

Wachowski, Witold

Ja i inne rzeczy : wprowadzenie do badań nad buddyjską metaforyką jaźni z zastosowaniem Jäkelowskiego modelu aktywności umysłowej = Me and other things : an introduction to the study of the Buddhist metaphor of self with the application of Jäkel's model of mental activity

Avant 1/1, 273-295

2010

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.

Ja i inne rzeczy.

Wprowadzenie do badań nad buddyjską metaforą jaźni z zastosowaniem Jäkelowskiego modelu aktywności umysłowej

Witold Wachowski

Silny związek aktywności umysłowej z doświadczeniami cielesnymi odzwierciedla się w komunikacji. Lingwistyka kognitywna wskazuje na językową wszechobecność metafory, która zawsze operuje fizycznością, cielesnością i manipulowaniem, nawet jeśli dotyczy najbardziej abstrakcyjnych pojęć. Szczególnie atrakcyjny – bo twórczo prowokujący – wydaje mi się pewien model dla metafor, które można scharakteryzować ogólnym określeniem: Aktywność Umysłowa To Manipulacja. Dla osiągnięcia jaskrawości przykładu proponuję sięgnąć nie do naszego języka potocznego, ale do reprezentatywnej literatury buddyzmu, aby pokazać, że obecna w niej metafora jaźni sprowadza się do przejrzystego manipulowania prostymi przedmiotami, bez epatowania zagadkowością, transcendencją czy mistycyzmem. Najwyższa aktywność umysłu to jak zjedzenie kleiku i umycie po nim miseczki.

Obecny stan rozwoju nauk dobrze charakteryzuje pojęcie tak dialogu, jak interdyscyplinarności. Szczególnie odnosi się to do problematyki ludzkiej aktywności umysłowej, gdzie spotykają się przedstawiciele neuronauk z humanistami. Równocześnie zrewidowano stosunek

do pewnych dalekowschodnich tradycji religijno-filozoficznych, doceniając ich podejście do zjawisk mentalnych jako dynamicznych, niejednorodnych i niewyzolowanych (patrz m.in.: Varela, Thompson i Rosch 1991; Austin 2009). Prawdopodobnie niejednym nurtom spośród tych tradycji można zasadnie omawiać bez epatowania mistyką czy transcendencją, bez werbalizmu i niedomówień. Postawa z gruntu agnostyczna, oparta na irracjonalnym uprzedzeniu, każąca traktować buddyjskie przekazy jako z natury obce Europie Zachodniej, nierozkładalne pojęciowo, niewykładalne naukowo, nie daje się utrzymać. Wiele z tych przekazów wydaje się dobrym materiałem analiz, między innymi dla językoznawstwa kognitywnego. Świadczyć to może nie o zubażającym ich rozumieniu, ale – przeciwnie – o ich uniwersalnej nośności i autentyczności oddziaływania. Zastane uprzedzenia przesądzające o niepowodzeniu analiz słownych tego fenomenu, jakoby wyłącznie niewerbalnego, paradoksalnie zachęcają do takich prób (patrz: Kozyra 2004).

Obraz jaźni, jaki moim zdaniem wyłania się z reprezentatywnej literatury buddyjskiej, zasadniczo szkicowany jest bardzo konkretnie, dobitnie, wręcz „reistycznie”. Ma on szczególny charakter z dwóch powodów. Pierwszy: obraz ten nakierowany jest na wykazanie płynności, nieesencjalności rzeczywistości otaczającej wraz z samym podmiotem takim, jakiego on sam siebie w jej kontekście odbiera. Drugi: buddyjski sposób mówienia o jaźni i jej relacji z otoczeniem, choć konsekwentny, często sprawia wrażenie dość przekornego traktowania zasad logiki (klasycznej) przypisywanych komunikatom słownym. Na czoło wysuwa się tutaj literatura buddyzmu zen, gdzie duże kontrowersje budzą koany: swoiste dylematy słowne, których rozwiązanie jest z konieczności bardzo osobiste i nierzadko wyrażane pozawerbalnie. Ich paradoksowość¹ przedstawia się jako wyjątkowo atrakcyjna badawczo. Do jej ról właśnie należy charakteryzowanie tak zwanej „prawdziwej natury rzeczy” wraz ze współobecnymi w niej przeciwieństwami (więcej na ten temat: Kozyra 2004).

¹ Paradoksowość to określenie utworzone dla odróżnienia od słowa „paradoksalny”, posiadającego zbędny tu wydźwięk emfaticzny (Kozyra 2004: 16).

Spiętrzone w metaforach buddyjskich odniesienia dają duże możliwości „obróbki” w „warsztacie” językoznawstwa kognitywnego; stąd warto pokusić się o próby doprecyzowania wzmiankowanego rzeczowego ujęcia jaźni, jakiego dostarcza buddyzm.

