludzkiemu poznaniu.

Wywody dotyczące prawdy pozwalają na to, aby mówić o niej jako o prawdzie zarówno transcendentalnej, jak i zarazem transcendentnej. Transcendentalność ta wynika z jej wszechobjmującego charakteru prawdy, a transcendentność z faktu, że przewyższa ona wszelki byt. Ostatecznie Welte jest zdania, że na podstawie wymienionych charakterystyk można ją nazwać prawdą wieczną i pierwszą.

Przeprowadzony przez fryburskiego myśliciela fenomenologiczny zabieg rozjaśnienia pojęcia prawdy w rozumieniu Eckharta wykazuje zupełną zgodność z myślą Tomasza z Akwinu. Również on niejednokrotnie używa określenia *prima veritas*. W *Sumie teologicznej* na przykład czytamy: *In luce primae veritatis omnia intellegimus et judicamus* („W świetle pierwszej prawdy wszystko poznajemy i oceniamy”) (Welte, 2007: 54). Akwinata pod pojęciem prawdy pierwszej rozumie Boga, gdyż cechy tej prawdy są tymi samymi predykatami, za pomocą których orzekamy o Bogu.

Eckhart, zgodnie zaś ze swoją manierą filozofowania, nie będzie się cofał nawet przed sformułowaniami wprost utożsamiającymi Boga i prawdę, twierząc nie tylko, że Bóg jest prawdą, ale, jak eksponuje to Welte, że „prawda sama” jest Bogiem. Fryburski filozof dostrzega w tych sformułowaniach kontynuację tradycji neoplatonickiej i Augustyńskiej.

Spekulacyjna teza o prawdzie jako Bogu trafia w samo jądro rozumienia *Abgeschiedenheit*. W postawie tej pozostawia się byty takimi, jakimi są, czyli pozwala się na ich objawienie w prawdzie. Aby to było możliwe, trzeba samemu opuścić teren wielości bytów i wejść w stan skupienia oraz prostoty, czyli jedności z samą prawdą. W wymiarze *Abgeschiedenheit* Bóg i prawda jawią się jako jedno.

Podobne do wywodów o prawdzie są wywody o dobru. Boga możemy nazywać dobrocią, a dobroć Bogiem (Eckhart, 2014: 117). Tym razem Welte nawiązuje do bardzo dobrze znanej Eckhartowi doktryny o transcendentaliach. Wyraża ją między innymi zdanie: *Solus deus prioprie est ens, unum, verum, bonum* („Sam Bóg we właściwym tego słowa znaczeniu jest bytem, jednym, prawdą i dobrem”) (Eckhart, 1958: 400; por. Welte, 2007: 58).

Argumentacja Weltego, mająca wytropić założenia, które pozwalały Eckhartowi Boga nazwać dobrocią i dobroć Bogiem, odwołuje się do fundamentalnego doświadczenia ludzkiego mówiącego nam, że świat nie jest taki, jaki powinien być. Józef Tischner nazwał je podstawowym doświadczeniem agatologicznym, z którego wyrasta wszelka myśl filozoficzna (Tischner, 2002: 485–486). Każdy byt spostrzegamy jako dobry, ale równocześnie jako ograniczony w swej dobroci, dotknięty jakimś brakiem, jakąś podstawową nieusuwalną ułomnością. Co umożliwiałoby takie konstatacje? Skąd one czerpią swoje uzasadnienie? Stawiając te pytania, Welte pyta zasadniczo o źródło doświadczenia różnicy między istnieniem a powinnością i powiada, że nie może ono leżeć w obszarze samego bytu, lecz poza nim. Jest nim idea wiecznej, doskonałej dobroci nieznającej żadnego braku. Jest ona niczym horyzont, który jest z jednej strony nieuchwytny, bo nigdy niepoddający się zdefiniowaniu, a z drugiej posiadający jakąś szczególną moc, gdyż umożliwia wydawanie sądów o dobru. Dalsze fenomenologiczne analizy Weltego odsłaniają ją ponadto jako bezwarunkową, nieskończoną, poprzedzającą wszelkie projekty bytowe i jako spoczywającą w sobie samej. Tym samym wykazują, że wypowiedź Eckharta, brzmiąca „Dobrocią jest Bóg” (Eckhart, 1971: 43), może uchodzić za fenomenologicznie prawomocną.

