

Tomasz Sikora

Formy bezkształtnej jaźni

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (3), 173-176

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Formy bezkształtnej jaźni

Joan Stambaugh, *The Formless Self*
State University of New York Press, Albany 1999

Dyskusje wokół takich pojęć jak jaźń, tożsamość, umysł, czas, byt, czy rzeczywistość mają za sobą historię nie krótszą niż sama filozofia. W ciągu ostatniego półwiecza ożywiona krytyka dotychczasowych systemów filozoficznych podała w wątpliwość wiele podstawowych założeń metafizycznych, które przez tysiąclecia kształtowały szeroko pojętą cywilizację Zachodu. Postmodernizm (asekuracyjnie potraktujmy ten termin jedynie jako określenie pewnego okresu historycznego, tj. drugiej połowy XX w.) – ze swoim sceptycyzmem epistemologicznym i zapalem demistyfikatorskim – skupił się w ogromnej mierze na analizie tradycyjnego pojęcia tożsamości, wykazując jego zasadnicze ograniczenia, rzadko jednak proponując „konstruktywne” koncepcje alternatywne. W tym właśnie kontekście należy rozważać omawianą tutaj pracę Joan Stambaugh, znanej m.in. z angielskiego przekładu *Sein und Zeit* Martina Heideggera.

The Formless Self jest próbą, jak stwierdza sama autorka, przybliżenia zachodniemu czytelnikowi wschodniego, a ściślej mówiąc buddyjskiego sposobu rozumienia jaźni (a także takich pokrewnych pojęć jak umysł, czas, czy rzeczywistość). Zachód „odkrył” buddyzm – i częściowo się nim zauroczył – już w wieku dziewiętnastym, jednak dopiero XX wiek przyniósł gruntowniejsze studia nad myślą buddyjską oraz próby nawiązania twórczego dialogu między Wschodem a Zachodem. Postmodernistów (czyli, w zaproponowanym wyżej rozumieniu tego słowa, nas wszystkich) mogą w buddyzmie pociągać gruntownie odmienna od zachodniej perspektywa filozoficzno-religijna oraz próby uwolnienia człowieka z jarzma myśli dyskursywnej. Punktem wyjścia rozważań Stambaugh (który dał tytuł książce) jest pojęcie „jaźni bez formy,” wprowadzone i rozwinięte przez współczesnego filozofa japońskiego Shin’ichi Hisamatsu. Koncepcja ta została przedstawiona w kontekście rozważań dwóch innych wybitnych myślicieli buddyjskich: XIII-wiecznego mistrza zen Dogena oraz dwudziestowiecznego filozofa Keiji Nishitani. Ponadto autorka odwołuje się dla porównania do niektórych filozofów zachodnich, takich jak Leibniz, Kant, Nietzsche, Hegel czy Wittgenstein.

Pierwszy rozdział poświęcony jest myśli Dogena. Bez wdawania się w subtelne zawłości jego filozofii, podkreślmy tylko, że dla Dogena jaźni nie należy utożsamiać z osobą, a droga do oświecenia prowadzi przez studiowanie jaźni i, w konsekwencji, jej zapomnienie. Uwolniwszy się od zwyczajnego sposobu doświadczania siebie i świata, człowiek odkrywa, że nie istnieje nic trwałego, a jaźń nie jest substancją, tylko pustką określaną jako „natura Buddy”. Pozwala

mu to „zrzucić” (*drop off*) dualizm ciała i umysłu oraz dotrzeć do „prawdziwej jaźni”, która jest tożsama z kosmosem. Stambaugh podkreśla przy tym z gruntu nieantropologiczną perspektywę filozofii Dogena. Najciekawsza wydaje się zaproponowana przez Dogena i wyłożona przez Stambaugh oryginalna analiza czasowości. Dogen zaprzecza przechodzeniu z jednego stanu w inny, np. drewno nie „staje się” popiołem poprzez spalenie; zarówno drewno, jak i popiół istnieją każde w swoim własnym „stadium”: drewno jest drewnem, a popiół popiołem. Podobnie oświecenie nie jest efektem przejścia z jednego „stanu umysłu” w inny, lecz następuje nagle, bez przyczynowego związku z wcześniejszymi doznaniem człowieka.