Nie umniejszając pozostałym przedstawicielom kognitywnego nurtu w językoznawstwie, w odniesieniu do literatury buddyjskiej wskazałbym na inspirującą pracę Olafa Jäkela (2003), zwłaszcza na jego studium metafory pojęciowej: *Aktywność Umysłowa To Manipulacja*. Wstępnie przekonuje proponowany tam kompleksowy metaforyczny model kognitywny, bez całkowitego odrzucania równoczesnych modeli alternatywnych. Jak pisze autor, konceptualizowanie aktywności umysłowej, oparte na metaforycznym odwołaniu się do domeny fizycznej manipulacji przedmiotami, prawdopodobnie przedstawia strategię występującą w różnych kulturach, może nawet kognitywne uniwersalium. Przy czym zaznacza, że jego wyidealizowany model nie obejmuje namiętności, uczuć czy intuicji, które zwykle konceptualizuje się jako Pasywność (Jäkel 2003: 167, 219). Przyjmując to podejście względem buddyzmu, należy być konsekwentnym także co do takiej formy aktywności umysłowej jak medytacja, mimo że przez niektórych bywa ona określana jako stan pasywny (patrz: Jakubczak 2003).

Proponuję przyrzeć się temu, w jaki sposób można wykorzystać stosowany przez Jäkela wyidealizowany model kognitywny (ICM)² metafory aktywności umysłowej do zidentyfikowania konceptualizacji jaźni w buddyzmie. Robocza hipoteza takich dociekań mogłaby brzmieć: model jaźni, jaki prezentują pewne reprezentatywne przekazy buddyjskie, opiera się na reifikacji i manipulowaniu rzeczami.

Przedstawię w zarysie kontekst badawczy. Powiązanie aktywności umysłowej z doświadczeniami cielesnymi nieodzownie rzutuje na ludzki

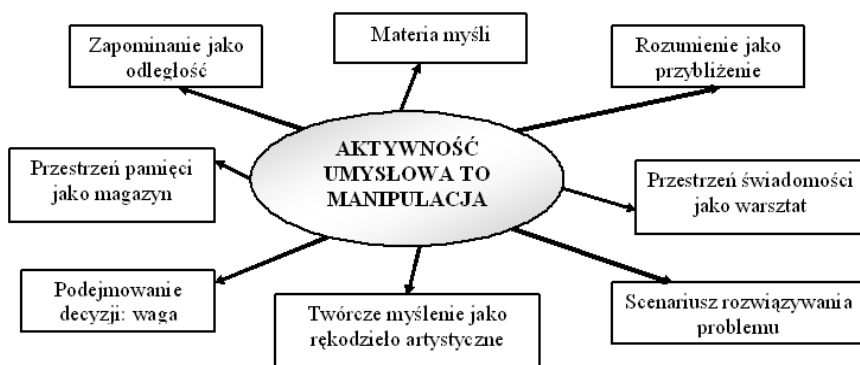
² Wyidealizowany model kognitywny (ICM) – spójny, złożony model, na który składa się szereg metafor pojęciowych, o postaciowym charakterze, będący pragmatycznym uproszczeniem bardziej złożonej rzeczywistości; swoisty kulturowy model myślowy (za: Jäkel 2003).

sposób doświadczania świata, komunikację, funkcjonalne systemy pojęciowe. Problematyka ta stała się podstawą teorii i badań ważnego tandemu filozoficzno-lingwistycznego, George'a Lakoffa i Marka Johnsona, zasłużonych na polu językoznawstwa kognitywnego, ale inspirujących również przestawicieli innych dziedzin osadzonych interdyscyplinarnie (Lakoff i Johnson 1999). Ucieleśnienie myśli łączy oni z innym jej aspektem: wyobrażeniowością, obrazowością. Nie wiąże się to dosłownie z jakąkolwiek strukturą danych gromadzonych w mózgu; przywoływanie owych danych jako specyficznego obrazu percepcyjnego (więc także słuchowego, olfaktorycznego itd.) to formowanie pewnej ich interpretacji – zresztą nigdy identycznej. Jak pisze Antonio Damasio: obrazy takie, nie będąc dosłowną zawartością, treścią myśli, są niezbędne dla procesu myślowego (Damasio 1999: 122–130).

Uniwersalność obrazowego nośnika, jakim jest język figuratywny, obejmuje nie tylko dosłownie wyobrażalne obiekty i zjawiska, ale również sfery wymykające się takiej dosłowności. Powtarzając za Anetą Załazińską: *nawet najbardziej abstrakcyjne pojęcia otrzymują w naszych umysłach obrazową reprezentację odnoszącą się do cielesności, bytowania w świecie fizycznym i manipulacyjnej działalności nas samych* (Załazińska 2000: 7). Metafora, przenośnia (w znaczeniu zdecydowanie wybiegającym poza zakres figury stylistycznej) to najogólniej mówiąc przedstawienie czegoś za pomocą czegoś innego. W ujęciu Lakoffa i Johnsona metafory stanowią narzędzie poznania i działania; są głównym nośnikiem rozumienia, znacząco określając dany użytkowany system pojęć. *Nasze metafory nas charakteryzują*; biorą ważny udział w budowaniu typowo ludzkiej rzeczywistości: społecznej, politycznej i innej. Cała struktura mentalnego bycia w świecie zdaje się służyć przenikliwości metafory. Nową rzeczywistość w jakimkolwiek aspekcie traktujemy w taki sposób, że najpierw definiujemy ją w terminach metaforycznych, a następnie działamy poprzez kierowanie się tymi metaforami³ (Lakoff i Johnson 1988: 186–187).

