

Piotr SIKORA

SŁOWO, DOŚWIADCZENIE NIEWYRAŻALNEGO I FILOZOFIA

To, w czym poznajemy Pierwszą Przyczynę, to nasze konstrukcje pojęciowe i ekspresje symboliczne. One jednak w pierwszym rzędzie odnoszą się do nas samych, wyrażają to, kim my jesteśmy; nie sposób odnieść się do czegoś innego niż to, co uwarunkowane. Człowiek religijny nie może zaprzestać prób wyrażenia transcendencji, każda z nich okazuje się jednak nieudana. W tym sensie jest „kłamstwem” i „grzechem”.

W niniejszym artykule skrótowo zaprezentuję zręby apofatycznej postawy względem tego, co absolutne i nieuwarunkowane. Na przykładzie myśli jednego z najwybitniejszych apofatyków, Mistrza Eckharta, spróbuję pokazać, że błędem zarówno stanowiska konstruktywistycznego, jak i koncepcji czystych wydarzeń świadomości jest traktowanie dyskursu apofatycznego jako dyskursu odnoszącego się do jakiegoś wyróżnionego „przedmiotu” i opisującego przedmiotu tego naturę. Wedle interpretacji której bronię, dyskurs apofatyczny ma charakter pragmatyczny i jest używany w celu ukształtowania pewnego sposobu bycia podmiotu.

POSTAWA APOFATYCZNA

Wielkie tradycje religijne są ważnymi źródłami ludzkiego logosu, słowa. Wielu współczesnych badaczy wskazuje na religijne korzenie filozofii. W przypadku filozoficznych systemów Dalekiego Wschodu teza ta wydaje się oczywista. Jest ona jednak dobrze uzasadniona także w przypadku filozofii zachodniego kręgu kulturowego¹. Niemniej tradycje religijne zawierają również znaczny potencjał krytyczny wobec ludzkiej ekspresji symbolicznej i aktywności dyskursywnej. Potencjał ten ujawnia się w nurtach apofatycznych, obecnych praktycznie we wszystkich tradycjach. A zatem ludzki logos ściśle wiąże się z religijnym wymiarem ludzkiej natury; zarazem jednak wymiar ów – jak się wydaje – wskazuje na ograniczone możliwości i tym samym ograniczoną wartość tegoż logosu.

Greckie słowo „apophasis” znaczy „negacja”, „zaprzeczanie”. Z logicznego punktu widzenia negacja jest wtórna wobec asercji. Wtórność tę dziedziczy w pewnym sensie i teologia apofatyczna: by mogła się pojawić w danej trady-

¹ Por. np. L. D u p r é, *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Znak, Kraków 1991, s. 94-112.

cji, w tradycji tej muszą się rozwinąć zarówno symboliczne środki komunikacji sensu religijnego, jak i dyskursywne strategie i systemy interpretacyjne. Niektórzy badacze twierdzą, że im bardziej wyrafinowana jest spekulacja „teologiczna”, tym bardziej skuteczne są strategie apofatyczne, takie jak na przykład używanie paradoksów². Tezę tę może potwierdzać fakt, że najbardziej radykalni apofatycy w historii religii, jak Nagardżuna czy Mikołaj z Kuzy, byli jednocześnie niezwykle wyrafinowanymi myślicielami, posługującymi się najbardziej zaawansowanymi narzędziami logicznymi swoich czasów³.

Pomimo ścisłego powiązania ze spekulacją religijną postawa apofatyczna ma nie tyle spekulatywne, ile raczej religijne źródła: dążenie poza wszelką rzeczywistość uwarunkowaną w kierunku tego, co ostateczne, absolutne i nie-uwarunkowane, oraz intuicję chroniącą przed utożsamieniem celu owego dążenia z tym, co uwarunkowane. Intuicja ta domaga się artykulacji. Artykulacja taka, jeśli jest rozwijana konsekwentnie, przybiera paradoksalną postać i znosi samą siebie. Człowiek religijny uświadamia sobie, że nigdy nie będzie zdolny wyrazić, do czego dąży, gdyż to, co może zostać poddane konceptualizacji, nie jest tym, o co mu chodzi⁴.

Skąd ta niemożność artykulacji ostatecznego celu religijnego dążenia? Jej przyczyną jest postulowany absolutny charakter tego, co ostateczne. Jako absolutne ontycznie, to, co ostateczne, nie może być jedynie elementem rzeczywistości, czyli nie może być przedmiotem odniesienia konkretnej, tej a nie innej nazwy. Jako absolutne pod względem doskonałości, musi być doskonałe w sposób konieczny, a tym samym wykracza poza rozróżnienia substancji (przedmiotów odniesienia terminów indywidualnych) i przypadłości (przedmiotów odniesienia predykatów)⁵. Pseudo-Dionizy ujął te konsekwencje, stwierdzając: „Do tej przyczyny wszystkiego, będącej ponad wszystkim, stosują się i bezimienność, i imiona wszystkich bytów”⁶. Eckhart pisał, iż Bóg różni się od wszelkiego stworzenia tym, że jest od niczego nie-różny, to znaczy, że nie jest „tym lub tamtym”, jednym z bytów, którego tożsamość zawiera jako swój wewnętrzny moment odróżnienie się od całej reszty rzeczywistości⁷. Mikołaj z Kuzy mówił o Bogu,

² Por. M.A. Seel, *Mystical Languages of Unsayings*, The University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 212.

³ Na temat Nagarjuny zob. np. K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010. Na temat Kuzańczyka zob. np. A. Kijewska, *Wstęp*, w: Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

⁴ Por. np. P. Sikora, *Logos niepojęty*, Universitas, Kraków 2010, s. 252.

⁵ Na temat szczegółowej argumentacji dotyczącej tej kwestii, por. tenże, *Atheism, Agnosticism, and Apophatic Theism*, „Polish Journal of Philosophy”, 4(2010) nr 1 (Spring), s. 67n.

⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 225.

⁷ Por. np. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 1986, s. 187n.

że jest wszystkim, co być może, że wykracza poza wszelkie przeciwieństwa, a zatem nie może być ujęty w żadnym systemie znaków, jako że każdy znak staje się znaczący tylko dzięki przeciwieństwom – przez odróżnienie swojego znaczenia i odniesienia przedmiotowego od znaczenia i odniesienia przedmiotowego innych znaków⁸.