Pozostaje zapytać: co tak pojęta idea dobroci ma wspólnego z doświadczeniem opisywanym za pomocą pojęcia *Abgeschiedenheit*? Czy wnosi coś w jego rozumienie? W tekstach Eckharta nie znajdujemy miejsc, które *explicite* wiązałyby ideę dobroci z ideą *Abgeschiedenheit*. Welte twierdzi jednak, że pewna bliskość tych zagadnień u Eckharta występuje i zdawał on sobie z tego sprawę. Podstawą do takiego twierdzenia jest chociażby to, że Eckhart w opisie fenomenu *Abgeschiedenheit* i w opisie idei dobra posługuje się tym samym słownikiem, tymi samymi słowami; na przykład mówi, że „dobro należy podnieść” czy „podnieść się

ku dobru” (Eckhart, 2014: 117; por. Welte, 2007: 62). Obok tej bliskości terminologicznej można się doszukać także podobieństwa merytorycznego, kiedy Mistrz z Erfurtu nawołuje do podniesienia się od naporu rzeczy tego świata i ich właściwości, a więc szukania ostatecznej pewności w obszarze życia doczesnego. Postawa *Abgeschiedenheit* wprowadza w nasze życie wolną przestrzeń dla objawienia się pierwotnej prawdy i dobra, w świetle których byty można postrzegać takimi, jakie są w rzeczywistości, czyli jako prawdziwe i dobre.

PRZEZWYCIEŻENIE METAFIZYKI

Na końcu wywodów na temat teoretycznych powiązań idei *Abgeschiedenheit* z ideą Boga Welte wprowadza pewne zastrzeżenia. Zauważa, że zarówno pojęcia dobra, jak i prawdy odniesione do Boga zostały tu użyte w metafizycznym tego słowa znaczeniu. Tymczasem, zaznacza fryburski filozof religii, nie o to chodziło Mistrzowi z Erfurtu. Jedną z najbardziej interesujących kwestii, jakie podejmuje w tym miejscu Welte, jest pokazanie, jak średniowieczny myśliciel dochodzi do przekonania, że schemat myślenia metafizycznego w kwestii mówienia o Bogu jest niewystarczający, a w pewnym sensie również mylący. Eckhart nie odrzuca zupełnie metafizyki. Uznaje konieczność dyskursu metafizycznego i ważkość wypracowanych pojęć metafizycznych, ale przyznaje im na drodze dochodzenia do rozjaśnienia pojęcia Boga jedynie status tymczasowy i przejściowy. W debacie o Bogu i możliwościach jego doświadczenia schemat myślenia metafizycznego stanowi ponad wszelką wątpliwość dobry punkt wyjścia i zarazem pożyteczne narzędzie gwarantujące nam trafny dostęp do problematyki Boga w ogóle, lecz nie można się na nim zatrzymać. Schemat ten możemy potraktować jedynie jako jeden z etapów czy stopni wznoszenia się ku rozumieniu Boga i przybliżeniu sobie prawdy o Jego więzi z człowiekiem. Jednym słowem, w coraz bardziej zaawansowanych dyskursach o Bogu myślenie musi wyjść poza ramy określone metafizyką.

Jak wedle Eckharta to przewyciężenie metafizyki może przebiegać? Welte ukazuje je, opierając się na fundamentalnym rozróżnieniu, które jego zdaniem założył w swoich pismach Eckhart, a które wielu badaczom umyka. Czym innym jest porządek bytowy, o którym orzekamy w kategoriach dobra i prawdy, a czym innym sama forma myślenia w tych kategoriach. Jak to rozumieć? Otóż pojęcia dobra i prawdy, zgodnie z nauką o transcendentaliach, niczego do rzeczy nie dodają — jest tak również w przypadku pojęć dobra i prawdy, jakie odnoszą się do Boga. To znaczy, że dyskurs metafizyczny nie wprowadza żadnych rozróżnień na poziomie bytów, łącznie z Bytem Najwyższym. Inaczej ma się jednak sprawa na poziomie samego myślenia. Określenia dobra i prawdy, które nic do rzeczy nie dodają, dodają jednak coś do formy naszego myślenia (Welte, 2007: 69).

To z kolei pociąga za sobą co najmniej dwa skutki. Po pierwsze wprowadzamy w nasze myślenie relatywną negację. Dobro nie jest prawdą, a prawda nie jest dobrem. Myśleć o dobru to nie to samo, co myśleć o prawdzie. W próbach wyjaśnienia tych fenomenów wskazujemy na odmienne charakteryzujące je cechy i odmiennie je wykładamy. Inaczej nie moglibyśmy odróżnić jednego od drugiego i nie używalibyśmy dwóch różnych określeń.

