

## Byt i nicość w myśli Mistrza Eckharta. Początki niemieckiej filozofii woli

Piotr AUGUSTYNIAK\*

Kraków

### ABSTRACT

The article is devoted to Meister Eckhart's interpretation of ontological structures of reality in which the concepts of being, nothingness, existence, and Godhead play an important role. The article discusses: 1. the interpretation of being and nothingness in the prologue to the Latin *Opus tripartitum*; 2. the interpretation of existence and Godhead in German works; 3. the placement of these deliberations in the context of Eckhart's conception of *abegescheidenheit*. The article's main thesis is that in his ontological reflection, Meister Eckhart comes close to thinking about the essence of reality as Will, which is a clear anticipation of an important current in German philosophy.

### KEYWORDS

being, nothingness, existence, Godhead, will, Meister Eckhart, German philosophy

Problem, który stawiam w tytule tego artykułu, uważam za samo sedno myśli Mistrza Eckharta i to nie tylko w jej wymiarze ontologicznym, ale również teologicznym i antropologiczno-teoriopoznawczym. Oznacza to, że ontologia, czyli próba opisu rzeczywistości na poziomie orzekania o jej istnieniu (o sposobach jej bycia), jest w jego myśleniu centralna. Teza ta jest śmiała, ponieważ wynika z niej, że kwestia natury i działania Boga oraz natury i działania (również poznania) człowieka znajduje swój pełny wyraz i swoje pełne znaczenie tylko jako dopowiedzenie i komentarz do kwestii bytu i nicości. Podporządkowanie zagadnienia natury Boga i człowieka „kwestii bycia” ma jednak daleko idące konsekwencje również dla tej ostatniej: otóż, prosta totalność, leżąca u pod-

---

\* Uniwersytet Ekonomiczny. E-mail: paugusty@o2.pl

staw wszelkiego indywidualnego istnienia, nazywana przez Eckharta zarówno „bytem”, jak i „nicością”, nie może być określona li tylko negatywnie, na drodze apofatycznego orzekania, jako niewyraźalne, spoczywające w mroku, pierwotne, homogeniczne niezróżnicowanie. Gdy bowiem Eckhart ujmuje ową totalność kategoriami, wywodzącymi się z języka opisującego bosko-ludzkie odniesienia i zależności, przybiera ona charakter relacyjnego dynamizmu *vel* twórczego procesu, który przez niemieckich kontynuatorów myśli Eckharta został nazwany Wolą oraz Życiem.

### ESSE ET NIHIL

Mistrz Eckhart nieprzypadkowo jest nazywany ojcem filozofii niemieckiej<sup>1</sup>. Zasadność takiego twierdzenia wynika między innymi z tego, że Eckhart jako autor *Kazań* i *Traktatów* jest bodaj pierwszym filozofem języka niemieckiego. Jako taki stanął on przed zasadniczą kwestią wypracowania w tym języku odpowiedniej filozoficznej terminologii. Eckhart tworzy ją, szukając staroniemieckich odpowiedników dla pojęć swojej akademickiej, średniowiecznej łaciny<sup>2</sup>. Przyjrzyjmy się więc najpierw temu, jakich terminów na określenie bytu i nicości używa w swoich łacińskich dziełach i jaką ontologię w oparciu o nie konstruuje. Odwołam się w tym celu do najbardziej reprezentatywnego, jeśli chodzi o tę kwestię, spośród jego akademickich traktatów. Jest nim *Prolog do Dzieła Tez*, stanowiący pierwszą część słynnego *Opus tripartitum*.

W *Prologu* Eckhart formułuje podstawowe rozróżnienie: z jednej strony różnicy jest *esse*, które zostaje zrównane z *ens*, z drugiej zaś *nihil*. Czytamy tam: „pierwszy traktat dotyczy istnienia i bytu oraz jego przeciwieństwa, którym jest nic” (ECKHART 2006: 3)<sup>3</sup>. Wszelako *ens* oraz *esse* nie są po prostu tożsame ze sobą. *Ens* jest bowiem terminem oznaczającym *esse*, które jest zatem jego desygnatem. „[...]«byt» oznacza samo istnienie” — pisze Eckhart (2006: 3). W sensie ścisłym mamy więc opozycję pomiędzy *esse* i *nihil*, czyli pomiędzy istnieniem oraz nicością. Wszelako opozycja ta nie ma charakteru różnicy pomiędzy dwoma rozdzielnymi, odrębnymi od siebie porządkami. *Nihil* nie jest czymś, co stoi na zewnątrz *esse*, ponieważ — Eckhart argumentuje tu po parmenidejsku — stojąc na zewnątrz istnienia, samo, jako będące (wszak byłoby czymś, co z zewnątrz przeciwstawia się istnieniu), byłoby istnieniem. Nie

<sup>1</sup> Jest to powszechnie przyjmowana teza. Por. PIÓRCZYŃSKI 1997: 5.