Okazuje się zatem, że język o strukturze podmiotowo-orzecznikowej nie nadaje się do opisu Absolutu. Właściwie jednak – ze względu na kłopoty nie tylko z orzekaniem, lecz z samym odniesieniem przedmiotowym – apofatyczną konkluzję lepiej ująć inaczej: nie sposób interpretować dyskursu religijnego ani jako referencyjnego, ani jako nie-referencyjnego. Nie niesie on informacji o celu ludzkiego dążenia religijnego, jest raczej drogowskazem wyznaczającym w pewnych zarysach właściwy sposób życia człowieka religijnego.

Ta sama religijna intuicja, która leży u źródeł apofatycznej krytyki języka, podpowiada jednak człowiekowi religijnemu, że nie jest on od celu swego dążenia oddzielony. W podobnym kierunku prowadzi towarzyszący tej intuicji wspomniany już apofatyczny ruch myśli, który wycofuje się z ujęcia Absolutu jako oddzielnego od człowieka – oddzielenie takie, zakładające dystans, czyniłoby Absolut jednym z elementów dwuczłonowej relacji oddzielnych korelatów, pozbawiając Go tym samym charakteru absolutnego. Cel religijnego dążenia jest zatem człowiekowi dostępny, ale w sposób wymykający się wszelkiej artykulacji⁹. Nie przypadkiem wielcy apofatycy byli też mistykami. Postawa apofatyczna nie wyklucza – jak się zdaje – jakiegoś rodzaju doświadczenia tego, co ostateczne.

W tym miejscu pojawia się jednak problem związany z tezą, że wszelkie doświadczenie ma charakter pojęciowy. Doświadczenie jest bowiem – twierdzi się – zawsze doświadczeniem c z e g o ś, każde zaś c o ś, to znaczy każdy możliwy przedmiot doświadczenia, konstytuuje się tylko w ramach konkretnego układu pojęciowego; tylko stosując dany układ pojęciowy, można wyodrębnić i zidentyfikować dany przedmiot jako ten a nie inny, jako coś, co posiada własną, określoną tożsamość¹⁰. Jeśli zatem ostateczny cel religijnego dążenia człowieka wymyka się wszelkiej artykulacji (jak chce tradycja apofatyczna), to nie może on być przedmiotem doświadczenia. Jeśli zaś istnieje coś takiego, jak doświadczenie religijne, to nie może ono mieć charakteru apofatycznego

⁸ Por. M i k o ł a j z K u z y, *O oświeconej niewiedzy* I, 4, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 1997, s. 52n.

⁹ Por. np. S i k o r a, *Logos niepojęty*, s. 252.

¹⁰ Zob. J. M c D o w e l l, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994; H. P u t n a m, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; t e n ż e, *Sense, Nonsense, and the Senses. An Inquiry into Powers of the Human Mind*, „Journal of Philosophy”, 91(1994) nr 9, s. 445-517; P. S i k o r a, *Słowa i zbawienie*, Universitas, Kraków 2004.

– z punktu widzenia tradycji apofatycznych obciążone byłoby ono ryzykiem bałwochwalstwa.

Aby rozstrzygnąć tę kwestię, warto poddać analizie spór, jaki pod koniec dwudziestego wieku rozgorzał między zwolennikami a przeciwnikami pojęciowego charakteru doświadczenia mistycznego. Koncentracja na doświadczeniu mistycznym jest tu uzasadniona, gdyż od czasów Wiliama Jamesa i jego pracy *The Varieties of Religious Experience*¹¹ do lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku teoretycy religii wskazywali właśnie na nie jako na typ doświadczenia, który jest niezależny od symbolicznych i pojęciowych uwarunkowań podmiotu. Liczne teksty pochodzące z wielkich tradycji religijnych, a także osobiste świadectwa ludzi współczesnych interpretowano jako odnoszące się do doświadczeń, które będąc niewyraźne, choć odciskające swój ślad w świadomości człowieka, miały być wspólne ludziom wychowanym w zupełnie różnych tradycjach religijnych¹².

KONSTRUKTYWIZM STEVENA KATZA

W latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku grupa badaczy skupionych wokół Stevena Katza, zwanych najczęściej konstruktywistami, poddała ów dominujący dotąd sposób interpretacji świadectw gwałtownej krytyce¹³. Doświadczenie mistyczne, twierdzili konstruktywiści, nie różni się od innych doświadczeń – jest od początku do końca kształtowane przez symbole i pojęcia stanowiące środowisko, w którym wzrastał dany mistyk. Nie przypadkiem – argumentowali – na przykład mistycy chrześcijańscy doświadczają jedności z Chrystusem, boskim Oblubieńcem, a doświadczenie mistyków wychowanych w hinduistycznej szkole Adwaity sprowadza się w swej istocie do rozpoznania tożsamości podmiotowego atmana z uniwersalnym Brahmanem. Biorąc pod uwagę tak fundamentalne różnice, jak te wskazane powyżej, podobieństwa cech charakteryzujących doświadczenie, na które wskazywali James i jego naśladowcy, są – dowodzili konstruktywiści – powierzchowne¹⁴.

¹¹ Zob. W. J a m e s, *The Varieties of Religious Experience*, Simon & Schuster Inc., New York 1997.

¹² Zob. np. W. S t a c e, *Mysticism and Philosophy*, J.B. Lippincott, Philadelphia 1960; E. U n d e r h i l l, *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Methuen and Co., London 1921.

¹³ Por. *Mysticism and Philosophical Analysis*, red. S. Katz, Oxford University Press, Oxford 1978; *Mysticism and Religious Traditions*, red. S. Katz, Oxford University Press 1993; *Mysticism and Language*, red. S. Katz, Oxford University Press, Oxford 1992.

¹⁴ Por. S. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, w: *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 46-54.