³ Np. (...) wykazano, że ci sami fizycy-teoretycy, którzy nie zgadzają się na potoczne ujmowanie zjawisk fizycznych – mówiąc o tych zjawiskach wciąż posługują się takimi

Własnego opracowania kognitywnej teorii metafory Lakoffa i Johnsona dokonuje Jäkel (2003). Spośród różnych kategorii ogólnej metafory jaźni zwraca on uwagę między innymi na kategorię *manipulowania przedmiotami*, a tym samym na osadzoną w niej metaforę Aktywność Umysłowa To Manipulacja. Przeciwstawia ją mocno docenianej przez Johnsona metaforze pojęciowej: Rozumienie To Widzenie. Do propozycji korekty ze strony Jäkela należy też dołączenie do synchronicznego ujęcia kognitywnej teorii metafory także wymiaru diachronicznego (Jäkel 2003: 55).



Komponenty modelu: Aktywność Umysłowa To Manipulacja (źródło: własne na podstawie: Jäkel, 2003: 168–198)

Proponowany przez Jäkela model ICM to kompleksowy model, w obrębie którego wyróżnić można sporą liczbę systematycznie powiązanych submetafor. Model ten nie ma obejmować myślowych postaw wyrażających pasywność, nie bierze również pod uwagę sfery intersubiektywnej (np. konwersacji); dotyczy natomiast subiektywnych, aktywnych procesów mentalnych. Autor dzieli ten ICM na osiem komponentów modelu (MK)⁴,

schematami, co można zaobserwować w gestach, jakich używają. Co więcej, udowodniono, że gdy nauczyciele rezygnują z przedstawiania uczniom zjawisk w kategoriach pojemników i przedmiotów, uczniowie ci przestają rozumieć wykłady i nie wykazują postępów w nauce (Załaźnińska 2006: 47).

⁴ Komponent modelu (MK) – nadrzędna metafora pojęciowa, która wraz z innymi współtworzy dany ICM, powiązana z całym obszarem dalszych metafor. Mimo

systematyzowanego przez ich całkowicie luźną sekwencję składowych (Jäkel 2003: 165-168).

Omawiając model Manipulacji, Jäkel porusza temat wiązanych z nim nieporozumień. Jednym z nich jest zarzut spływającego zmechanizowania, zautomatyzowania mentalności w wyobrażeniach. Autor przestrzega oponentów przed mylnym rozumieniem przesłania ICM-u jako przesłania modelu epistemologicznego bądź psychologicznego. Zależy mu na pokazaniu wyłącznie użytkowego charakteru opisywanego metaforyzowania, bez jakiegokolwiek ingerencji w sedno treści, które są w taki sposób omawiane (Jäkel 2003: 202–203). Sądzę, że warto zastrzec sobie ten sam argument w odniesieniu do próby analogicznego badania wycinka metaforyki buddyjskiej.

Dążenie do bezpośredniego ujmowania natury rzeczywistości nie wyklucza możliwości wyrażania owej natury w języku. W istocie praktyka wglądu polega na dążeniu do zachowania zdolności dyskursywnego wyrażania treści doświadczenia przy jednoczesnym nasilaniu skupienia umysłu, do poziomu, który zagwarantuje przejrzyste, bezbłędne ujmowanie natury rzeczywistości.

Tak status i przywilej języka podkreśla Krzysztof Jakubczak przy okazji omawiania praktyki medytacyjnej w buddyzmie (Jakubczak 2003: 201), wskazując w innym miejscu również na paradoksalność myśli buddyjskiej w kontekście podstawowych jej pojęć (2003: 180–181). Relacja między językiem a bezpośrednim doświadczeniem nabiera szczególnego charakteru w ujęciu Agnieszki Kozyry, prezentującej filozofię buddyzmu zen jako filozofię paradoksu. Jako przewrotnej ilustracji tego ujęcia użyłbym tutaj sformułowania trawestującego wypowiedź Wittgensteina: *o czym należy milczeć, o tym można mówić*. Kozyra pokazuje, jak ograniczony charakter języka może być wykorzystywany jako jego siła, jeśli zastosować pewne

nadrzędnego charakteru MK, nie musi zachodzić tutaj zależność hierarchiczna typu: „ogólny/specyficzny” (za: Jäkel 2003).

szczególne podejście, które właściwe jest wypowiedziom zen, w tym koanom. U podstaw tego podejścia leży tak zwana logika paradoksova, dostrzeżona w filozofii zen oraz przeanalizowana przez współczesnego filozofa japońskiego, Kitarō Nishidę (Kozyra 2004).⁵

Pomysł zastosowania wyidealizowanego modelu kognitywnego Aktywność Umysłowa To Manipulacja w obszarze buddyjskiej konceptualizacji już na wstępie rysuje ciekawe możliwości; należy jednak pamiętać tutaj o dystansie czasowo-kulturowym i w związku z tym o nieco innym charakterze i możliwościach samych przykładów manipulacji przedmiotami. Pokażę to na przykładach, wskazując pewne charakterystyczne obszary, które można by określić ogólniejszymi komponentami tego modelu (MK).