Po drugie zwiedzeni zostajemy w pułapkę konieczności przedstawiania sobie i wyobrażania dobra oraz prawdy. Wchodzimy tym samym na poziom myślenia przedstawiającego. Myśl nie jest już myślą czegoś, lecz myślą o czymś. Zostaje wprowadzona różnica między myślą a tym, co jest pomyślane. A więc mamy tutaj do czynienia z kolejną relatywną negacją. Pierwsza kazała nam odróżniać dobro od prawdy, druga — myślenie od tego, co pomyślane (Welte, 2007: 70).

Co to znaczy myśleć w sposób przedstawiający? To znaczy w sztucznym zabiegu stawiać sobie przed sobą to, co chcemy pomyśleć. Przedstawić coś to wprowadzić nienaturalny dystans między myślą a tym, co ona myśli. A w tym akcie poznawczego zdystansowania się zostają — tak w przekonaniu Weltego — zerwane wszystkie pierwotniejsze więzy charakteryzujące myśl i rzecz, którą ona odślania.

W odniesieniu do Boga oznacza to, że metafizyczne pojęcia prawdy i dobra coś nam z Jego misterium odślaniają, ale równocześnie jako pojęcia różnicujące wymuszają niejako na nas, abyśmy o Nim mówili w sposób rzeczowy. Dlatego intencja Eckharta jest taka, aby po ich ustanowieniu jak najszybciej je znieść, a wraz z tym aktem — podkreśla Welte — przewyciężyć całe myślenie metafizyczne. Ale w jaki sposób to zrobić? Welte odpowie: wtopić je w ideę jedności (*Eins*) (Welte, 2007: 71).

W tej idei nie czyhają już na nas jakiegokolwiek różnicujące pojęcia. Nie zawiera ona w sobie żadnych określeń, z których trzeba by potem zrezygnować, nie wskazuje bowiem na żadne cechy i właściwości. Nie ma w niej żadnego momentu różnicy, wyszczególnienia i negacji. Mamy tu do czynienia z absolutną Czystością. Ale jak ją wyrazić? Wymyka się ona językowi metafizyki.

Welte powiada, że Mistrz Eckhart posłużył się tutaj genialną formułą. W tekście jego niemieckich dzieł brzmi ona: *Versagen des Versagens*, co można by przetłumaczyć na język polski „odmowa odmowy” (Eckhart, 2013: 260; Welte, 2007: 71–72). W łacińskich tekstach oddana została za pomocą formuły *negatio negationis* (Beirewaltes, 2003: 102–103).

Co należy rozumieć poprzez tę podwójnie wzmocnioną negację? Negacja zawiera się wpieryw w nasz doświadczeniu świata. Doświadczamy go bowiem w różnorodności, wielości, jednostkowości i skończoności. Fakt ten w opinii Eckharta należy uznać za negatywny, ponieważ pociąga za sobą rozbitcie naszego doświadczenia i nie pozwala nam zobaczyć świata w jego istocie, takiego, jaki naprawdę jest. Co pozostaje w naszym myśleniu i doświadczeniu świata

po dokonaniu zabiegu negacji negatywnych momentów naszego doświadczenia świata? Welte za Eckhartem odpowiada: jedynie coś pozytywnego. Nie potrafimy tego ani opisać, ani nazwać, bo wszelkie używanie słów bazuje na uprzednich rozróżnieniach znaczeń i przedmiotów oznaczanych. A tu mamy do czynienia wyłącznie z absolutną jednością.

Negacja negacji okazuje się być najwyższą formą afirmacji. Welte powiada, że „poza nią już nic nie zostaje do powiedzenia” (Welte, 2007: 72). Wyróżnia przy tym w tym sformułowaniu słowo „nic”, pragnąc wskazać tym samym, że teza mówiąca, iż nasze doświadczenie Boga ostatecznie przyjmuje postać doświadczenia nicości, wcale z teoretycznego punktu widzenia nie jest chybione (Welte, 2007: 77–92; por. Piecuch, 2004: 453). Wątek spekulatywno-teoretyczny spotyka się z praktyczną ideą *Abgeschiedenheit* (Albert, 2002: 31). Analizy Weltego zmierzały ku temu, aby to wykazać. Sam Eckhart ten związek zakładał, ale go nie stematyzował w sposób ścisły.