W kontekście tematu niniejszego opracowania niezwykle istotny jest fakt, że konstruktywiści mieli znaczne kłopoty z integralną interpretacją apofatycznych wątków w proponowanej przez siebie perspektywie. Na przykład w argumentacji Katza krytyka tezy o niewyraźności doświadczenia mistycznego pełni istotną rolę. Przyjęcie apofatycznego podejścia ma, wedle niego, tę „dziwaczną logiczną konsekwencję”¹⁵, że interpretacja zdania mówiącego o tym doświadczeniu ani nie daje nam zrozumienia tego doświadczenia, ani nie niesie żadnej o nim informacji, lecz raczej zmierza do wykluczenia go z języka. Uniemożliwia to przeprowadzenie porównania różnych doświadczeń mistycznych. Katz pyta: „Jak jakkolwiek element relacji mistyka może być poważnie traktowany jako świadectwo na rzecz określonej fenomenologii lub typologii mistyki, jeśli jego [mystyka] stwierdzenia są powiązane z podstawowym założeniem, zgodnie z którym doświadczenie mistyczne jest niewyraźne lub paradoksalne?”¹⁶. Zgodnie z podejściem konstruktywistycznym doświadczenie mistyka – jako ukształtowane przez system pojęciowy lub uniwersum symboliczne, w które ten jest zanurzony – posiada określony kształt i może być przez pojęcia i symbole danej tradycji opisane. Musi być zatem, niejako z definicji, wyraźne. Jeśli, jak chcą apofatycy, język, którym posługuje się mistyk, nie jest w stanie wyrazić czy opisać, czego ten doświadcza, a zatem jeśli relacji mistyków nie należy traktować jako adekwatnych opisów tego, czego doświadczyli – teza konstruktywistyczna okazuje się pozbawiona podstaw.

Z powyższych względów Katz krytykuje teologię apofatyczną, wskazując na jej „samowyrotny” charakter. Podstawową zasadę apofatyczną ujmuje w formule: „Dla każdego *phi*, *M* nie jest *phi*”. Stwierdza następnie, iż zasada ta ma za zadanie pewną „dysasocjację” *M* i *phi*. Dysasocjację taką można jednak przeprowadzić tylko na bazie pewnej wiedzy na temat *M*. Jeśli *M* jest całkowitą tajemnicą (jest zupełnie nie znane), nie mamy podstawy, by stwierdzać, że *M* nie jest *phi*¹⁷. Mistycy – twierdzi Katz – opierali swoje tezy dotyczące niewyraźności doświadczenia mistycznego na wyrafinowanych spekulatywnych teoriach dotyczących Rzeczywistości Ostatecznej, człowieka i relacji między nimi. Sama idea mistycznej drogi do zjednoczenia z tą Rzeczywistością zakłada – argumentuje Katz – dostępność tej Rzeczywistości, a zatem pewną ciągłość między Nią a tym, co uwarunkowane. Ciągłość ta stanowi podstawę możliwości orzekania o Rzeczywistości Ostatecznej, a zatem również podstawę ograniczenia apofatycznego charakteru postawy religijnej¹⁸.

¹⁵ Tamże, s. 56 (jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. – P.S.).

¹⁶ Tamże, s. 55.

¹⁷ Por. S. Katz, *The Language and Logic of „Mystery” in Christology*, w: *Christ, Faith, and History*, red. S.W. Sykes, J.P. Clayton, Cambridge University Press 1972, s. 252.

¹⁸ Por. tenże, *Mystical Speech and Mystical Meaning*, w: *Mysticism and Language*, s. 29-32.

Argument Katza, zwracający uwagę, że apofatyczna negacja wszelkiej możliwości orzekania o Rzeczywistości Ostatecznej opiera się na milcząco zakładanej koncepcji tej Rzeczywistości, byłby trafny, gdyby teologię apofatyczną potraktować jako teorię na temat rzeczywistości. Próba artykulacji konsekwentnej postawy apofatycznej prowadzi bowiem do aporii. Wielu przedstawicieli tradycji apofatycznej było i jest jednak tego świadomych. Ważne jednak jest to, jak apofatycy odnoszą się do pojawiającej się aporii.

Jak zauważa Michael Sells, przed myślicielem apofatycznym otwierają się trzy możliwe sposoby postępowania¹⁹. Pierwszym jest milczenie, to znaczy uznanie aporii za koniec racjonalnego dyskursu dotyczącego kwestii ostatecznych. Drugi sposób polega na wprowadzeniu rozróżnienia na Absolut-sam-w-sobie i Absolut-dla-nas i uznaniu, że tylko ten pierwszy jest absolutnie niepoznawalny, a możemy to stwierdzić na podstawie wiedzy o Absolutcie-jaki-przejawia-się-dla-nas. Słabością pierwszego rozwiązania jest to, że nie uwzględnia ono rzeczywistej praktyki religijnej – nawet najbardziej apofatycznie nastawieni mistycy nie przestawali używać języka religijnego. Słabość drugiego bierze się stąd, że samo sformułowanie rozróżnienia Absolutu-samego-w-sobie i Absolutu-dla-nas zakłada możliwość odniesienia się do Absolutu-w-sobie i orzekania o nim: aporia zatem pozostaje.

Trzecim możliwym rozwiązaniem jest akceptacja aporii na poziomie teoretycznym i potraktowanie dyskursu w zupełnie inny sposób. Dyskurs apofatyczny przestaje być traktowany jako „statyczny” wyraz określonej teorii na temat Rzeczywistości Ostatecznej – jest on raczej nieustannie dziejącym się wydarzeniem. Formalne zaprzeczenie, iż o Rzeczywistości Ostatecznej można cokolwiek orzekać, uznaje się za obowiązujące w danym momencie, lecz jednocześnie za zwracające się przeciwko sobie, co prowadzi do nowego aktu językowego, w którym zaprzeczenie to zostaje odwołane. Jednak ów nowy akt odwołania, jako że sam posiada językowy charakter, też nie może być uznany za ostateczny – on również musi być odwołany. Drugiego odwołania nie powinno się jednak traktować jako powrotu do sytuacji pierwotnej, lecz należy w nim widzieć dalszy ruch w tym samym kierunku, ruch nieustannego formułowania i odwoływania kolejnych stwierdzeń. Sens apofatycznego dyskursu leży, zdaniem Sellsa, w napięciu wciąż na nowo pojawiającym się między kolejnymi korygującymi się stwierdzeniami. W ten sposób – twierdzi Sells – nienazywalność tego, co Ostateczne, jest nie tyle stwierdzana, ile „sprawiana”²⁰, choć może lepiej byłoby powiedzieć, że apofatycznego dyskursu nie należy interpretować jako teorii, której treścią miałyby być nienazywalność

¹⁹ Por. S e l l s, dz. cyt., s. 2n.

²⁰ Tamże.

Boga. Apofatyczny dyskurs nie ma treści – on pokazuje to, o czym mówić nie sposób²¹.