MK1: Przestrzeń Podmiotu Jako Palenisko:

Jedna z podstawowych „czterech szlachetnych prawd” buddyzmu sugeruje stan, w jakim znajduje się na co dzień Ja jednostkowe⁶; jest to *prawda o wygaszeniu cierpienia* (D’Onza 2002: 37). W połączeniu z pojęciem nirwany, które dosłownie oznacza dokonane przez aktywne Ja *zdmuchnięcie, zgaszenie*

⁵ Według Nishidy status rzeczywistości jest wyrażany dobrze przez pojęcie *zettaiteki mu*, tłumaczone niezbyt szczęśliwie jako „nicość absolutna”. Chodzi tu o wskazanie natury wymykającej się klasycznym ujęciom dyskursywnym (przepływającej im jak nicość przez palce) a możliwej do wyrażenia w jakimś stopniu przy pomocy właśnie logiki „absolutnie sprzecznej samotożsamości”, inaczej logiki paradoksovej – *hairi no ri* (Kozyra 2004: 15-16).

⁶ W literaturze buddyjskiej można wskazać dwa równorzędnie funkcjonujące pojęcia Ja. *Ja jednostkowe* (nie-Ja) oznacza złudne wrażenie stabilnego, spójnego i ciągłego „ja” tu i teraz, wraz z bagażem doczesnych problemów jako rzekomo istotnych. Natomiast aktywne *Ja oświecone* traktowane jest jako Ja „właściwe”, ale w sensie stopnia wiedzy o rzeczywistości i samowiedzy; jest świadome bezmiaru jednostkowych złudzeń i nastawione na przyszłe wyzwolenie z nich. Ja oświecone nie przybywa ani nie wytwarza się, ale ma być potencjalnie, nieświadomie obecne w każdym człowieku (*Muttāvali* 1999; Scott i Doubleday 1995; Kozyra 2004).

(Jakubczak 2003: 225), uzyskujemy obraz pewnego *paleniska*, które *utrzymywane* jest przez nie-Ja w stanie niepożądanym, toteż od Ja wymaga się *aktu zagaszenia* płomienia.

Według przekazów Budda Sakjamuni jest autorem znanej opowieści o tym, co dzieje się po śmierci z mnichem o wyzwolonym umyśle: *Istnienie w sansarze jest jak proces palenia się ognia – dopóki ogień zasilany jest paliwem, dopóty płonie, lecz kiedy paliwo zostanie strawione, gaśnie* (Jakubczak 2003: 228)⁷. *Dodającym paliwa* jest tutaj iluzoryczne, niespokojne nie-Ja, strażnik ognia, podtrzymujący proces jego palenia się i broniący paleniska. Aby *przysposobić się do ugaszenia* cierpienia, należy odpowiednio przygotować umysł, między innymi w procesie medytacji. Myliłby się ten, kto interpretowałby ów proces jako bierne kojenie umysłu:

MK2: Zagłębianie Się w Medytacji Jako Organizowanie i Użytkowanie Narzędzi Do Obróbki Obiektu-Umysłu:

Powyższy MK obejmuje dość rozległy obszar submetafor, specyficznych często nie tylko dla różnych szkół buddyjskich, jak i dla poszczególnych rodzajów, etapów i faz medytacji. Dla przykładu: przejście ze stanu wstępnego skupienia na wyższe stopnie warunkowane jest przez obecność pewnych aktywnych czynników. Są to między innymi: *myśl chwytająca, myśl badająca, jednopunktowanie umysłu* (na danym przedmiocie). W fazie dalszej wymagane jest zdecydowane *zakotwiczenie umysłu w przedmiocie* (Jakubczak 2003: 205). Widać wyraźnie, jak zalecenia techniczne, dotyczące pracy z umysłem, korzystają z manipulacyjnych możliwości, aktywizowanych na wybranym, bardzo konkretnym obiekcie.

Na jeszcze wyższym etapie medytacji dochodzi – przez bezpośrednie rozpoznanie „czterech szlachetnych prawd” – do *usunięcia* pewnych

⁷ Wbrew popularnym interpretacjom niektórzy badacze wykazują, że starożytni Indowie nie uważali samego ognia za nietrwały: gasnąc, nie przestawał istnieć, tylko przechodził w bardziej subtelny, nieprzejawiony sposób istnienia (Jakubczak 2003: 228).

zanieczyszczeń, nazywanych także *truciznami* albo *skazami* (Jakubczak 2003: 208). *Obiekt-umysł* musi zostać *poddany zabiegom oczyszczania* zewnętrznego i wewnętrznego, by móc właściwie funkcjonować; wymagane są również inne czynności:

MK3: Podmiot-Umysł Jako Chwytający i Jako Luzujący Uścisk:

Trudno by zliczyć teksty, w których autorzy sugerują *uchwycenie* względności rzeczy, prawdy o ich ułudzie (Merzel 1995: 64). Chociaż pożądane jest czasem i *zwolnienie uchwytu*, w jakim dzierżymy nasz umysł i całe ciało – po to, by stać się (w sensie uzmysłowienia sobie) jednym z naszą prawdziwą jaźnią (Merzel 1995: 115). Metaforyka ręcznej manipulacji zasobami mentalnymi nie jest oczywiście zarezerwowana dla przekazów buddyjskich, jednak wykazuje rozwinięcie analogiczne do bogactwa zawartych w nich praktycznych zaleceń.

Anty-metaforyka zen

Literatura zen (zwłaszcza koany) często charakteryzuje się wyraźną komplikacją, pewnym metapoziomem w stosunku do klasycznych konceptualizacji. Wobec tego nie odważę się tutaj nawet na wstępne generalizacje i klasyfikacje omawianego materiału na poszczególne MK, poprzestając jedynie na wskazaniu paru przykładów (wraz z uwagami) inspirujących do dalszych opracowań.

