

KATARZYNA GURCZYŃSKA  
UMCS Lublin

## PRZEMILCZANE TEZY WITTGENSTEINA (MISTYCYZM U WITTGENSTEINA I ECKHARTA)

Jako wprowadzenie do poniższego eseju, posłużę się cytatem pochodzącym z jednej z książek Krishnamurtiego: „Człowiek zawsze zadawał sobie pytanie: czym jest wszystko wokół? Czy życie ma w ogóle jakiś sens? [...] Czym jest to, co nazywamy życiem? Czy istnieje coś poza nim? I nie znajdując tej bezimiennej rzeczy, która ma tysiące imion i która od wieków stanowi przedmiot ludzkich poszukiwań, żywi wiarę — wiarę w zbawiciela lub jakiś ideał”<sup>1</sup>.

Cytat ten ma służyć wskazaniu kierunku naszych poszukiwań, które mają zmierzać do odkrycia tego, co Wittgenstein przemilczał. Będziemy zatem pytać o to, czego wyrazić się nie da. Sam Wittgenstein określa to mianem „mistycznego”. Termin ten, w połączeniu z jego filozofią, może razić. Mistykę przyzwyczailiśmy się kojarzyć z okresem późnego średniowiecza, tak żywą na terenie ówczesnych Niemiec. Przedmiot mistyki wydawałby się nam inny od tego, co przemilczał Wittgenstein. Średniowieczna mistyka stawiała sobie za przedmiot Boga, zaś przedmiot mistyki Wittgensteina wydaje się nam „bliżej nie-określony”, wskazuje jedynie na „klimat” ostatnich tez *Traktatu*. Przybliżenie owego nieokreślonego będzie zadaniem, jakiego się tutaj podejmujemy.

Stawiamy zatem w tym miejscu pytanie o owo mistyczne w pismach Wittgensteina. Aby znaleźć na nie odpowiedź, musimy sięgnąć do jego tez metafizycznych. Tez tych jako „niedorzecznych”, albo raczej za takie uznanych przez samego autora, znajdziemy niewiele. Oprzemy się głównie na tezach *Traktatu* logiczno-filozoficznego, tkwiąc w przekonaniu, że choć przemilczane, zgodnie z tezą 7., są obecne i w późniejszych pismach. (Nieobce jest nam przecież wrażenie, że to, co przemilczane, jest też w jakiś sposób obecne). Wyjdźmy od tezy [6. 522]:

**Jest zaiste coś niewyraźnego. To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne.**

To, co mistyczne — jest niewyraźne. Zatem nie będzie sensownym pytanie, czym jest owo mistyczne? — odpowiedzi na to nie moglibyśmy przecież sformułować. Możemy jednak zapytać o owo niewyraźne bez popełniania błędu.

Postawmy zatem w tym miejscu pytanie: czego wyrazić się nie da? Metodą wydzielenia tego, co niewyraźne, będzie wskazanie na to, co wyraźne. Wyraźne (na gruncie *Traktatu*) będą zdania sensowne dotyczące faktów. Istnieje jednak taka grupa zdań, które łudząc nas swoją formą gramatyczną przypominając zdania odnoszące się do rzeczywistości, takimi nie są Wittgenstein nazywa je niedorzecznościami.

<sup>1</sup> J. Krishnamurti: *Wolność od znanego*. Warszawa 1989, s. 7.

Przyjrzyjmy się zasięgowi wyrażen: niewyraźalny i niedorzeczny. Mamy wrażenie, że niewyraźalność odnosi się do sytuacji, gdzie dany nam jest przedmiot, zaś nie istnieje słowo zdolne go nazwać. Natomiast niedorzeczność polega na braku po stronie przedmiotu w sytuacji, kiedy dane byłoby wypowiedane słowo. Widzimy więc, że niewyraźalność i niedorzeczność różnią się przedmiotem swoich odniesień, przy czym nie można ich całkowicie rozdzielać.