Ujawnia się w tym miejscu paradoks związany z odniesieniem przedmiotowym apofatycznego dyskursu. Nie jest on niereferencyjny w tym sensie, że człowiek religijny, posługując się nim, chce wyrazić, że chodzi mu o coś, co leży poza sferą samego dyskursu, co więcej – chce dotrzeć właśnie do tej sfery. Nie jest jednak referencyjny w sensie posiadania określonego, stałego przedmiotu odniesienia. Tego paradoksalnego statusu apofatycznego dyskursu konstruktywiści wydają się nie zauważać.

Teza konstruktywistów ma też inne słabe strony. Jedną z nich jest to, że opiera się na założeniu, iż teza o pojęciowym charakterze wszelkiego doświadczenia, wypracowana w oparciu o analizę doświadczenia rzeczywistości uwarunkowanej, stosuje się w równym stopniu do doświadczenia tego, co ostateczne i nieuwarunkowane (czyli do doświadczenia religijnego-mistycznego). Jak wskazywał Robert Forman, konstruktywiści po prostu przyjmują to jako założenie, nigdzie nie dowodząc, że jest ono uprawnione²². Doświadczenie religijne, a zwłaszcza mistyczne, jest zaś – przekonuje Forman – na tyle specyficzne, że mogą w nim obowiązywać inne reguły.

KONCEPCJA ZDARZEŃ CZYSTEJ ŚWIADOMOŚCI

Forman powołuje się na fenomeny nazywane przez niego zdarzeniami czystej świadomości (ang. pure consciousness events – PCE)²³. Są to sytuacje, w których podmiot pozostaje świadomy, lecz świadomość pozbawiona jest jakiegokolwiek konkretnej, szczegółowej treści. Jako taka, czysta świadomość jest nieintencjonalna.

Może się wydawać, że zdarzenia czystej świadomości – jako pozbawione konkretnej treści, nieposiadające formy narzuconej przez żadne systemy pojęciowe i uniwersa symboliczne – są poszukiwanym apofatycznym doświadczeniem religijnym; tym bardziej że rola, jaką religijna aktywność dyskursywna, tak jak ją przedstawia Forman, odgrywa w osiągnięciu przez człowieka zdarzeń tego rodzaju, przypomina rolę języka (symboli), jak ją pojmuje wielu myślicieli apofatycznych.

²¹ Można tu zauważyć ciekawą analogię z końcowymi tezami *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina.

²² R.K.C. Forman, *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting*, w: *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, red. R.K.C. Forman, Oxford University Press, New York–Oxford 1990, s. 45.

²³ Por. tamże, s. 38-42. Zob. też: t e n ż e, *Mysticism, Mind, Consciousness*, State University of New York Press, New York 1999.

Jak już zostało powiedziane, w tradycji apofatycznej rola języka jest zasadniczo pragmatyczna. Religijne pojęcia, symbole i większe jednostki narracyjne mają nie tyle nieść informację o pewnym przedmiocie (na przykład o Bogu), ile raczej kształtować świadomość i życie podmiotu tak, by mógł on osiągnąć ostateczne spełnienie.

Forman przyznaje, że w wielu przypadkach pojęcia, których używamy, kształtują przeżywane doświadczenie. Nie musi jednak – twierdzi – być tak zawsze. Forman argumentuje, odwołując się do teorii performatywów. Za pomocą performatywów nie opisujemy jakiegoś niezależnego stanu rzeczy, lecz dokonujemy określonej zmiany w rzeczywistości pozajęzykowej. Istnieją jednak – argumentuje – dwa typy performatywów: pozytywne i negatywne. Performatywy pozytywne konstytuują pewien konieczny związek między aktem ich wypowiedzenia a określonym późniejszym stanem rzeczy. Tak na przykład wypowiedź: „Biorę sobie Ciebie za żonę”, konstytuuje konieczny związek między tymże aktem a późniejszym sposobem życia dwojga zaangażowanych w akt ślubu ludzi. Za pomocą performatywów negatywnych dekonstruujemy natomiast istniejące związki. Performatyw negatywny: „Odchodzę od Ciebie”, sprawia, że dalsze losy ludzi, których dotyczy, przestają być koniecznie związane tak ze sobą, jak i z samym aktem wypowiedzenia tego performatywu. *Via negativa* jest, zdaniem Formana, właśnie przypadkiem używania performatywów negatywnych. Choć Forman wprost tego nie pisze, wydaje się, że jego argument odwołuje się do tego, że performatywy – jak pisał twórca tej teorii, John L. Austin – konstytuują konwencjonalny stan rzeczy (czyli stan rzeczy konstytuowany między innymi przez konwencje). Performatywy negatywne, dekonstruując takie stany rzeczy, umożliwiałyby zatem doświadczenie rzeczywistości przedkonwencjonalnej²⁴.

Forman zwraca też uwagę, że o ile pewne sposoby użycia języka współtworzą określone automatyzmy w zachowaniu decydujące o kształcie doświadczenia, o tyle istnieją też sposoby używania języka, których zadaniem jest osłabienie (lub całkowite zniszczenie) takich automatyzmów, jak ma to miejsce w przypadku wezwania: Nie projektuj swoich idei na to, co mówię, słuchaj mnie!²⁵. Taki właśnie jest – twierdzi Forman – język mistyków, pełen fraz typu „wyzbądź się obrazów”, „powstrzymaj myślenie” czy „zostaw pod obłokiem zapomnienia”. W zależności od tego, jaki sposób użycia języka dominuje, rola języka w kształtowaniu doświadczenia może być większa lub mniejsza. Pod-

²⁴ Uważam, że pomysł Formana jest inspirujący. Aby go dopracować, należałoby jednak wziąć pod uwagę rozwój teorii Austina, który odszedł od dzielenia wypowiedzi na konstatywne i performatywne na rzecz rozróżniania czynności lokucyjnych, illokucyjnych i perlokucyjnych.

²⁵ Por. F o r m a n, *Mysticism, Mind, Consciousness*, s. 98n.

danie się działaniu języka negatywnego prowadzi zatem do stanu, w którym kształtująca rola języka „zmniejsza się do zera”²⁶.