Myślenie, które nie jest myśleniem przedstawiającym, lecz myśleniem organizującym się wokół idei jedności, realizujące się w doświadczeniu *Abgeschiedenheit*, sprawia, że dusza, przedzierając się do podstaw Boskości, odkrywa, iż jest to również jej podstawa. Eckhart wyrażał ten stan rzeczy między innymi za pomocą terminu „iskierka duszy” (Eckhart, 2013: 247; por. Piórczyński, 1997: 149–170). Oczywiście, takie poglądy rodzą podejrzenia o panteizm. Welte staje w tej kwestii w obronie erfurckiego Mistrza. Wykazuje najpierw, że zasada tożsamości wcale nie jest jasna i jednoznaczna. Przywołuje teksty Eckharta, które wskazują, iż można mówić o Bogu i człowieku w kategoriach identyczności, ale nie chodzi tu o identyczność bytów, tylko o identyczność wydarzenia, dynamicznego procesu, który ma miejsce w stanie *Abgeschiedenheit*.

Użyta przez Eckharta w jednym z kazań formuła *eins und nicht gleich* — „jedno, ale nie równe” jest kluczowa w rozumieniu całej sprawy (Eckhart, 2013: 156). Aby jedność jako tożsamość zaistniała — argumentuje w nawiązaniu do tej formuły Welte — muszą istnieć co najmniej dwie nieidentyczne wielkości. Inaczej mówienie o identyczności nie ma w ogóle sensu. Jedność Ja i Boga mająca miejsce w postawie *Abgeschiedenheit* nie może być zatem w tym kontekście rozumiana jako sztywna tożsamość rzeczowa, lecz jako dynamiczna tożsamość wydarzenia. Obie wielkości objęte kategorią tożsamości czy jedności są i pozostają różne, odgrywając nadal odmienne role. Ich odmiennosc nie podlega w żadnym wypadku zniwelowaniu, jednakże uczestniczą one w jednym i tym samym akcie. Dla określenia tego stanu rzeczy Welte posługuje się formułą „tożsamości nietożsamego” (*Identität des Nichtidentischen*) (Welte, 2007: 96–121). Różnica między bytem stworzonym a stworzycielem pozostaje zachowana, ale akt uczestnictwa obu stron w doświadczeniu *Abgeschiedenheit* jest jeden.

UWAGI KOŃCOWE

Lektura pracy Weltego o Eckharcie zaskakuje. Odbiega ona zasadniczo od innych prac pisanych na temat erfurckiego Mistrza. Autorzy nim się zajmujący zwykle komentują jego myśl jako metafizyczną, która nadal obraca się wokół zagadnienia bytu i *esse*, nawet kiedy przyznają, że podstawę do rozważań o Bogu stanowi dla niego proces poznania (Albert, 2006: 253–609). Tymczasem Welte — oczywiście inspirowany myślą Heideggera — zadaje pytanie o to, jak dalece dzieło Eckharta zatopione jest jeszcze w dyskursie metafizycznym, a w jakim stopniu poza niego wychodzi. Niemiecki filozof stawia ów problem dlatego, że rozwiązywanie tego zagadnienia rzuca równocześnie światło na rozumienie natury doświadczenia religijnego. W ten sposób pokazuje, że dzieło Mistrza z Erfurtu wpisuje się nie tylko w tradycję sporów o naturę i zakres poznania, lecz również we współczesny spór o rozumienie doświadczenia religijnego. Welte przekonuje nas, że Eckhart jest autorem aktualnym. Wskazuje nam bowiem drogi, jakimi w czasach postmoderny powinien podążać dyskurs o Bogu.

Podczas czytania pracy fryburskiego filozofa odkrywamy jeszcze kilka innych osobliwości, które przy pobieżnej lekturze książki zwykle nam umykają. Welte unika słowa „mistyka” i zdaje się, stroni od tego, by Eckharta określić mianem mistyka. Już sam tytuł książki tych terminów nie zawiera. Dlaczego? Być może dlatego, że wprowadzają one pewną niejasność, są zbyt szeroko interpretowane. Mistyka w ogóle uchodzi za coś niedoścignionego, co jest zarezerwowane jedynie dla szczególnie pobożnych ludzi. A w ogóle miewał Eckhart przeżycia mistyczne?