Metoda wydzielenia tego, co niewyraźalne poprzez to, czego wyrazić się nie da, doprowadziła nas do miejsca, gdzie to, co da się wyrazić, wydzieliło nam niedorzeczność, czyli znaki, którym nie nadaliśmy jeszcze znaczenia. Nie wszystkie niedorzeczności są jednak sobie równe, bo są takie, przy których odnosimy wrażenie, iż mimo tego, że nie odnoszą się do faktów, jednak czegoś dotyczą, czy raczej na coś wskazują. Użycie słowa „wskazywać” sugeruje gest wskazuje się na coś ręką, ruchem głowy, oczu, zaś to, na co się wskazało, nie zostało przez gest opisane (nazwane), lecz się nam uwidacznia. Czy zatem niedorzeczności uwidaczniają nam to, co mistyczne? Niedorzeczności są niczym gruzy, których nabawia się rozum, atakując granice języka<sup>2</sup>. Wskazują kierunek poszukiwań tego, co niewyraźalne, nie zaś niewyraźalne samo.

O niewyraźalnym — że jest, mówią zatem nasze skłonności ku wypowiedaniu czegoś metafizycznego. Niedorzeczności tylko nas o tych skłonnościach przekonują, lub dają im wyraz. Nie mogą, poza tym że o czymś świadczą, niczego nam powiedzieć. Nakreśliliśmy zatem pole, do którego niewyraźalność się odnosi. Wittgenstein odwołuje się tutaj do czegoś bardzo nam znanego: do naszej ludzkiej skłonności ku „filozofowaniu”, skłonności, której obrazem w języku są niedorzeczności. „Ale czyż nie miewamy przeświadczenia, że ten, kto nie widzi w [życiu] problemu, jest ślepy na to, co ważne, wręcz najważniejsze? Czy nie chciałbym powiedzieć, iż ten, kto tak żyje, jest ślepy, niczym kret, i gdyby tylko mógł widzieć, to by ten problem ujrzał?”<sup>3</sup>.

Aby znaleźć to, co niewyraźalne, a w rezultacie to, co mistyczne, musimy odwołać się do naszych skłonności, albo raczej do tego, co jesteśmy skłonni uznać za problematyczne. W języku „sens życia” byłby tym zwrotem, który wyrażałby ową problematyczność. Czy wiemy jednak, o co pytamy, kiedy pytamy o sens życia? Czy pytamy o sens mojego życia, czy wszystkich ludzi? Czy zwrot ten daje się zastąpić pytaniem: po co ja żyję? A dalej pytać na dwa sposoby: czy warto żyć? I równie sensownie: jaki jest cel mojego życia? Zatem czy wiemy, o co pytamy formułując pytanie o sens życia?

**Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można wyrazić też pytania.**

**Wielka zagadka nie istnieje.**

Dopóki pytamy, to istnieje dla nas to, co problematyczne. Nasze pytania, to niedorzeczności (nie wiemy przecież, o co pytamy); w tym sensie nie ma na nie odpowiedzi, a nawet gdyby były, nie byłyby odpowiedziami. I w tym sensie odpowiedzią na takie pytanie jest... brak odpowiedzi.

<sup>2</sup> Por.: L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Warszawa 1972, § 119.

<sup>3</sup> Tegoż: *Uwagi o religii i etyce*. Kraków 1995, § 137.

Zatem: jeżeli powstrzymamy się od pytań, to czy wielka zagadka, przedmiot tego, co problematyczne — zniknie? Za stawianie pytań odpowiedzialne są nasze skłonności i kiedy one znikną, zniknie też wielka zagadka. Problem nie zostanie rozwiązany, ale zniknie. Porównajmy:

**Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą<sup>4</sup>.**

oraz:

**Rozwiązanie zagadki życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu. (Czy nie jest to powodem, że ludzie, którym po długich wahaniach sens życia stał się jasny, nie potrafili potem powiedzieć, na czym ów sens polega)<sup>5</sup>.**

Czy zatem z tym co problematyczne — znika to, co mistyczne? Pytanie takie mogłoby zrodzić się jedynie z niezrozumienia tego, na czym polega rozwiązanie zagadki życia. Nie jest ono przecież zanikiem problemów; rozwiązanie zagadki życia rozpoznaje się po zniknięciu problemów.

Zagadka życia dotyczy tego, co sami uznalibyśmy za problematyczne. Wielka zagadka nie istnieje, bo nie może być wyrażona środkami naszego języka.