Konstruktywiści nie przyjmują oczywiście twierdzenia Formana, że istnieje możliwość osiągnięcia stanu, w którym język nie pełni już nawet najmniejszej kształtującej roli. Niezależnie jednak od tego, kto w tym sporze ma rację, z punktu widzenia teologii apofatycznej zdarzenia czystej świadomości, tak jak je opisuje i wyjaśnia Forman, nie rozwiązują problemu możliwości całkowicie apofatycznego doświadczenia; nawet jeśli przyznamy rację Formanowi co do pojęciowego charakteru tych zdarzeń – są one bowiem przez niego charakteryzowane zbyt „katafatycznie”.

Forman przyznaje, że skoro w samym zdarzeniu czystej świadomości człowiek nie jest świadomy żadnej treści pojęciowej, to związek między fenomenologiczną charakterystyką takiego zdarzenia a jego pojęciowym opisem jest jedynie przygodny. Znaczy to, wedle Formana, że „każdy opis pasuje, jeśli podmiotowi wydaje się, że pasuje”²⁷. W konsekwencji możliwe są różne – na poziomie pojęciowym nawet sprzeczne (na przykład chrześcijańskie i buddyjskie) – opisy tego samego wydarzenia. Niemniej jednak to, co o danym zdarzeniu czystej świadomości można powiedzieć, „jest kontrolowane przez naturę samego tego doświadczenia”²⁸, a co za tym idzie, nie wszystkie opisy pasują do takiego zdarzenia. Można je na przykład opisywać za pomocą metafory ciszy, ale nie za pomocą metafory hałasu. Nie można też opowiadać o tych stanach świadomości w zdaniach typu: „myślałem wówczas, jakie to przyjemne”²⁹ – wszelka konkretna myśl jest bowiem z definicji ze zdarzeń czystej świadomości wykluczona. Forman ostatecznie nie wyjaśnia, czy kryterium adekwatności opisu tego rodzaju zdarzeń jest czysto subiektywne, czy obiektywne. Stanowisko mówiące, że kryterium to jest czysto subiektywne, narażone jest na zarzut sformułowany przez Wittgensteina jako argument przeciwko językowi prywatnemu. Jeśli zaś kryterium to jest obiektywne lub choćby intersubiektywne – to musi być ujęte w jakimś układzie pojęciowym ujmującym charakter zdarzeń czystej świadomości, co jest możliwe tylko wówczas, gdy zdarzenia te nie są doświadczeniami apofatycznymi.

Z punktu widzenia teologii apofatycznej problem ze zdarzeniami czystej świadomości (jako kandydatami na apofatyczne doświadczenie religijne) polega na tym, że są one wyróżniane z całości życia podmiotu religijnego i – jako specyficzne – przeciwstawiane innym rodzajom ludzkich doświadczeń (w tym również doświadczeń religijnych). Sama możliwość odróżnienia zdarzeń czystej świado-

²⁶ Tamże, s. 109.

²⁷ Tamże, s. 105.

²⁸ Tamże, s. 104.

²⁹ Por. tamże, s. 104n.

mości od innych typów doświadczeń, a tym bardziej możliwość racjonalnego dyskursu na ten temat, zakłada pewien pojęciowy charakter tych zdarzeń. Rzecz ma się podobnie, jak z innymi doświadczeniami przywoływanymi jako kontrprzykłady wobec tezy o pojęciowym charakterze wszelkiego doświadczenia.

Weźmy przykład podany przez Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych*. Dotyczy on wiedzy, której nie można dyskursywnie wyartykułować, gdyż opiera się na doświadczeniu wymykającym się pojęciowej artykulacji:

Porównaj: wiedzieć i powiedzieć:
jaka jest wysokość (w metrach) Mont-Blanc –
jak używa się słowa „gra” –
jak brzmi klarnet.

Kto się dziwi, że można coś wiedzieć, nie mogąc tego powiedzieć, myśli zapewne o przypadku w rodzaju pierwszego. Z pewnością nie o takim jak trzeci³⁰.

Przykład powyższy wskazuje, że istnieje wiedza, której nie można dyskursywnie wypowiedzieć. Źródłem tej wiedzy jest bezpośrednio doświadczenie – w przypadku podanym przez Wittgensteina – doświadczenia brzmienia klarnetu. Doświadczenie to zaś nie ma, jak się wydaje, charakteru pojęciowego; gdyby taki miało, można by było ująć w pojęcia – a zatem powiedzieć – to, co się wie („jak brzmi klarnet”).

Niewątpliwie przykład podany przez Wittgensteina wskazuje, że rozmaite doświadczenia pozostają w różnym stosunku do ludzkiej aktywności pojęciowej. Niemniej jednak nawet doświadczenie będące źródłem wiedzy, jak brzmi klarnet, nie jest pozbawione charakteru pojęciowego. Po pierwsze, doświadczenie brzmienia klarnetu zawiera w sobie świadomość, iż jest to doświadczenia b r z m i e n i a, a nie na przykład doświadczenie wyglądu (chodzi przecież o źródło wiedzy, jak b r z m i klarnet, a nie na przykład, jak klarnet w y g l ą d a). Świadomość taka zawiera zaś w sobie element pojęciowy. Jak wskazywał ten sam Wittgenstein, każda definicja ostensywna wymaga jakiegoś „przygotowania” dyskursywnego – dopiero na tle pewnego horyzontu wiedzy możliwe jest porozumienie co do tego, co wprowadzający dane pojęcie za pomocą definicji ostensywnej chce w danym przypadku pokazać (na przykład kolor, kształt czy brzmienie)³¹. Co więcej, dopiero opanowanie układu pojęciowego zawierającego pojęcia instrumentów muzycznych (w tym klarnetu) pozwala na doświadczenie obejmujące świadomość, że słyszany dźwięk jest dźwiękiem klarnetu. Ów element pojęciowy polega między innymi na umiejętności powiązania aktualnie

³⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 57.

³¹ Por. t e n ż e, *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do „Dociekań filozoficznych”*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998, s. 22n.

słyszanego dźwięku z dźwiękami usłyszanyymi wcześniej i rozpoznania, że to klarnet („O, klarnet!”). Co więcej, opanowanie bardziej wyrafinowanego, bogatszego słownictwa zwiększa zmysłowe zdolności rozpoznawcze – na przykład znajomość nazw odcieni koloru czerwonego ułatwia ich rozpoznawanie (znajomość wyłącznie jednej nazwy – „czerwony” – prowadzi zaś zwykle do niezdolności rozróżniania poszczególnych odcieni czerwonego). Opanowanie wyrafinowanego układu pojęciowego dotyczącego klarnetów przyczynia się z kolei do zdolności rozpoznawania na przykład brzmienia klarnetów różnej klasy lub wykonanych przez różnych mistrzów.