<sup>2</sup> Nie znaczy to jednak, że tworzy ją od podstaw. *De facto* wpisuje się już w pewną kaznodziejską tradycję języka niemieckiego. Kazania w tym języku głosili wszak jego poprzednicy, jak choćby Dietrich z Freiburga.

<sup>3</sup> Modyfikuję (i tu, i w kolejnych przywołaniach) swój własny przekład, tłumacząc *esse* jako „istnienie”, nie zaś jako „bycie”, jak uczyniłem pierwotnie. Powodem jest to, że odpowiednikiem *esse* w *Kazaniach* jest staroniemieckie *wesen*, które oznacza zarazem „istotę” i „istnienie”, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

byłoby więc *nihil*. Oznacza to zarazem, że *esse* jest totalnością, że jest wszystkim i nic mu się nie przeciwstawia, nic go nie o-granicza (tj. stojąc na zewnątrz, nie wyznacza jego granicy). Eckhart wyraża tę myśl z właściwą sobie, dosadną precyzją: „istnienie jest Bogiem” (ECKHART 2006: 3). Czy można w związku z tym mówić jeszcze o *nihil*? Czy różnica *nihil* — *esse* jest do utrzymania, skoro *nihil* samo musiałoby być „zawarte” w *esse*? Być jego wewnętrznym stanem *vel* predyspozycją?

*Esse est deus* — od tych słów zaczyna się nie tylko omawiany przeze mnie traktat, ale całe myślenie Eckharta. Nie chodzi tu o to, że Bóg jest swym własnym istnieniem, czyli takim wyjątkowym bytem, który istnieje na mocy własnej istoty (a więc w sposób bezwzględnie konieczny). Ten sposób myślenia, z którym Eckhart spotkał się, tak jak my wszyscy, u Tomasza z Akwinu, jest mu zupełnie obcy. Można rzec śmiało, że nawet bluźnierczy. Teza Eckharta, z pozoru identyczna z Tomaszową, bo zrównująca Boga z *esse*, nie powiada, że Bóg jest analogicznym do każdego z nas bytem (*ens*). Eckhart zrywa bowiem z zaproponowanym przez Tomasza rozumieniem *esse* jako pewnego substratu każdego bytu (co prowadzi Akwinatę do zwielokrotnienia *esse* — każdy byt *vel* każda istniejąca rzecz ma swoje własne *esse*, wszelako tylko Bogu przynależy ono na mocy samej jego istoty, w związku z czym jest on z *esse* tożsamy). Eckhart proponuje w to miejsce przyjęcie jednej powszechnej totalności *esse*, która wszystko obejmuje, a więc i jest wszystkim<sup>4</sup>. Tak ujęte istnienie jest omni-potencją, jest zarazem możliwością, czyli podłożem wszystkiego, jak i aktualnością wszystkiego (bowiem nic z tego, co jest, poza istnienie nie wykracza). Ze względu na tę swą przemożność i wszech-moc *esse* jest boskie, jest totalnością, którą należy nazwać Bogiem. Wynika stąd szokująca dla chrześcijańskiego ucha teza teologiczna, którą Eckhart znów wypowiada z nader dosadną precyzją i jednoznacznością — wszystko zawiera się w Bogu (ECKHART 1964: 160–161), wszystko uczestniczy (istnieje jako „moment”) w jego wewnętrznym życiu. Przypomnijmy, wszak poza istnieniem, czyli poza Bogiem, nie ma nic. Nic z zewnątrz go nie ogranicza.