**To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonale, absolutnie beznadziejne<sup>6</sup>.**

Możemy w tym miejscu zapytać: w jaki sposób może istnieć rozwiązanie nieistniejącej zagadki? Noe znaczyłaby ona dla nas tego, co zwykle dla nas znaczy, trudno bowiem wyobrazić sobie rozwiązanie czegoś, co nie istnieje. I to jest właśnie klucz: takiego rozwiązania wyobrazić sobie nie sposób.

**Rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży poza czasem i przestrzenią<sup>7</sup>.**

Co więc odsłoniło nam zniknięcie tego, co problematyczne? Jesteśmy w sytuacji kogoś, kto wchodzi do pustego pokoju. Odpowiedzią na każde zadane pytanie — jest brak odpowiedzi. Ponadto zanikła w nas skłonność do stawiania pytań. Zatem tam, gdzie kończy się to, co można wyrazić i nasza skłonność ku temu, uwidacznia się niewyrażalne. W tym miejscu musi się urwać każda sensowna analiza.

**Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia, jest tym co mistyczne.**

Przyjrzyjmy się teraz innej niewyrażalności, mianowicie takiej, na jaką natrafiamy czytając mistyczne pisma niemieckiego filozofa późnego średniowiecza, Mistrza Eckharta. Zestawienie, ośmielamy się powiedzieć, soteriologicznych dociekań tych dwóch myślicieli jest, filozoficznie, posunięciem ryzykownym. Ma ono kształt porównania i po to, aby cel został osiągnięty, musielibyśmy porównać przedmiot obu mistyków, co ze względu na jego niewyrażalność — nie jest możliwe. Możliwe jest jedynie porównanie dróg prowadzących do celu. Tego jednak się tu nie podejmujemy. Zabieg, jakiego chcemy dokonać (ujmując rzecz metaforycznie), jest podobny wystawieniu na pokaz dwóch obrazów. Ich porównanie mogłoby się ograniczyć do sporządzenia listy uwag, które z kolei byśmy podzielili na to, co obrazom wspólne i na to, co je różni. Tego porównania możemy też dokonać ze względu na któryś z

<sup>4</sup> L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Op. cit., s. 255.

<sup>5</sup> Tegoż: *Traktat logiczno-filozoficzny*. Warszawa 1970, p. 6. 521.

<sup>6</sup> Tegoż: *Wykład o etyce*. W: *Uwagi o religii i etyce*. Op. cit., s. 84-85.

<sup>7</sup> Tegoż: *Traktat...*, op. cit., p. 6, 4312.

obrazów i za pomocą drugiego z nich ujrzyć coś więcej—w pierwszym. I to właśnie chcemy tu uzyskać. Chodzi nam o mistykę Wittgensteina i o to, co zdołamy ujrzyć zestawiając ją z mistyką Eckharta. Zestawienie to niech będzie usprawiedliwione słowami jednego z tych autorów: „Przy tej robocie idzie mi jak owemu, co się daremnie wysiła, by przypomnieć sobie jakieś nazwisko: powiada wtedy: «myśl o czymś innym, aż ci się samo przypomni», — podobnie i ja musiałem ciągle myśleć o czymś innym, żeby mogło mi się przypomnieć to, czego szukałem”<sup>8</sup>.

Przedmiotem mistyki, zatem takiego poznania, w którym przedmiot poznający i podmiot poznawany są jednym, w mowach głoszonych przez mistrza Eckharta jest Bóg. Bóg poznany w ten sposób jest niewyraźalny i niewyraźność ta przybiera zupełnie inny charakter niż taka niewyraźność, jaką pojmovano w średniowieczu. Mamy tu przede wszystkim na myśli dwa nurty filozofii chrześcijańskiej, zatem teologię apofatyczną i afirmatywną. Oba te nurty, choć obecne w myśli Eckharta, nie wyczerpują niewyraźności Boga, takiej, na jaką natrafiamy czytając jego kazania. Właściwym punktem wyjścia będzie zatem pytanie o to, na czym polega niewyraźność Boga u Mistrza Eckharta?