Rozdział drugi, poświęcony Hisamitsu, rozpoczyna szczegółowe streszczenie jego dialogów z protestanckim teologiem Paulem Tillichem, ciekawych ze względu na zderzenie radykalnie różnych sposobów myślenia. Wyłania się tutaj ważna kwestia, czy i w jakim stopniu możliwe jest wzajemne zrozumienie między Wschodem a Zachodem. Najciekawsze w rozdziale drugim wydaje się omówienie kwestii nicości, a zwłaszcza zestawienie zachodniego, negatywnego rozumienia nicości, z orientalnym pojęciem nicości jako żywej i świadomej sobie „pustki”. Tak rozumiana nicość stanowi najgłębszą istotę wszelkiego istnienia, w tym także ludzkiej jaźni. Japoński filozof nazywa ją „jaźnią pozbawioną formy” i przypisuje jej siedem cech: asymetrię, prostotę, surową wzniosłość, naturalność, subtelną głębię, brak przywiązania oraz ukojenie. „Jaźń bez formy” wymyka się podziałowi na podmiot i przedmiot, utożsamiając się z niesubstancjalnym Umysłem, który jednak może funkcjonować wyłącznie w zespoleniu z jednostkową, empiryczną świadomością. Dodajmy, że w swoich rozważaniach Hisamitsu (podobnie jak Nishitani) odwołuje się często do paradoksalnej logiki *Diamentowej Sutry*, opartej na formule „A nie jest A, dlatego A jest naprawdę A”.

W trzecim rozdziale Stambaugh omawia poglądy Keiji Nishitani. Na początek skupia się na kwestii nihilizmu, rozumianego jako nieunikniony problem egzystencjalny, który sprawia, że istnienie jaźni jawi się samej jaźni jako pozbawione „gruntu”, co odbiera życiu poczucie sensu. Nishitani odróżnia zwykłą jaźń – która interpretuje „zewnątrzne” doświadczenia życiowe w odniesieniu do rzekomego „wewnętrznego” podmiotu – od jaźni prawdziwej, która postrzega nie siebie samą, lecz wszystkie rzeczy i istoty żywe, a wręcz – staje się światem. Ciekawym wątkiem filozofii Nishitani jest pojęcie zjawy (*appearance*) jako fundamentalnego modusu istnienia. Jej status jest wybitnie paradoksalny: zjawy jest złudna w swojej rzeczywistości i realna w swojej złudności (123). Rzeczy są fenomenami, ale nie oznacza to, że oprócz fenomenów istnieją jeszcze jakieś prawdziwe rzeczy, które jawią się nam w postaci fenomenów. Nishitani nazywa zjawę „środkiem” (*the middle*), ponieważ zaprzecza ona istnieniu prawdziwej rzeczy z jednej strony i jej fenomenalnego odbicia z drugiej. Istnieje tylko zjawy, czyli środek, dostępny człowiekowi jedynie w „polu pustki” (*śunyata*), w którym rzeczy pozbawione są wszelkiej substancjalnej formy. Jest to pole siły, w którym świat nieustannie się stwarza (*the world worlds*), a relację między jaźnią a rzeczami określić można jako wzajemne

przenikanie. W ten sposób przezwyciężony zostaje wszelki „egologiczny” antropocentryzm.

W buddyźmie, konkluduje Stambaugh, jaźń jest nie-jaźnią, nie ma ona nic wspólnego z zachodnią „podmiotowością”, bowiem pozostaje poza podziałem na „obiektywne” i „subiektywne”. W istocie będąc „niczym”, jaźń jest nieograniczoną możliwością stawania się wszystkim. „Bezforemność”, zdaniem autorki, pozwala jaźni pozbyć się egocentryzmu i pełnej lęku izolacji, oferując jej w zamian radosną wolność i otwartość.