Podobnie jest w przypadku zdarzeń czystej świadomości. Aby dane doświadczenie zidentyfikować jako takie właśnie zdarzenie, trzeba opanować układ pojęciowy zawierający pojęcie zdarzeń czystej świadomości. Co więcej, w różnych układach pojęciowych pojęcie to może wiązać się z różnymi innymi pojęciami (na przykład doświadczenia mistycznego, jedności atmana i Brahmana, doświadczenia własnej jaźni czy jedności z Bogiem) i dlatego może być różnie rozumiane (w każdym układzie pojęciowym inaczej). Owe różnice w rozumieniu wiążą się też z różnicami w powiązaniu zdarzeń czystej świadomości z resztą życia podmiotu i, co za tym idzie, z różną postawą wobec tych zdarzeń.

Podstawową przeszkodą w uznaniu zdarzenia czystej świadomości za apofatyczne doświadczenie rzeczywistości ostatecznej jest jednak fakt, że każde zdarzenie czystej świadomości – jako możliwy przedmiot odniesienia pewnego opisu – pozostaje jednym z wielu doświadczeń, identyfikowalnych przez odróżnienie od innych. Mówiąc językiem Eckharta: każde doświadczenie czystej świadomości pozostaje „tym lub tamtym”, nic zaś, co jest „tym lub tamtym”, nie może być, jako takie, doświadczeniem Boga; człowiekowi religijnemu nie powinno chodzić o nic, co jest „tym lub tamtym”, jednym z wielu doświadczeń określonego, a przez to określenie wyróżnionego typu.

Miano apofatycznego doświadczenia religijnego wydaje się bardziej odpowiednie dla stanu nazywanego przez Formana dualistycznym stanem mistycznym (ang. *dualistic mystical state*). Posiada on, zgodnie z opisem Formana, dwa aspekty: wewnętrzną „ciszę” (czystą świadomość charakterystyczną dla zdarzeń czystej świadomości) oraz zwykle, zewnętrzne myślenie i działanie³². Wyjaśnienia Formana dotyczące dualistycznego stanu mistycznego nie pozwalają jednak rozstrzygnąć, czy wobec tego stanu w ogóle można zastosować kategorię doświadczenia. Moim zdaniem jest tak nieprzypadkowo. By zobaczyć, skąd owa niemożność się bierze, proponuję sięgnąć do tekstów jednego z najbardziej apofatycznych mistyków, a mianowicie do *Kazań* Mistrza Eckharta³³.

³² Por. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, s. 131n.

³³ Szczegółową analizę *Kazań* zawierają na przykład następujące prace: B. Miles, *The Unspoken Word: Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons*, The Catholic Univer-

APOFATYZM MISTRZA ECKHARTA

Eckhart ujmuje rozum (umysł) jako władzę poznającą rzeczywistość przez przyjmowanie „obrazów”, czyli form rzeczy. Można powiedzieć, że źródłem tego typu wiedzy jest dla Eckharta doświadczenie posiadające charakter pojęciowy. Tego typu aktywność wiąże się jednak z pewną niedoskonałością. Eckhart pisze: „Gdy z pomocą tej władzy dusza widzi jakiś obraz – wszystko jedno jaki, anioła czy swój własny – tkwi w niej pewna niedoskonałość. Nie znika ona nawet wtedy, kiedy dusza ogląda Boga jako «Boga», jako Obraz lub jako troistego. Ale gdy po usunięciu wszelkich obrazów kontempluje tylko jedyne Jednego, wówczas jej bierny, sam w sobie spoczywający, czysty byt spotyka czysty, wolny od form, transcendentny byt Boskiej jedności”³⁴.

Mogłoby się wydawać, że ów doskonalszy sposób poznania, kontemplacji, przypomina zdarzenie czystej świadomości Formana – następuje w nim usunięcie wszelkich obrazów, to znaczy konkretnych treści świadomości, co prowadzi do spotkania (doświadczenia?) wolnego od form, transcendentnego bytu Boskiej jedności – Absolutu. Ważne jednak, że Eckhartowi nie chodzi tu o pojedyncze doświadczenie, przeciwstawiające się reszcie życia podmiotu, ale o coś, co jest możliwe do osiągnięcia w każdej chwili „normalnego” życia: „Jak to możliwe, żeby człowiek, który się narodził i w swym rozwoju doszedł do używania rozumu, był tak wolny od wszelkich obrazów, jak wtedy, kiedy go jeszcze w ogóle nie było? Człowiek taki ma przecież mnóstwo wiadomości – a są to wszystko obrazy! Otóż [...] gdyby mój umysł był tak przestronny, że pomieściłby w sobie wszystkie obrazy, jakie mieli ludzie, a nawet te, które są w samym Bogu, tak jednak, że w tym co robię i czego unikam, nie byłbym do nich przywiązany i żadnego z nich, wraz z ich «przed» i «po», nie zatrzymywałbym jako swojej własności, lecz raczej byłbym od nich w tej obecnej chwili wolny i oderwany ze względu na umiłowaną wolę Bożą, w pragnieniu nieustannego jej wypełniania, wtedy [...] żaden obraz by mi nie przeszkadzał [...], jak wówczas, gdy mnie jeszcze nie było”³⁵.

Eckhartowi nie chodzi tu zatem o żadne specyficzne doświadczenie, ale raczej o stosunek do wszelkiego doświadczenia. „Wolność od obrazów” nie polega na ich braku, lecz na braku przywiązania, zarówno do tego, czego aktualnie doświadczamy, jak również do „przed” i „po” – przeszłości, która

sity of America Press, Washington, D.C., 2002; B. M c G i n n, *Mistyczna myśl Mistra Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009; P. A u g u s t y n i a k, *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.

³⁴ M i s t r z E c k h a r t, *Kazanie 83*, w: tenże: *Kazania*, s. 449.

³⁵ T e n ż e, *Kazanie 2*, w: tenże: *Kazania*, s. 82n.

doprowadziła do aktualnego doświadczenia, oraz przyszłości, do której doświadczenie to może prowadzić.