**Bóg jest bezimienny, albowiem o nim nie można niczego powiedzieć, ani nie można Go poznać<sup>9</sup>.**

Niewyraźność leży w niemożności poznania Boga. Nie jesteśmy w stanie Go wyrazić, ponieważ nie możemy Go poznać. Tę prostą konstatację formułuje teologia apofatyczna. Jednak bliższe przyjrzenie się tej myśli doprowadzi nas do innych wniosków. Niemożność poznania Boga u Eckharta wynika z naturalnego nastawienia człowieka, który pragnąc poznawać, stawia się w pozycji podmiotu poznającego, dystansując wobec siebie przedmiot poznania. Zaś samo poznanie jest czynnością, która jako taka wymaga posłużenia się jakąś metodą (sposobem na ujęcie Boga). Takie nastawienie, według Eckharta, jest błędne. Zakłada bowiem pełną wiedzę na temat Boga, choćby taką że jest on przedmiotem poznania. Prawda poznawana tym sposobem jest prawdą tylko tego, co sami stawiamy sobie jako cel, nie jest zaś prawdą o Bogu. Cały patos padający na owe nastawienie służy eksplicacji najgłębszego rysu jego myśli, tj. kwestii wyrzeczenia. Nie jest ono prostym wyrzeczeniem się przyjemności dokonany na rzecz doskonalenia swego ducha: ma ono o wiele głębszy charakter i posiada inne znaczenie. „Największą rzeczą, której człowiek może się wyrzec, jest wyrzeczenie się Boga dla Boga. [...] Wyrzekając się [...] wyrzeka się Boga dla Boga, a wtedy pozostaje mu Bóg taki, jaki istniejąc jest sam w sobie, a nie na sposób w jaki jest przyjmowany, czy osiągnany, lecz w bytowości, którą Bóg jest sam w sobie”<sup>10</sup>.

Wyrzekanie się (przedmiot owego wyrzekania zależy od celu, który pragnęliśmy osiągnąć), jest odsłanianiem pola, na którym ma się dokonać poznanie. Ma ono nas uwolnić od naszego obrazu Boga, czyli również od Boga pojmovanego jako przedmiot poznania. Zmianie musi także ulec obraz nas samych, czyli nas jako podmiotów poznających. Jest to zatem całkowita zmiana naszego nastawienia jako chcących coś

<sup>8</sup> L. Wittgenstein: *Uwagi różne*. „Odra” 1978, nr 12, s. 52-57.

<sup>9</sup> Eckhart: *Kazania i traktaty*. Warszawa 1988, s. 257.

<sup>10</sup> Eckhart: *Op. cit.*, s. 186.

poznać. I w tym kontekście należy rozumieć mistyczny obraz duszy poznającej Boga. „Oko, w którym widzę Boga, jest tym samym okiem, w którym widzi mnie Bóg, moje oko i oko Boga są jednym okiem, jednym widzeniem, jednym poznaniem i jedną miłością”<sup>11</sup>. Jeśli dusza ma [poznać Boga, to [... ] musi się to dokonać bez obrazu i całkowicie bezpośrednio [... ]. Jeśli ma poznać Boga bezpośrednio, bez obrazu i bez porównania, to Bóg wręcz musi stać się mną, a japo prostu Nim [... ]”<sup>12</sup>. Zlanie się podmiotu poznającego z przedmiotem jego poznania dokonuje się dzięki wyrzeczeniu się przez podmiot owego obrazu poznania.

Nim zastanowimy się, czy można w sytuacji odróżniania podmiotu i przedmiotu poznania mówić o jakimkolwiek poznawaniu, powróćmy do trzeciego elementu procesu poznania, mianowicie do jego metody. Narzucałby ją nam sam przedmiot poznania i w zależności od tego czym by on był, szukalibyśmy sposobu jego ujęcia. Albo inaczej: decydując się na jakąś metodę zdecydowalibyśmy, czym byłby przedmiot przez nas poznawany. Kiedy jednak wyrzekamy się obrazu Boga, to dobór metody staje się całkowicie przypadkowy, lub jako bezcelowy—implikowałby jakiś sposób poznania Boga. „Dlatego święty Bernard mówi: Kto ciebie, Boże, ma poznać, ten musi mierzyć cię bez miary”<sup>13</sup>. „Powiada on [św. Paweł]: «Bóg jest światłością niedostępną». Do Boga nie ma żadnego dostępu. Kto jeszcze postępuje [wznosi się] i wzrasta w łasce i świetle, ten nie doszedł jeszcze do Boga. [... ] We wzrastaniu (samemu w sobie) nie widzi Boga. By zobaczyć Boga, musi oglądać w świetle, którym jest sam Bóg. [... ] Dopóki idziemy [do niego] dopóty nie jesteśmy z Nim”<sup>14</sup>.