Warto jednak rozpocząć od następującej uwagi Kozyry: *Jedną z charakterystycznych cech języka mistrzów zen jest używanie metafor i symboli, które określiłam mianem metafor otwartych, czyli takich, których znaczenie nie jest konwencjonalne ani przez autora wyjaśnione* (Kozyra 2004: 181). Niejednokrotnie te niekonwencjonalne metafory zen są nawiązaniem do metafor potocznych, klasycznych. Pewne wyobrażenie o różnicy między bardziej klasycznym dla buddyzmu a typowym dla zen ujęciem przekazu buddyjskiego daje zestawienie dwóch tekstów, z których pierwszy napisał

Shen-hsui, poważany, uczony mnich, kandydat na stanowisko Szóstego Patriarchy w szkole zen: *Nasze ciało jest drzewem „bodhi”, /A nasz umysł lśniącem lustrem. /Ostrożnie czyścimy je godzina za godziną /I nie zostawiamy ani pyłka kurzu.* Drugi natomiast podyktowany został przez prostego, niepiśmiennego Hui-nenga: *Nie ma drzewa „bodhi”/Ani lśniącego lustra. /Jeśli nie ma nic, /To na czym ma osiąść kurz?* (Scott i Doubleday 1995: 31–32). Jak można się domyśleć, to ów drugi wiersz został odebrany jako świadectwo pojęcia prawdziwej istoty umysłu. Tym samym wychodzi tu na jaw ukryta tendencja do reifikowania złudnego nie-Ja – jako *obiektu*, wobec którego należy *wykonać* parę *zabiegów*. Tekst Hui-nenga ostro demaskuje błędy lustrzanej analogii, tkwiącej w poetyzującej metaforze Shen-hsua. Nie daje własnej pozytywnej metafory, będąc sam anty-metaforą – a jednak tego aktu odmetaforyzowania również dokonuje przez odniesienie do potencjalnych przedmiotów manipulacji.

Inną cechą charakterystyczną sformułowań zen jest ich niejako „programowo reistyczny” sprzeciw wobec bombastyczności, egzaltacji i doktrynalizacji, wobec fałszywych form mistycyzmu, pozorów nawiedzenia, efektownego szafowania pozorami wszechwiedzy (Watts 2003). W tym sensie można powiedzieć, że zen jest *odsymbolizowaniem świata* (za: Schiller 1997: 44). *Czynności* mają być tym, czym są z natury, w związku ze swym przeznaczeniem i niczym więcej, a umysł ma być nimi w *akcie czynności* doskonale „prześlągnięty”: *Kiedy idziesz, to po prostu idź, /Kiedy siedzisz, to po prostu siedź, /A przede wszystkim działaj zdecydowanie* (Umon, za: Scott i Doubleday 1995: 12). Wyjątkowo wymowna pod tym względem jest także reakcja nauczyciela Chao-chou na prośbę mnicha-nowicjusza o duchowe wskazówki. Mistrz zapytał: – *Czy zjadłeś już kleik ryżowy?* – *Tak, zjadłem.* – *Wobec tego umyj miseczkę* (Shunryu Suzuki, za: Schiller 1997: 305).

Należy jednak pamiętać, że ani metodyka metaforyzowania w zen (według Kozyry osadzona w logice paradoksowej) nie może być traktowana inaczej niż użytkowo, ani też dokonywane w ramach zen krytyczne „weryfikacje” klasycznych tekstów i sformułowań nie posiadają wymiaru

absolutnego, lecz mają raczej zapobiegać złym skutkom skonwencjonalizowanego odbioru tych ostatnich.

Celem tego wprowadzenia była wstępna prezentacja możliwości, jakie daje wyidealizowany model kognitywny metafory aktywności umysłowej, przy próbie identyfikacji konceptualizacji jaźni w buddyzmie poprzez domenę manipulacji. Nieprzypadkowo w kontekście zen przytaczane są słowa Jacoba Bronowskiego: *ręka jest ostrzem umysłu* (Schiller 1997: 310). Bardziej zaawansowane analizy mogłyby pokazać stopień adekwatności tego modelu. Należałoby przytoczyć tu również jako zastrzeżenie wypowiedź Dignagi, buddyjskiego logika i epistemologa, który podzielił konstrukty umysłu na uprawnione (weryfikowalne empirycznie i przez to cokolwiek wyjaśniające) oraz nieuprawnione (nieweryfikowalne empirycznie, czyli zdolne łatwo fałszować) (Jakubczak 2003: 179). Choć projekt badania buddyjskiej metaforyki aktywności umysłowej przy użyciu takiej analizy metafor być może na tym etapie prezentuje się ryzykownie, warto chyba brać pod uwagę wszystkie – w tym nietypowe – możliwości badań kognitywno-lingwistycznych. Być może buddyzm ma do zaoferowania tutaj ważne drogi na skróty.