Czy nie oznacza to jednak, że wszystko, co zamieszkuje świat, jest *de facto* czymś pozornym, przypominającym nieistotny akcydens w spinozjańskiej Bożej substancji? Innymi słowy, czy zanegowanie jakiegokolwiek pozytywnej zewnętrzności wobec boskiego istnienia, czyli sprowadzenie opozycji *esse* — *nihil* do tezy, że jest tylko *esse* (tylko Bóg), pozwala na „obronę” istotnej różnorodności świata? Eckhart nie jest monistą uznającym jedną tylko, niezróżnicowaną, niezmienną, nieskończoną substancję. Jego sposób myślenia sprowadza się do tego, żeby uzgodnić ze sobą jedność *esse*, którą trzeba przyjąć z już zawsze daną nam wielorakością rzeczy. Pytanie Eckharta rozpoczyna się więc nie od słowa „czy”

<sup>4</sup> Na temat różnicy pomiędzy rozumieniem *esse* u Tomasza i u Eckharta por. mój artykuł: AUGUSTYNIAK 2006.

(czy istnieje świat wielości, czy zmysły nas nie mylą etc.)<sup>5</sup>, ale od słowa „jak” — jaka jest natura jedyności *esse*, skoro dany jest nam wieloraki w swych przejawach świat, oraz jaka jest natura niewątpliwej (bo danej nam) wielości i różnorodności rzeczy zamieszkujących świat, skoro wszystkie one uczestniczą w jednym *esse* i są jednym *esse*. Innymi słowy, idąc tropem Eckhartiańskiego rozumienia *esse*, „nie odbieramy rzeczom istnienia, ani nie niszczy my istnienia rzeczy, ale ugruntuujemy” (ECKHART 2006: 8). Myśl Eckharta zmierza więc do tego, aby owo *esse*, określone jako „byt” (*ens*) i wykluczające jakąkolwiek ontologiczną wobec siebie zewnętrżność, pomyśleć jako pleromę. Poprzez „pleromę” rozumiem taką jedność, która polega na wewnętrżnym zwielokrotnieniu; jedność dynamiczną, a więc tożsamą ze sobą („jednolitą”) tylko jako ruch wyłaniania z siebie wielości i jej łączenia. Wielość bowiem wyłania się w owym jedynym (tożsamym z jedynością *esse*) dynamizmie.

Powraca tu kwestia różnicy *esse* — *nihil*. Otóż jest nią samo *esse* jako ów dynamizm. Jest ono samo działaniem się różnicy pomiędzy „istnieniem prostym i samym w sobie, bez żadnych dodatków” (ECKHART 2006: 4) (jako wirtualnym podłożem ruchu) a jego zaprzeczeniem, którym jest istnienie zwielokrotnione, które rozpatrywane samo w sobie (znów czysto wirtualnie) jest właśnie *nihil*, jest to „istnienie «tego» lub «tamtego»” (ECKHART 2006: 4). Różnica *esse* — *nihil* przyjmuje w ten oto sposób kształt rozróżnienia na *ens* oraz *ens hoc et hoc*. Z jednej strony jest prosta totalność *esse*, a z drugiej jest „to” lub „tamto”, czyli każda konkretna rzecz, którą można wskazać („rzeczy są bytem «tym», jak kamień, lew, człowiek itp.” — ECKHART 2006: 5). O każdej ze stron różnicy orzeka się inaczej. O *esse* można wydawać sądy ogólne, powiadając, że byt jest dobrem, pięknem etc. Tymczasem o „tym lub tamtym” można powiedzieć, że jest to „coś dobrego”, „coś pięknego” albo „coś bytującego” (czyli *ens hoc* właśnie). Mówiąc na przykład, że „kamień jest dobry”, nie mówimy, że jest dobrem, ale że ten kamień (ta rzecz, czyli „to”) jest dobrym kamieniem etc. (ECKHART 2006: 3–4). Obie strony różnicy są wszelako momentami jednej, dynamicznej wewnętrżności. *Hoc et hoc* oraz *esse* mają się bowiem tak do siebie, iż wszystko jest „z” *esse*, czyli bezpośrednio od niego pochodzi (ECKHART 2006: 6), a to, co jest (zaistniało) w ten sposób (każde *hoc et hoc*), nic do *esse* nie dodaje.