W *Kazaniu 52* Mistrz kreśli ideał człowieka religijnego w oparciu o błogosławieństwo ubogich w duchu. Wyjaśnia, że „ubogi to taki, który nic nie chce, nic nie wie i nic nie ma”³⁶. Koncepcja Eckharta jest radykalna. Nie jest jeszcze prawdziwie ubogim ktoś, kto „chce ze swojej własnej woli pełnić umiłowaną nade wszystko wolę Bożą”³⁷. Jest nim dopiero ktoś „wyzuty ze swej stworzonej woli, jak wtedy kiedy jeszcze nie istniał”³⁸. Wówczas – Eckhart wyraża to w pierwszej osobie – „byłem tym, czego chciałem, a chciałem tego, czym byłem, nie miałem ani Boga, ani żadnej rzeczy”³⁹. Ubogi nie może mieć nawet Boga – jako „przedmiotu” świadomości i pragnienia. Dlatego Eckhart namawia, by prosić Boga, aby nas uwolnił od Boga⁴⁰.

Ubogi, po drugie, nic nie wie. Nie tylko nie żyje ani dla siebie, ani dla Boga, ale „powinien w ten sposób żyć, żeby nawet nie wiedział, że nie żyje dla siebie samego, dla prawdy czy dla Boga”, powinien „wyzbyć się wszelkiej wiedzy, żeby nie wiedział, nie był świadomy i nie odczuwał tego, że Bóg w nim żyje”, a nawet więcej: „ma być wolny od wszelkiej wiedzy, jaka w nim żyje”⁴¹. Uzasadniając swoje radykalne stwierdzenia, Eckhart odwołuje się do apofatycznej dekonstrukcji obrazu Boga: „Bóg nie jest ani bytem, ani istotą rozumną, ani też nie poznaje tego czy tamtego. Z tej racji jest On wolny od wszystkich rzeczy, a w konsekwencji jest nimi wszystkimi. Zatem kto chce być ubogi w duchu, musi być taki w całym swoim poznaniu, żeby nie znał niczego, ani Boga, ani stworzeń, ani siebie samego”⁴².

To jednak nie koniec ubóstwa: ubogi nic nie ma. Tu radykalizm sformułowań Eckharta osiąga największe natężenie. Z ubogim nie mamy jeszcze do czynienia, „jeśli człowiek jest wolny od wszystkich rzeczy, wszystkich stworzeń, od siebie i Boga, ale On może w nim jeszcze znaleźć jakieś miejsce na działanie [...]”. Ubóstwo w duchu mamy tylko wtedy, kiedy człowiek jest do tego stopnia wolny od Boga i wszystkich swoich uczynków, że On chcąc działać w duszy, sam staje się miejscem tego działania [...]. Jeśli bowiem człowiek zachowuje jeszcze w sobie miejsce, zachowuje również zróżnicowanie”⁴³.

Kluczowa – jak sądzę – jest tu krytyka „zróżnicowania” ściśle powiązane-go z samoświadomością (ze świadomością siebie jako oddzielnego podmiotu).

³⁶ T e n ż e, *Kazanie 52*, w: tenże, *Kazania*, s. 319.

³⁷ Tamże, s. 320.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 321

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Tamże, s. 322.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 323n.

W przypadku woli niedoskonałość ujawnia się po pierwsze w doświadczeniu, w którym człowiek przeżywa swoją wolę jako różną od woli Boga – ta ostatnia jawi mu się jako coś zewnętrznego wobec jego własnych pragnień i aktów chcenia. Drugi aspekt różnicowania dotyczy doświadczanego, to znaczy uświadamianego sobie dystansu między tym, kim się jest (swoją aktualną sytuacją), a tym, kim się człowiek pragnie stać. Różnicowanie takie w sposób konieczny zawiera w sobie odniesienie do „ja”.

Podobnie jest w przypadku poznania. Eckhart krytykuje świadomość, że „Bóg we mnie żyje” – a więc świadomość zachowującą odniesienie do „ja” jako miejsca życia (działania) Boga. Jakakolwiek zaś ekspresja pojęciowa, jakiegokolwiek rozumienie, zachowuje – choćby w milczącym tle – takie odniesienie: „Bóg jest bezimienny, ponieważ nikt nie może Go wyrazić ani pojąć. Dlatego pewien pogański mistrz powiada: to w czym poznajemy lub wyrażamy Pierwszą Przyczynę, bardziej jest nami niż Pierwszą Przyczyną, ta bowiem wznosi się ponad wszelkie słowa i rozumienie. Jeśli powiem: «Bóg jest dobry» – nie będzie to prawdą. To raczej ja jestem dobry. Owszem, posunę się dalej jeszcze i powiem: jestem lepszy niż Bóg! Bo to co jest dobre może stać się lepsze, a co może się stać lepsze, może się stać najlepsze. Otóż Bóg nie jest dobry, zatem nie może stać się lepszy, a ponieważ nie może stać się lepszy, nie może również stać się najlepszy ze wszystkich rzeczy. Wszystkie te trzy określenia: «dobry», «lepszy», «najlepszy» dalekie są od Niego, gdyż On jest ponad wszystkim.

Jeśli dalej powiem: «Bóg jest mądry», nie będzie to prawdą; ja jestem mądrzejszy niż On! Dodam jeszcze: «Bóg jest bytem» – i to nie będzie prawdą, gdyż On jest bytem transcendentnym i ponadistotową Nicością. Z tej racji św. Augustyn powiada: «Najpiękniejsze co człowiek może powiedzieć o Bogu, to zamilknięcie w obliczu wewnętrznego bogactwa Jego mądrości». Zamilknij zatem i przestań rozprawiać o Bogu, bo gdy to czynisz, kłamiesz i grzeszysz. Chcesz być bez grzechu? chcesz być doskonały? – nie rozprawiaj o Bogu!”⁴⁴.

To, w czym poznajemy Pierwszą Przyczynę, to nasze konstrukcje pojęciowe i ekspresje symboliczne. One jednak w pierwszym rzędzie odnoszą się do nas samych, wyrażają to, kim my jesteśmy; nie sposób odnieść się do czegoś innego niż to, co uwarunkowane⁴⁵. Człowiek religijny nie może zaprzestać prób wyrażenia transcendencji, każda z nich okazuje się jednak nieudana. W tym sensie jest „kłamstwem” – prowadzi do złudzenia, że powiedzieliśmy coś o Bogu, podczas gdy nic takiego się nie wydarzyło – i „grzechem” – naraża na bałwochwalcze uznanie czegoś uwarunkowanego za Boga. Dlatego Eckhart

⁴⁴ T e n z e, *Kazanie 83*, s. 450.