Literatura wykorzystana w pracy

1. Austin, J.H. 2009. *Selfless Insight*. Cambridge: The MIT Press.
2. Damasio, A. 1999. *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Przeł. M. Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
3. D'Onza, Ch.M. 2002. *Buddyzm*. Przeł. K. Stopa. Kraków: Wydawnictwo WAM.
4. Jakubczak, K. 2003. Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej. M. Jakubczak i M. Socha-Piekło, red. *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*. Kraków: Universitas.
5. Jäkel, O. 2003. *Metafory w abstrakcyjnych domenach umysłu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności*

- umysłowej, gospodarki i nauki*. Przeł. M. Monika Banaś i B. Drąg. Kraków: Universitas.
6. Kozyra, A. 2004. *Filozofia zen*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
 7. Lakoff, G. i Johnson, M. 1988. *Metafory w naszym życiu*. Przeł. P. Krzeszowski. Warszawa: PIW.
 8. Lakoff, G. i Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, A Member of the Perseus Book Group.
 9. Merzel, D.G. 1995. *Oko nigdy nie śpi*. Przeł. A. Getsugen Krajewski. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
 10. Jakubczak, M. i Socha-Piekło, M., red. 2003. *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*. Kraków: Universitas.
 11. *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*. 1999. Przeł. i skoment. I. Kania. Kraków: Oficyna Literacka.
 12. Schiller, D., red. 1994. *Mały poradnik zen*. Przeł. M. Obarski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
 13. Scott, D. i Doubleday, T. 1995. *Zen*. Przeł. G. Draheim i J. Jastrzębska-Okoń. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
 14. Watts, A.W. 2003. *Droga zen*. Przeł. S. Musielak. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
 15. Varela, F.J., Thompson, E. i Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.
 16. Załazińska, A. 2000. *Schematy myśli wyrażane w gestach. Gesty metaforyczne obrazujące abstrakcyjne relacje i zasoby podmiotu mówiącego*. Kraków: Universitas.
 17. Załazińska, A. 2006. *Niewerbalna struktura dialogu*. Kraków: Universitas.

Me and other things.

An introduction to the Buddhist metaphor of self with the application of Jäkel's model of mental activity

Witold Wachowski

Translation: Anna Karczmarczyk

There can be seen a strong relationship between mental activity and physical experience in the field of communication. Cognitive linguistics underlines the linguistic ubiquity of metaphor, which engages physicality, embodiment and manipulation, even in regard to abstract concepts. The model of metaphor that seems to be particularly interesting for its creativeness and provocation, is characterized by the general name: Mental Activity is Manipulation. To introduce its clear example I suggest to refer to representative works of Buddhist literature instead of the colloquial speech. The metaphors present in Buddhist literature are reduced to the pure manipulation of simple objects, without ambiguity, transcendence or mysticism. The highest form of mental activity is like eating porridge and washing up the cup afterwards.

Nowadays science easily deals with the notion of dialogue and interdisciplinary approach. It can be seen in the case of the problem of mental activity, as this is the topic where neuroscience and humanities come together. At the same time there has been a revision of the attitude towards religious and philosophical tradition of the Far East. The scientist started

to appreciate its account of mental events as dynamic, diversified and not isolated (see e.g. Varela, Thompson & Rosch 1991; Austin 2009). Probably many of the streams of the eastern tradition can be described without engaging mysticism or transcendence, without verbalism and unspoken assumptions. The view that Buddhist message is essentially strange to European culture, that it is non-scientific and that its concepts can't be analyzed professionally is based on irrational beliefs and cannot be maintained any longer. Many of Buddhist ideas seem to be good material for analysis, among others in the field of cognitive linguistics. Prejudice that Buddhist concepts are a nonverbal phenomenon paradoxically encourages linguists to study them (Kozyra 2004).

The picture of the self that emerges from Buddhist literature is very concrete and real, almost reistic. The self appears to be particular for two reasons. Firstly, its picture is directed towards pointing out fluidity of the reality, as well as subject's own reception of himself. Secondly, Buddhist way of speaking about self and its relation to the environment, although rather consistent, seems to treat the law of logic in a rather perverse manner. It is especially true for koans, a kind of verbal dilemmas, which results are closely related to personal matter and non-verbal forms of expression. Its paradox resides in characterizing 'the true nature of things' altogether with the contradictions that co-exist in the things (more about this in Kozyra 2004). Since references that emerges from Buddhist metaphors are rich material for cognitive linguistic and present themselves intriguing, it is worth to specify the Buddhist substantial image of self.

I would like to pay attention especially to Olaf Jäkel's works discussing Buddhist literature, in which he develops his metaphor - Mental Activity is Manipulation. As he writes, conceptualization of mental activity, based on metaphorical relations to the domain of manipulating physical objects, may exemplify a mental strategy present in all cultures – a form of cognitive universality. Jäkel notes however, that his model doesn't apply to passion, emotions or intuition, which are usually conceptualized as Passivity

(Jäkel 2003: 167, 219). Taking this approach to Buddhism, one should be also consistent in regard to this form of mental activity as meditation, even though it is sometimes described as passive state of mind (see Jakubczak 2003).

I suggest to look closer at how Idealized Cognitive Model (ICM)¹ of Jäkel can be useful in conceptualization of self in Buddhism. A working hypothesis here could be as follows: the model of self present in Buddhist messages is grounded in reification and manipulation of things. Let me first introduce its empirical context. Connecting mental activity with physical experience affects the human's way of perceiving the world, his process of communication and conceptual systems. This issue is fundamental for the theory of George Lakoff and Mark Johnson, cognitive linguists who conduct their researches on interdisciplinary field (Lakoff and Johnson 1999). They associate the embodied character of thought with its imagery and vividness. It doesn't engage any of the structures of data in the brain; the process of recalling this kind of information as a specific perceptual image (visual, auditory, olfactory etc.) is a process of forming their interpretation. As Antonio Damasio writes, these pictures, however they are not the exact content of thought, are essential for thinking (Damasio 1999: 122–130).