Wróćmy w tym miejscu do pytania: czy tak zarysowana epistemologia spełnia swoje cele, czy może osiągnie cel, kiedy go odrzuci jako przeszkodę?

Bóg jest niepoznawalny wówczas, kiedy chcemy go poznać. Samo zaś poznanie, które poprzedza wyrzeczenie się naszych wszelkich wyobrażeń o Bogu, procesie poznania i nas samych, poznanie które się dokonuje, jest niewyrażalne przez to, że nie wydziela nas ono jako podmiotu, który mógłby to poznanie wyrazić. Taki jest więc sen tego, iż niewyrażalność Boga leży w tym, że nie mogą go poznać. A nie mogą go poznać, bo nie wyrzekłem się jeszcze mojego nastawienia poznawczego. Muszę jakby oślepnąć... aby zobaczyć. Przeszkodą jest tutaj moje „dlaczego? ”. „Dlatego odwróć się od wszystkich rzeczy i przyjmij siebie w sposób czysty w bycie; albowiem to, co jest poza byciem, jest przypadłością, a wszystkie przypadłości każą pytać «dlaczego»”<sup>15</sup>.

Nie znając Boga, czyli poszukując go, przeszkadzamy sami sobie go poznać, a nie mogąc go poznać, winniśmy zachować milczenie. Znakając go, nie ma tych nas, którzy mogliby coś o Bogu powiedzieć, zatem milczeć należy ponownie. Jeśli widzisz lub poznajesz, to nie jest to Bogiem [... ]. Kto mówi o Bogu w jakiejś przenośni, ten mówi o nim w sposób nieprawdziwy. Kto jednak nic nie mówi o Bogu,

<sup>11</sup> Tamże, s. 187.

<sup>12</sup> Tamże, s. 285.

<sup>13</sup> Tamże, s. 250.

<sup>14</sup> Tamże, s. 245.

<sup>15</sup> Tamże, s. 204.

ten mówi o nim trafnie”<sup>16</sup>. „Najpiękniejsze, co człowiek może powiedzieć o Bogu, polega na tym, że z mądrości wewnętrznego bogactwa może zachować milczenie. Milcz więc i nie ględź o Bogu. [...] Również nie powinienes niczego (chcieć) poznać o Bogu, albowiem Bóg jest ponad wszelkim poznaniem”<sup>17</sup>.

Czy jest coś, co byłoby wspólne każdej mistyce? Odpowiedź na to pytanie możemy konstruować tylko hipotetycznie. Wittgenstein pole swej mistyki nakreśla za pomocą języka; mistyka ta, doprowadzona do końca, wyodrębni to, co powiedzieć się da i to, czego powiedzieć nie można. Właściwym miejscem mistyki będzie to, co niewyraźalne. Eckhart, analizując ludzkie poznawanie Boga, wskazał na moment wyrzeczenia się owego poznania jako na właściwe poznanie mistyczne. Uwaga ta daje nam klucz do zrozumienia mistyki Wittgensteina. Skłonność, która każe nam czynić starania ku wypowiedaniu uwag metafizycznych, musi w nas zaniknąć aby to, co mistyczne mogło się pojawić. Nie jest to warunek, lecz są to okoliczności, dzięki którym rozpoznajemy, iż to, co mistyczne — odsłania się. Tym, co chcieliśmy tu wyeksponować, jest ów moment wyrzeczenia, który ma miejsce w sposobie samego użycia języka. Bowiem tak, jak i u Eckharta, nie chodzi o proste „powstrzymanie się” od wypowiedania uwag z natury swej niedorzecznych. Przedmiotem wyrzeczenia mają być nasze skłonności ku wypowiedaniu tego, co mistyczne, bo nawet jeśli zdołalibyśmy tego dokonać, nie osiągnęlibyśmy tego, co chcielibyśmy osiągnąć. Wyrzeczenie takie, jakie pojawia się u Eckharta, nie ma nic wspólnego z ascezą zewnętrzną. Od chęci poznania Boga również po prostu nie moglibyśmy się powstrzymać. Właściwe wyrzeczenie, choć ma miejsce w samym języku, przybiera postać milczenia.

<sup>16</sup> Tamże, s. 148.

<sup>17</sup> Tamże, s. 256.