Ilustracją tych twierdzeń jest przeformułowanie chrześcijańskiej koncepcji stworzenia *ex nihilo*, które — zdaniem Eckharta — nie dokonuje się na zewnątrz Boga, ale w Bogu, jest więc pewnego rodzaju zwielokrotnieniem *vel* zróżnicowaniem, dokonującym się w obrębie *esse* (ECKHART 1964: 159–165). Cała ta argumentacja, jak widać, ma na celu destrukcję rozróżnienia na Boga i stworzenie, rozróżnienia rozumianego jako wyodrębnienie dwu rozłącznych sfer

<sup>5</sup> Podobnie nonsensowne jest dla niego „dowodzenie” istnienia boga: Bóg to istnienie — jak można więc chcieć go dowodzić. Istnienie świata jest świadectwem tego, że on jest — jest jego istnieniem (por. ECKHART 1964: 158–159).

rzeczywistości. Myślenie takie prowadziłoby bowiem do wniosku, że stworzenie (sfera tego, co zróżnicowane) jest czymś pozornym, jest bowiem poza istnieniem. Nie oznacza to jednak, że Eckhart odrzuca zupełnie różnicę Bóg — stworzenie i że zastępuje ją homogenicznym niezróżnicowaniem. Eckhart mierza jedynie do jej modyfikacji, która wpisuje stworzenie w jedyne boskie życie. Bóg jest samym istnieniem w sensie stwórczej, różnicującej (się) mocy, stworzenie jest zaś istnieniem zróżnicowanym, czyli wynikiem tego procesu. I tylko rozpatrywane w jego odrębności (tak jakby było czymś odrębnym od Boga—*esse*) jest ono *nihil* — czymś pozornym. Wszelako ujęte we właściwej perspektywie, tj. w horyzoncie boskiej, omnipotentnej dynamiki *esse*, jest czymś istotnie rzeczywistym.

## WESEN

Ten sposób myślenia jest również obecny w *Kazaniach* i przyjmuje w nich swą ostateczną formę, zrównującą *esse* z Boskością (*gotheit*). Boskość to bezgrunt (*abgrunt*) (ECKHART 1971: 68), czyli *esse* w jego totalności i bezwarunkowości. Jako taka Boskość jest bezgruntową podstawą zarówno Boga, jak i stworzenia, jest bowiem istnieniem w-nim-samym (jego pełnią), czyli — jak powiada Friedrich W. J. von Schelling — jest indyferencją (SCHELLING 2007: 41). Bóg jest w niej ugruntowywany jako podstawa stworzeń, a więc jest *esse* „w funkcji” potencji (możności), stworzenie zaś jest tym, co na tej podstawie „ustawione”, jest więc *esse* zaktualizowanym i w swych aktualizacjach zwielokrotnionym.

Eckhart, mówiąc w *Kazaniach* o Boskości–bezgruncie, wyraża w nowy sposób swą „łacińską” tezę *esse est deus*, czyli nie można mówić o żadnej ontologicznie pozytywnej zewnętrznosci względem *esse vel deus*. Wyrażając ją w ten sposób, projektuje takie ujęcie owej boskiej immanencji *esse* (totalności, w której wszystko się zawiera), aby jeszcze mocniej potwierdzić i utwierdzić w jej obrębie wielorakość i różnorodność świata, które są nam dane i które nigdy nie miały dla Eckharta statusu czegoś pozornego, pozbawionego „wartości”, „realności” etc. To właśnie w *Kazaniach* ukazuje się więc w całej pełni strategia Eckhartiańskiego myślenia, o której mówiłem powyżej.

Zacznijmy jednak od początku. Staroniemieckim słowem, które Eckhart adaptuje dla swych rozważań ontologicznych, jest termin *wesen*. Podstawowym znaczeniem tego słowa jest „istota”, wszelako nie w sensie *essentia*, czyli istoty danej rzeczy, ale w sensie rzeczy właśnie, czyli istoty bytującej w obrębie świata. *Wesen* to zatem coś istniejącego i w tym sensie to również istnienie. I znów nie w sensie właściwości pewnej rzeczy, ale w sensie istnienia (wielu istnień), które spotykamy w świecie. Można powiedzieć więc, że *wesen* jest odpowiednikiem *ens hoc et hoc*. I tak rzeczywiście jest. W *Kazaniach* *hoc et hoc* ma ścisły odpowiednik, mianowicie *diez und daz*. Każda rzecz spotykana *vel* dana nam w świecie, czyli — mówiąc teologicznie — każde stworzenie, jest „tym” lub „tamnym”, co Eckhart

wyraża najczęściej negatywnie, mówiąc, że „Bóg nie jest «tym» ani «tamnym»” (ECKHART 1958: 146).