The universality of figurative language is related not only to literally imaginable objects and phenomena, but also to the aspects that are ineffable. Following Aneta Załazińska: *even the most abstract concepts gain their pictorial representation in our minds, the representation that concerns embodiment, being in the physical world and manipulative action of ourselves* (Załazińska 2000: 7, my translation). A metaphor is, generally speaking, a representation of one thing by another. After Lakoff and Johnson, it is an instrument of learning and acting, the main bearer of understanding, that shapes a system of concepts that is in use. Our metaphors express us, and take part in our social and political reality. Each new reality at the beginning

¹ Idealized Cognitive Model (ICM) – a coherent, complex model consisting of number of conceptual metaphors of substantial character, which is a pragmatic simplification of even more complex reality; a kind of cultural model of thinking (Jäkel 2003).

we define in metaphorical terms so that later we act according to the metaphor² (Lakoff and Johnson 1988: 186–187).

Lakoff and Johnson's cognitive theory of metaphor has been developed by Jäkel (2003). He was interested in different categories of metaphors of self, especially in the category of manipulating objects. In this category there is embedded the discussed metaphor Mental Activity is Manipulation. He proposed it in opposition to the metaphor appreciated by Lakoff: Understanding is Seeing. Jäkel decided also to include the diachronic dimension in the approach to cognitive theory of metaphor, instead of synchronic dimension only.

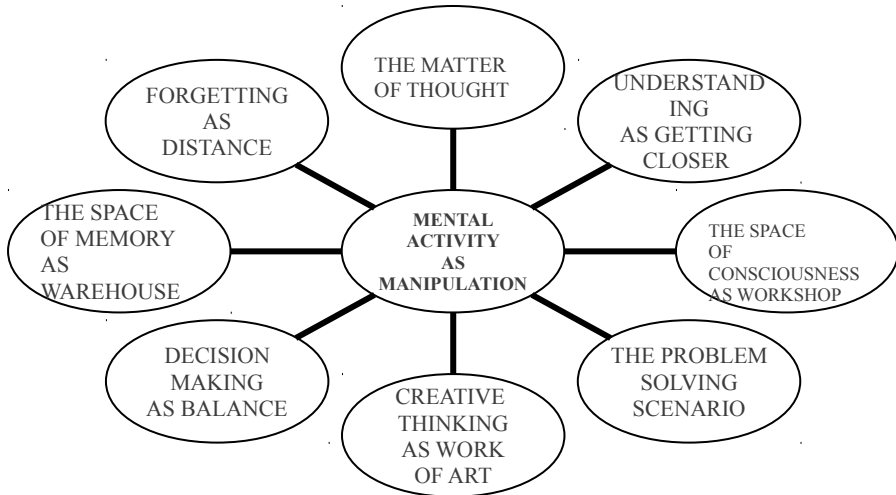
Jäkel's ICM model is a complex model with many systematically connected submetaphors. This model isn't directed at propositions regarding passivity (mentioned earlier in the text), or the sphere of intersubjectivity (involving conversation). It is about subjective, active mental processes. Jäkel divided his model into eight components³ (Jäkel 2003: 165–168):

Discussing the model of manipulation, Jäkel pointed out some of misunderstandings of his metaphor. One of them is related to the objection towards its automatic approach to mental images. The author notes that ICM is sometimes mistakenly treated as epistemological or psychological model. He stresses that the metaphor described has only usable character, without engaging any of the contents of thoughts (Jäkel 2003: 202–203). I think it is

² For example, '(...) *it has been proved that the same physicians-theoreticians that don't agree with colloquial views on physical phenomena while talking about these phenomena use the same scheme as shared by non-specialists. This can be seen in gestures they use. What is more, there is evidence that when teachers give up on introducing the phenomena to the students by referring to containers and objects, students don't understand given examples any longer, what prevents them from making progress in subject*' (Załazińska 2006: 47).

³ Component of the model (CM) is a superior metaphor, that forms the Idealized Cognitive Model with other metaphors, and is related to another ones, relatively distant. In spite of its superiority, it doesn't need to be engaged in hierarchical relations like 'general/specific' (after Jäkel 2003).

worth to keep this argument in mind while referring to the Buddhist metaphors.



(based on Jäkel 2003: 168–198)

Striving to conceive the reality directly doesn't exclude the possibility to express it in language. In fact practice of insight consists in both the ability to formulate the content of experience in a discursive way, and increasing capacity to concentrate up to the level when one can grasp the reality clearly and truly.

This is the status and the privilege of language, that describes Krzysztof Jakubczak, while discussing practice of meditation in Buddhism (2003: 201). He points out the paradoxicality of Buddhist thought in the context of its basic concepts (180-181). The relation between language and direct experience gains a special character in the approach of Agnieszka Kozyra, who presents the Buddhist philosophy as philosophy of paradox. To illustrate this I would use a modified statement of Wittgenstein: *what we should be silent about we can talk about*. Kozyra shows how the limited character of language can be its power, when we apply a certain approach that can be seen in Buddhist koans. Fundamental for this approach is so

called paradoxical logic, recognized in the philosophy of zen and analyzed by the Japanese philosopher Kitarō Nishida (Kozyra 2004)⁴.