⁴⁵ Na temat tego, że powyższa perspektywa charakteryzuje podejście apofatyczne jako takie, por. S i k o r a, *Logos niepojęty*, s. 183, 225n., 235, 254.

ostrzega: „Nie próbuj też pojąć czegoś z Boga. On bowiem wznosi się ponad wszelkie rozumienie. Pewien mistrz mówi: gdybym miał Boga, którego bym mógł zrozumieć, nigdy bym go nie uznał za Boga. Poznajesz coś z niego? – On nie jest niczym z tego! A przez to, że coś o Nim poznajesz, popadasz w nierozumność, a w konsekwencji w zwierzęcość [...]. Zatem jeśli nie chcesz stać się zwierzęciem, nie poznawaj niczego z niewysłowionego Boga. Ach, cóż więc mam czynić? – Przestań być sobą i zanurz się w Jego bycie, twoje «być-sobą» i Jego «być-sobą» niech się staną w pełni jednym «moim», tak żebyś mógł wraz Nim przez wieki poznawać Jego istnienie bez początku i bezimienną Nicość.

[...] Powinieneś poznawać Go bezobrazowo i bez porównań. Bym jednak mógł Go poznawać w ten sposób, bezpośrednio, muszę bezwzględnie stać się Nim, a On mną [...], żeby to «On» i «ja» stały się i były jednym «jest» [...]. Wystarczy jedno «tutaj» lub jedno «teraz», żeby te «ja» i «On» nie mogły ani razem działać, ani stać się jednym. [...] Jego masz kochać nie ze względu na Jego miłości-godność, to jest nie dlatego, że jest jej godny, gdyż nie jest On «godny miłości». On się wznosi ponad wszelką miłość i miłości-godność. Jakże zatem mam Go kochać? Kochaj Go bezumysłowo, to znaczy, że twoja dusza ma być bezumysłowa, pozbawiona wszelkiej umysłowości. Bo dopóki jest umysłowa, dopóty ma obrazy, a jeśli je ma, ma też pośrednictwa, jak długo zaś ma te ostatnie, nie ma ani jedności, ani prostoty. Dopóki zaś nie ma prostoty, nie będzie prawdziwie kochać Boga, ponieważ prawdziwa miłość polega na prostocie. Dlatego twoja dusza musi być wolna od wszelkiego umysłu, musi istnieć jako nie-umysłowa, bezumysłowa. Kochasz Boga jako «Boga», jako umysł, osobę lub obraz? – wszystko to musi zniknąć! Jakże zatem mam Go kochać? Kochaj Go jako «nie-Boga», «nie-Umysł», «nie-Osobę» i «nie-Obraz». Więcej jeszcze: jako czystego, jasnego i przejrzystego Jednego, wolnego od wszelkiej dwoistości. W tym Jednym mamy się zanurzyć na wieki, by od czegoś przejść do Nicości”⁴⁶.

Postawa apofatyczna wyklucza doświadczenie Boga, o ile kategoria ta wiąże się z odróżnieniem doświadczenia Boga od innych ludzkich doświadczeń, a więc traktowaniem go jako jednego z wielu. Samo szukanie doświadczenia Boga jest błędem, o ile zakłada samoświadomość poszukującego podmiotu – kogoś, kto chce czegoś, czego nie ma, kto chce mieć świadomość, że znalazł to, czego szukał, kto przywiązany jest do siebie jako miejsca Bożego działania. W perspektywie apofatycznej nie istnieje doświadczenie Boga rozumiane jako specyficzna modyfikacja oddzielnej świadomości. O żadną taką modyfikację człowiekowi religijnemu nie powinno chodzić. Nie jest tu istotne, czy mamy do czynienia z doświadczeniem ukształtowanym przez uniwersum symbolicz-

⁴⁶ Mistrz Eckhart, *Kazanie 83*, s. 450-452.

ne, w które zanurzony jest podmiot doświadczenia, czy też doświadczenie to ma charakter zdarzenia czystej świadomości.

Czytając teksty apofatyczne, takie jak *Kazania* Eckharta, trzeba pamiętać o paradoksalnym charakterze tego rodzaju dyskursu. Charakteru tego Eckhart jest świadomy i przypomina o nim swoim słuchaczom. Nie przestając mówić „o Bogu”, stwierdza, że każdy, kto o Bogu mówi, „kłamie”. Tak więc i jego, Eckharta, słowa są „kłamstwem” – muszą zostać odwołane. Nie są opisem żadnego doświadczenia, gdyż w ogóle nie są opisem. Nie są zaś opisem, gdyż Eckhartowi nie chodzi o nic, co może stać się przedmiotem opisu, nawet nieadekwatnego. Eckhart nie uważa, że jego słowa mają jakiś przedmiot odniesienia. Gdyby ktoś uparcie o przedmiot taki pytał, Mistrz odpowiedziałby zapewne, że jego słowa nie odnoszą się do niczego (w sensie: odnoszą się do nicości). Niemniej kaznodzieja próbuje za pomocą wypowiedzianych słów sprawić, by jego słuchacze skierowali się poza słyszane słowa. Nie ma jednak sensu próbować dyskursywnie określić, gdzie ów dyskurs ludzi religijnych prowadzi.

Właśnie próba określenia takiego „miejsca” jest – jak sądzę – błędem popełnianym zarówno przez konstruktywistów, jak i przez Formana oraz jego zwolenników. I jedni, i drudzy usiłują sformułować filozoficzną koncepcję, która miałaby za przedmiot odniesienia coś, co jest nazywane religijnym (mistycznym) doświadczeniem. Filozof dochodzi tu jednak do kresu swoich rozważań. Pytania, czy apofatyczny paradoks jest tylko pustym trikiem, za którym nic się nie kryje, nie da się rozstrzygnąć na płaszczyźnie teoretycznej, bez całościowego egzystencjalnego zaangażowania. Niezależnie jednak od tego, jaka odpowiedź jest prawdziwa, filozof nie będzie miał przed sobą niczego, czego filozoficzną koncepcję można by stworzyć.