Zastosowanie do rzeczy terminu *wesen* bardzo dynamizuje i — jeśli tak można powiedzieć — „de-ontyzuje” obraz rzeczywistości. Świat nie jest bowiem zbiorem wielu odrębnych bytów, z których każdy posiada swój akt istnienia (swoje *wesen*). Świat to wiele istot, spośród których każda jest *wesen*, czyli wpisuje się w jedno istnienie (*wesen*), które w każdym „tym lub tamnym” *vel* w każdej istocie (w każdym ukonkretnionym *wesen*) wyraża się, „aktualizuje” *vel* „ukonkretnia”. Taki sens ma teza Eckharta, powiadająca, że „wszystkie stworzenia są jednym *wesen*” (ECKHART 1958: 130). *Wesen* zaś samo w sobie jest tożsame z Boskością, która jest *wesen àne wesen* (ECKHART 1976: 231), czyli czystym „istnieniem bez istot”, istnieniem, które dopiero może się zaktualizować jako istnienie „to” lub „tamto” *vel* „tego” lub „tamtego”.

Stąd też każde „to” lub „tamto”, czyli każde coś (*ih̄t*), potraktowane jako coś odrębnego od boskiego *wesen*, czyli rozpatrywane osobno, jako coś-w-sobie, jest nicością: „każde stworzenie jest czystym nic [*niht*]” (ECKHART 1958: 69). I tylko rozpatrywane w obrębie jednego *wesen*, czyli w obrębie Boskości, jest czymś (*ih̄t*) — mianowicie „to jest czymś, co jest całkowicie w Bogu” (ECKHART 1971: 615). Jako taka okazuje się Boskość (*wesen*) omni-potencją, jest dynamiką jednej, aktualizującej się możliwości. Boskość to: (a) czysta możliwość, która (b) staje się (jest) możliwością czegoś, czyli Bogiem. Innymi słowy, Boskość to (a) bez-grunt, który (b) staje się (jest) gruntem istot. Stąd Eckhart określa Boskość czy to jako gałązkę, na której wszystko się zieleni i rozkwita (wszystko, co jest, jest jej zielenieniem się i rozkwitaniem), czy to jako ekstazy, wytryskujące źródło, czy to jako pędzącą przez świat (czy przez ludzką duszę), przypominającą młodego żrebaka twórczą siłę.

Bardzo istotne jest przy tym to, że ta twórcza potencja nie tworzy nic poza sobą, że nie jest czymś, co inicjuje coś na zewnątrz siebie. Dlatego jest właśnie bez-gruntem, czyli wspomnianą już indyferencją, która nie tylko jest nie-zróznicowaniem, ale też potencjalnym zawieraniem w sobie (*in-*) wszystkich różnic. Eckhart i tę prawdę wyraża na wiele sposobów, powiadając, że to, co wyłania się z Boga, pozostaje mimo to wewnątrz (ECKHART 1971: 94), pojawia się bowiem „wewnątrz” Boskości (*wesen*), stanowi jej własną aktualizację etc. Dlatego powiada on, że „*wesen* [...] wytapia się wewnątrz” (ECKHART 1958: 301), pozostając nie tylko podstawą ale i „obrzęczą” wszystkiego (ECKHART 1958: 225). A zatem tylko metafizyczna struktura naszego języka, domagająca się zawsze podmiotu i orzeczenia, zmusza nas do mówienia o czymś, z czego stworzenie wypływa etc. *De facto* bowiem Boskość nie jest czymś, co wytryskuje i wytapia się, bo wtedy to, co wytrysnęłoby i wytopiło się, byłoby na zewnątrz niej jako podmiotu. Immanencja wszystkiego w *wesen*, którą orzeka Eckhart, to *wesen vel* Boskość jako samo wytryskiwanie, samo wytapianie się i wypływanie. To więc indyferencja, która sama jest różnicowaniem się — dynamicznym, bez-grunto-

wym żywiołem, który jest niewyczerpanym ugruntowywaniem (wylanianiem się) świata.

Eckhartiańska Boskość więc to coś na kształt przelewającego się w sobie oceanu, o którym pięknie pisał Fryderyk Nietzsche:

A wiecież wy, czym jest dla mnie „świat”? Mam go wam pokazać w swym zwierciadle? Ten świat — monstrum siły, bez początku, bez końca, stała, spiżowa wielkość siły, która nie rośnie, nie maleje, która się nie zużywa, lecz tylko przemienia, jako całość niezmiennie wielka, gospodarstwo bez wydatków i strat, ale też bez przerostu, bez przychodu, opasane „nicością” jako swą granicą, nic, co by się rozplywało, nic roztrwonionego, nic nieskończenie rozciągniętego, lecz określona siła [...], jako gra sił i fal sił zarazem jedno i „wiele”, tu się spiętrzające, tam zarazem malejące, morze w sobie wzburzonych i wzbierających sił (NIETZSCHE 2004: 357–358).