Nie natknąłem się też w analizowanej pracy na określenie „zjednoczenie mistyczne” czy *unio mystica*, do którego tak chętnie sięgają inni autorzy opowiadający o przeżyciach mistycznych. Jako fenomenolog Welte zdawał sobie chyba sprawę z trudności, jakie wiążą się ze słowem „zjednoczenie”. Czy w ogóle istnieje coś takiego jak zjednoczenie? Czy doświadczamy czegoś takiego, jak zjednoczenie dwóch bytów? W jakimkolwiek akcie zjednoczenia pozostają one nadal odrębnymi bytami, chyba że mamy do czynienia ze stopieniem się w inny byt. Ale to już nie jest zjednoczenie. Z relacji zjednoczenia można się zawsze wycofać, ze stopienia — już nie. Praktyka słowna pozwala nam wprowadzić na użytek słowa „zjednoczenie”. Ale w jakich przypadkach? Mówimy o zjednoczeniu państw, mówimy o tym, że kogoś zjednoczył wspólny duch czy wspólna idea, na przykład idea solidarności. We wszystkich tych sytuacjach mamy do czynienia ze zjednoczeniem w czymś innym, w czymś trzecim, w jakiejś myśli, w duchu czy idei. Chyba w ogóle nie doświadczamy czegoś takiego jak zjednoczenie dwóch wielkości bytowych bez udziału trzeciego czynnika, i do tego musi on być natury duchowej.

Pomijając ewentualną ostrożność Weltego w używaniu słowa „mistyka”, zauważmy, że temat mistyki, a szerzej religii, frapował i niepokoił fenomenologów. Przykładem niech służy tu chociażby twórczość Edyty Stein czy Gertrudy Walther. Ale dlaczego? Czy związek między fenomenologią a religią jest tylko

przypadkowy, czy też istnieją jakieś głębsze racje za nim przemawiające? Otóż wydaje się, że można się dopatrzeć pewnych podobieństw zachodzących między mistyką a fenomenologią, a zwłaszcza między ideą *epoche* a ideą *Abgeschiedenheit*.

BIBLIOGRAFIA

- Albert, K. (2002). *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. (Przeł. J. Marzęcki). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Albert, K. (2006). Mistrza Eckharta teza o bycie. Badania nad metafizyką *Opus tripartitum* (s. 253–609). W: K. Albert. *Studia o historii filozofii*. (Przeł. B. Baran & J. Marzęcki). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Arystoteles. (1992). O duszy (s. 33–146). (Przeł. P. Siwek). W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie* (t. 3). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyn, Aureliusz. (1958). *Solilokwia*. (Przeł. A. Świderkówna). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Augustaniak, P. (2009). *Inna Boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Beierwaltes, W. (2003). *Und daz ein machet uns saelic*. Mistrza Eckharta pojęcie jedności i zjednoczenia (s. 91–119). W: W. Beierwaltes. *Platonizm w chrześcijaństwie*. (Przeł. P. Domański). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Eckhart, Meister. (1958). *Die deutschen Werke. Predigten* (t. 1). (Red. J. Quint). Stuttgart: Kohlhammer.
- Eckhart, Meister. (1971). *Die deutschen Werke. Predigten* (t. 2). (Red. J. Quint). Stuttgart: Kohlhammer.
- Eckhart, Mistrz. (2013). *Dzieła wszystkie* (t. 2: *Kazania*). (Przeł. W. Szymona). Poznań: W drodze.
- Eckhart, Mistrz. (2014). Księga Boskich pocieszeń (s. 89–154). W: Mistrz Eckhart. *Dzieła wszystkie* (t. 5: *Traktaty*). (Przeł. W. Szymona). Poznań: W drodze.
- Enders, M. (2015). *Abgeschiedenheit — der Weg ins dunkle Licht der Gottheit*. Zu Bernhard Weltes Deutung der Meatphysik (s. 5–29). W: M. Enders (Red.). *Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart*. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf.
- Gilson, E. (1958). *Duch filozofii średniowiecznej*. (Przeł. J. Rybałt). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Piecuch, J. (2004). *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernarda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Piórczyński, J. (1997). *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Tommaso de Aquino. (1959). *Sentencia libri De anima* (lib. 3, l. 7, n. 10). On-line: <http://www.corpusthomicum.org/can3.html> (dostęp: 15.12.2015).
- Tomasz z Akwinu. (1998). *Kwestie dyskutowane o prawdzie* (t. 1). (Przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, & J. Ruszczyński). Kęty: Antyk.
- Tischner, J. (2002). *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Welte, B. (2007). Meister Eckhart (s. 20–215). W: B. Welte. *Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart — Thomas von Aquin — Bonaventura*. (= *Gesammelte Schriften, III/1*). Freiburg–Basel–Wien: Herder.