Książka Joan Stambaugh to pozycja z całą pewnością ciekawa, jednak pod żadnym względem nie przełomowa. Jej wartości należy upatrywać przede wszystkim w szlachetnej intencji zaznajomienia zachodnich czytelników z odmienną tradycją filozofowania, mniej w rozważaniach samej autorki. Praca jest w zasadzie zwartym wykładem myśli trzech wymienionych wyżej filozofów japońskich, a zwłaszcza ich poglądów na jaźń. Zabrakło, moim zdaniem, obszerniejszego i mniej ogólnikowego potraktowania sfery *praxis*, której filozofia zenistyczna nigdy nie oddziela od refleksji teoretycznej. Zen to przede wszystkim „filozofia życia”, której koniecznym uzupełnieniem jest praktyka *zazen*, czyli pewnej techniki medytacyjnej. Książka Stambaugh osadza myśl buddyjską w tradycji filozofii spekulatywnej, której buddyzm wprawdzie nie odrzuca, niemniej jednak zawsze podkreśla jej ograniczenia. To właśnie w absolutyzacji myślenia dyskursywnego, które zdominowało filozofię Zachodu, zen widzi główne źródło błędnych przekonań o świecie i nas samych.

Autorka przyjęła bardzo prostą strategię hermeneutyczną: większa część pracy składa się z cytatów, po których następuje krótkie omówienie odautorskie. Nadaje to pracy pewną przejrzystość, jednak na dłuższą metę może razić monotonią i brakiem inwencji. (Podobną prostotę – niewątpliwie cenną przy wyjaśnianiu trudnych kwestii filozoficznych, jednak miejscami nieco rażącą – można też zauważyć na poziomie stylistycznym.) Celem komentarzy jest najczęściej wyjaśnienie zawłości terminologicznych cytowanego fragmentu oraz możliwie dokładne oddanie zawartej w nim myśli. Niestety, nazbyt często omówienia sprowadzają się do prostego sparafrazowania oryginalnego tekstu, zdarzają się również dosłowne powtórzenia niektórych zdań. Wobec znacznych trudności w zrozumieniu przytaczanych cytatów, operujących obcymi naszej kulturze pojęciami, wyjaśnienia odautorskie okazują się niezwykle cenne, pozostawiają jednak uczucie pewnego niedosytu. Za najciekawsze można uznać zestawienia koncepcji buddyjskich z poglądami niektórych filozofów zachodnich, ale i tutaj autorka stosuje bardzo minimalistyczną strategię, nie wdając się zwykle w szczegółowe porównania.

Za największą wadę konstrukcyjną omawianej pracy niewątpliwie należy uznać różnego rodzaju powtórzenia. Po zapadającym w pamięć cytacie z pierwszej strony, czytelnik może doświadczyć uczucia *deja vu*, kiedy na stronie 37 odnajduje ten sam cytat z podobnym komentarzem. Ale powtórzonych cytatów jest znacznie więcej, np. na stronie 20 i 53, 29 i 160, 47 i 157 itd. Niektóre cytaty powtarzają się nawet trzykrotnie (115, 119, 125), choć w różnych konfiguracjach. Ponadto autor-

ka powtarza, nieraz słowo w słowo, niektóre ze swoich spostrzeżeń, np. stwierdzenie o wyższości słowa „unattachment” nad słowem „detachment”. Nasuwa się pytanie, czy w takiej konstrukcji pracy nie należy przypadkiem dostrzec świadomego założenia autorki. Wprawdzie nic na to nie wskazuje, jednak budowa taka mogłaby np. stanowić ukrytą krytykę obowiązującego dotychczas imperatywu „dobrze skonstruowanego tekstu” albo służyć podkreśleniu ostatecznej niespójności i fragmentaryczności tego i wszelkich innych tekstów. Być może książka Stambaugh celowo rezygnuje z redukcjonistycznej, „egotycznej” tożsamości (opartej na zasadzie spójności i logicznego wywodu) na rzecz lansowanej bezforemności?

Dziwić może również niekonsekwentna organizacja rozdziałów. O ile dwa pierwsze składają się z krótkich omówień poszczególnych kwestii, co znacznie ułatwia lekturę, ostatni rozdział rozpoczyna niespełna trójstronicowy wstęp, po którym następuje nieprzerwany ponad, 60-stronicowy wywód. Ten najdłuższy podrozdział zawiera nie tylko omówienie poglądów Nishitani na temat jaźni i czasu, ale również długą, ponad 20-stronicową dygresję nawiązującą do Hisamatsu, jakby omyłkowo przeniesioną z drugiego rozdziału. Ostatnia strona książki zawiera dwuzdaniową konkluzję, która z całą pewnością nie stanowi satysfakcjonującego podsumowania całej pracy.