Przywołuję Nietzschego nieprzypadkowo, gdyż jest on ważnym świadkiem tego, że obrona jednostkowości i indywidualności przed przemocą całości, co było jedną z zasadniczych jego pasji, nie musi wykluczać się z orzekaniem o relatywizującej metafizyczną odrębność indywidualnych rzeczy ponad-jedności (ponadmetafizycznej „całości”). Tak samo jest u Eckharta. Ta ponad-jedność bowiem to nie jedna tożsama ze sobą metafizyczna substancja, ale potencja–dynamizm, która jest ekstatyczną aktualnością wszystkiego. Eckhart powiada w tym kontekście, że jest ona rodzeniem.

W ten sposób to, co dane w naszym doświadczeniu świata, nie zostaje sprowadzone do pozoru, do akcydensu jednej statycznej substancji (Boga), ale zostaje zanurzone w ekstatycznym dynamizmie życia–potencji, intensyfikując się nieskończenie w swej realności jako skondensowana w danym kształcie cała Boskość. Właśnie dlatego powiada Eckhart, że w Boskości wszystko jest równe — mucha, człowiek oraz kamień — i jest samą Boskością (ECKHART 1958: 199). W zrozumieniu tego paradoksu pomocna może być ponownie teologiczna wyobraźnia. Podobnie jak Syn, będąc obrazem Ojca, nie jest bytem pozornym, ale właśnie dzięki temu, że jest jego obrazem, jest — jeśli tak można powiedzieć — pełnokrwistą realnością, przybierającą wciąż na sile w swej wyrazistości, autentyczności etc.; tak też jest ze wszystkim, co wraz z Synem wytryskuje z ciemnej otchłani (z bezgruntu) Ojcowskiego niezróżnicowania (jego indyferencji). Zaiste, powiada Eckhart, wszystko wypływa z Boga jako jeden Syn i jest w tym wypływie jednym Synem (ECKHART 1971: 535). Wszystko w ten sposób zostaje „domknięte” w jednym *wesen*, w jednej indyferencji, która nie jest przeciwieństwem dyferencji (różnicy, różnorodności), ale jest zarazem jej potencjalnością i jej aktualnością — jej działaniem się.

*GELASSENHEIT*

Eckhart opisuje w *Kazaniach* nie tylko samą tę ontologiczną strukturę, która sprzeciwia się naszej zdroworozsądkowej intuicji, ale również, a chyba nawet przede wszystkim, drogę, jaką trzeba przejść, aby się w tej pełni odnaleźć. Istotne jest tu, że jest to droga powrotu, a więc przywrócenia stanu pierwotnego. Nie wybicia się ku czemuś jeszcze nam niedostępnemu, ale skupienia się w czymś dla nas samych źródłowym, przedarcia się ku sobie prawdziwemu (to być „sobie przywróconym we właściwy sposób” — ECKHART 1958: 244). Jest to więc wydobywanie się z jakiejś formy upadku, pozoru, zatracenia.

Zauważmy, że w świetle powyższych ustaleń nie można tego wydobywania się traktować jako drogi wspinania się ponad wtórność i pozorność świata wielu istnień, a więc jako drogi wyzwolenia się z więzienia „tego” i „tamtego”. W drodze tej nie chodzi więc o zaprzeczenie wielości, różnorodności, indywidualności tego, co dane nam w świecie jako iluzji — co oznaczałoby przekroczenie w ogóle naszego doświadczenia jako iluzorycznego — i zapadnięcie się w nicość braku wszelkiego zróżnicowania. Tu chodzi o wydobywanie się z pewnego rodzaju samonarzucającej się, złudnej interpretacji owej różnorodności jako ugruntowanej na rzekomej, metafizycznej odrębności tego, co wyróżnione. Interpretacji naiwnie teologicznej, sprowadzającej wszystko, co jest, do czegoś zewnętrznego wobec Boga.

Powtórzmy, punktem dojścia nie jest więc nicość braku różnicy, ale omni-potentna indyferencja, która jest sama-w-sobie różnicowaniem się, zwielokrotnianiem, płodzeniem etc. i która w ten właśnie sposób jest w najwyższym stopniu sobą, potwierdzając się w-sobie i, jak powiada Eckhart, doznając w tym najwyższej radości. Dlatego człowiek, który tę drogę przejdzie, znajduje się w stanie *Gelassenheit*. Pozostawiwszy ów błędny światobraz, ekstatycznie utożsamia się z owym dynamizmem, który pozwala (*lassen*) być wszystkiemu, co jest; pozwala mu istnieć jako ekstaza jednego, zwielokrotniającego się istnienia. Taki, trwający w stanie *gelâzen*, człowiek uczestniczy w s-twórczej swobodzie tworzenia. (Paradoksalnie: może on Bogu rozkazywać (ECKHART 1958: 246), Bóg musi w niego spłynąć (ECKHART 1971: 415) etc.).

Droga do tego stanu *gelâzen*, jako właściwego sposobu bycia, jest wszelako daleka. Jest nią wytrwała praca, której sens streszcza się w pojęciu *abegescheidenheit* — odosobnienia *vel* oddzielenia się. Jest to wytrwałe zrywanie ze wszystkim, czego kresem ma być stan, jak by się wydawało, zupełnego zapadnięcia się i wygaszenia. Nirwana nieposiadania niczego, zaniku wiedzy i chcenia (ECKHART 1971: 488). Praktyka *abegescheidenheit* to jednak w opisie Eckharta przede wszystkim rozwój, powrót do stanu wolnego, co opisuje on przymiotnikiem *ledic*. Chodzi tu więc nie o zanegowanie indywidualnego istnienia rzeczy jako pozoru, ale o swego rodzaju odwiązanie się od niego, czyli o przekroczenie



przywiązania do rzeczy, które skutkuje metafizycznym, zdroworozsądkowym światobrazem.

Chodzi tu o odwiązanie się od takiego obrazu rzeczy, który jest pochodną naszego zatroskania o samych siebie, jako odrębnych, zagrożonych unicestwieniem, które to zatroskanie proponuję nazwać *w o l ą t r w a n i a*. To odwiązywanie się zmusza nas do ciągłego szukania swego, ciągłej pracy na rzecz utrzymania siebie, polegającego na przyswajaniu (zawłaszczaniu) otaczających nas rzeczy, a więc na ciągłym pożądaniu (dlatego człowiek, który jest *gelâzen*, musi najpierw nic nie mieć i nie chcieć). Przy czym podstawowym sposobem owego przyswojenia i żądzy jest zdroworozsądkowa „wiedza”, czyli ujęcie rzeczy jako współmierzalnych nam, tym samym (tak jak siebie odruchowo odczuwamy) skończonych, odrębnych, a więc możliwych do pochłonięcia (spacyfikowania). Dlatego właśnie bycie *gelâzen* domaga się, aby nic nie wiedzieć. Ta niewiedza nie oznacza wszelako wygaszenia, ale nowy rodzaj ontologicznej wiedzy, o której była mowa powyżej<sup>6</sup>.

W związku z tym praktykowanie *abegescheidenheit* jest również dialektycznym transem przeprojektowującego się myślenia. Na jego drodze to, co do tej pory było uznawane jako *ih̄t* (coś), ponieważ było związane z przekonaniem o ontologicznej odrębności, musi być określone jako *niht*. Bowiem ujęte jako odrębne od boskiego *wesen* jest czystym pozorem. Jednocześnie jednak również owo boskie *wesen*, jako prawda o innej ontologicznej perspektywie, jest zaprzeczeniem tego wyjściowego obrazu odrębnego *ih̄t*, i jako takie słusznie może być nazwane *niht* — niczym. Jest to wszelako „ponadistniejąca nicość” (ECKHART 1976: 441), a więc pełnia istnienia, otwierająca się w momencie zanegowania odruchowego, metafizycznego światobrazu; nicość, w której jest miejsce na dynamicznie wylaniającą się wielość świata etc.

## NIEMIECKA FILOZOFIA WOLI

Zamiast podsumowania, chciałbym zakończyć zarysowaniem otwierającej się w myśli Eckharta dziejowej perspektywy<sup>7</sup>. Otóż, sposób jego rozumienia *esse/wesen* jako Boskości oraz droga ku temu rozumieniu, polegająca na zaprzeczeniu swojej egzystencji jako woli trwania, jest otwarciem bardzo żywotnej i niezwykle intrygującej, zasadniczej perspektywy niemieckiej filozofii woli. Owo zaprzeczenie człowieka jako woli trwania jest otwarciem się na istnienie jako bezgruntową potencję; na Boskość jako Wolę *vel* Życie. Jest to więc ścisła antycypacja i właściwe źródło myśli Schellinga (PIÓRCZYŃSKI 1999: 13–16). Nie jest to przy tym tylko strukturalne podobieństwo obu tych perspektyw. Schelling inspirował się przecież pismami mistyków niemieckich. Wśród tych

<sup>6</sup> Na ten temat piszę szerzej w mojej książce (AUGUSTYNIAK 2009).

<sup>7</sup> Rozwijam ją szczegółowo gdzie indziej (AUGUSTYNIAK 2013).

pism warto wyróżnić anonimowy traktat pt. *Theologia Deutsch*<sup>8</sup>, w którym *wesen* po raz pierwszy zostało nazwane „wola” („DER FRANCKFORTER” 1982: 143–148). *Theologia niemiecka* powstała zaś na bazie idei obecnych w poprzedzającym bezpośrednio jej powstanie dziele Eckharta.

Boskość jako Wola *vel* Życie jest zaprzeczeniem zwykłej woli człowieka, to jest: boska Wola *vel* boskie Życie jest zaprzeczeniem pragnienia przetrwania, czyli woli trwania. Boskość to więc koniec końców taka wykładnia Życia–Woli, która jest zaprzeczeniem wykładni życia jako woli (zachowania) życia, którą proponował Arthur Schopenhauer, notabene wytrwały czytelnik i sympatyk *Theologia Deutsch*. W to miejsce pojawia się ekstaza, roztrwianie się, twórczy trans Życia–Potencji *vel* wola tworzenia. A skoro tak, to Eckhart zapoczątkowuje tradycję, której zwieńczeniem jest Nietzscheańska koncepcja Życia jako Woli Mocy i człowieka, który poprzez Wolę Mocy włącza się (powraca) w ekstatyczny nurt Życia będącego ciągłym ruchem ponad siebie. Życia, które właśnie jako takie trwa nieporuszone w swych granicach, czyli jest sobą. Mówiąc lapidarnie, Eckhart i Nietzsche to spotykające się ze sobą początek i koniec filozofii niemieckiej, a więc właściwa miara i wykładnia Schellinga na przekór Schopenhauerowi.

## BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTYNIAK, Piotr (2006): Myślenie bycia czy teoria istnienia? „Esse” Mistrza Eckharta i Tomasza z Akwinu. *Logos i Ethos* 20, 12–26.
- AUGUSTYNIAK, Piotr (2009): *Inna Boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- AUGUSTYNIAK, Piotr (2013): *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. Theologia Deutsch i początki niemieckiej filozofii*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- „DER FRANCKFORTER” (1982): „*Theologia Deutsch*”. *Kritische Textausgabe*. Wolfgang von Hinten (red.). München: Artemis Verlag.
- ECKHART, Meister (1958): *Die deutschen Werke. Predigten*. Josef Quint (red.). T. 1. Stuttgart: Kohlhammer.
- ECKHART, Meister (1964): Prologus generalis in opus tripartitum. [W:] Meister ECKHART: *Die lateinischen Werke*. T. I: *Prologi, Expositio Libri Genesis, Liber Parabolorum Genesis*. Konrad Weiss (red.). Stuttgart: Kohlhammer, 148–165.
- ECKHART, Meister (1971): *Die deutschen Werke. Predigten*. Josef Quint (red.). T. 2. Stuttgart: Kohlhammer.
- ECKHART, Meister (1976): *Die deutschen Werke. Predigten*. Josef Quint (red.). T. 3. Stuttgart: Kohlhammer.

<sup>8</sup> Za podstawę analiz tego traktatu należy przyjąć wydanie krytyczne („DER FRANCKFORTER” 1982). Pomijam, czy Schelling znał ten traktat bezpośrednio, czy oddziaływał on na niego za pośrednictwem późniejszej mistyki.

- ECKHART, Mistrz (2006): Prolog do Dzieła Tez. Przeł. Piotr Augustyniak. *Logos i Ethos* 20, 3–11.
- PIÓRCZYŃSKI, Józef (1997): *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- PIÓRCZYŃSKI, Józef (1999): *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- NIETZSCHE, Fryderyk (2004): *Pisma pozostałe*. Przeł. Bogdan Baran, Kraków: Inter Esse.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von (2007): *Światowieki. Ułamek z roku 1815*. Przeł. Wawrzyniec Rymkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- WELTE, Bernhard (1979): *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.