The idea to apply the idealized cognitive model Mental Activity is Manipulation to the domain of Buddhist concepts shows interesting opportunities; it should be noted, however, that temporal and cultural distance can modify the character of examples with the notion of object manipulation. I will illustrate this with pointing out specific domains, that can be named as general components of this model.

MC1: The space of object as hearth

One of the main 'four precious truths' of Buddhism suggests the state that normally is enjoyed by individual self⁵ – it is the truth about *extinguishing the suffering* (D'Onza 2002: 37). Together with the idea of nirvana, which literally means the process of *blowing off* by the active self (Jakubczak 2003: 225)⁶, we get the picture of a kind of *hearth*. This hearth *is kept* in undesirable state by no-self, so self is required to *blow off* the flame.

⁴ According to Nishida, the status of reality can be expressed in concept of *zettateki mu*, which is – rather unfortunately – translated as 'absolute nothingness'. The point here is to show the nature that escapes the classic discourse, but can be grasped at some point by means of logic of 'absolute contradictory self-identity', that is the paradoxical logic – *hairi no ri* (Kozyra 2004: 15–16).

⁵ In Buddhist literature there can be found two equally crucial ideas of self. *Individual self* (no-self) means illusory expression of stable, coherent and continuous self, here and now, with the baggage of earthly concerns as seemingly important. On the other hand, active *enlightened self* is the actual self, with the more developed knowledge about the world and self-knowledge. It is conscious of infinity of individual illusions and directed on releasing from them in future. The enlightened self doesn't come from anywhere nor is created, but is potentially, unconsciously present in every human being (*Muttāvali* 1999; Scott and Doubleday 1995; Kozyra 2004).

⁶ Contrary to popular interpretations, some of the researches indicate that ancient Indians didn't regard fire as endurable, while fading it was still alive, it was just moving on to another, more subtle form of living (Jakubczak 2003: 228).

According to the Buddhist messages, Buddha Sakjamuni is an author of famous story about what happens to the monk with released mind after his death: *Existing in sansar is like a process of lighting of bonfire – it is on fire as long as supported by the fuel* (Jakubczak 2003: 228). The one that provides the fuel is illusory, anxious no-self – a firekeeper. *To prepare oneself for extinguishing* the suffering one has to prepare his mind, for instance in the process of meditation. Understanding this process as passive form of relieving the mind would be wrong.

MC2: Immersing into Meditation as Organizing and Using the Tools for Processing the Mind-Object

This component of model includes quite an extensive range of submetaphors, specific for the Buddhist school, various kinds and phases of meditation but not only. For example, transition from the introductory state of concentration to the higher levels is conditioned by some active factors. They are, among others: *a grasping thought, an investigating thought, focusing the mind precisely on one object*. In more advanced stages there is *anchoring the mind in the object* required (Jakubczak 2003: 205). It can be clearly seen that technical clues concerning working with one's mind use the possibilities of manipulation for a specific, narrowly defined object.

At the higher stage of meditation, when the four truths have been recognized, there comes the *removal* of some of the *pollution*, which is also called *a poison* or *a defect*. (Jakubczak 2003: 208). *Mind-object* must *undergo certain procedures of purification*, internally and externally, in order to function properly.

MC3: Mind-subject as Grasping and Loosening a Grip

It would be hard to count how many texts concern the problem of the relativity of things, and the truth about their delusional character (Merzel

1995: 64). But sometimes it is even desirable to *loosen a grip* that holds our mind and our body, to become (in terms of realizing) united with our true self (Merzel 1995: 115). Metaphor of manipulating the mental resources isn't of course reserved for Buddhism only, but it displays the development analogical to its riches of practical instructions.

Anti-metaphor in zen

Literature of zen (especially koans) is often characterized by its complication, a certain meta-level in comparison to the classical method of conceptualization. For that reason it would be hard to present here the analysis of the discussed matter in the terms of individual components of the cognitive model. Instead, I would like to present some examples with the remarks that may inspire to further researches.

It is worth to begin with the thought of Kozyra: *One of the characteristic features of the language of the masters of zen is using the metaphors and symbols that I called open metaphors, whose meaning is not conventional or made clear by the author* (Kozyra 2004: 181). Sometimes these non-conventional metaphors of zen are related to classical, popular metaphors. A sense of difference between more classical for Buddhism in general and specific for zen approach to Buddhism gives a combination of two texts. The first one was written by Shen-hsui, erudite monk, a candidate for Sixth Patriarch in the school of zen: *Our body is a tree, 'bodhi'/ And our mind is a glittering mirror./ We clean it hour after hour/ Without leaving a fleck of dust.* Another text was dictated by illiterate Huineng: *There is no such a tree 'bodhi'/ Nor a glittering mirror/ If there isn't anything/ Where can the dust fall?* (Scott and Doubleday 1995: 31–32). The second thought is an illustration of the idea of the true nature of mind. At the same time there can be seen a hidden tendency for reification of illusory no-self as an *object*, that requires *undergoing* certain *procedures*. The latter of presented texts reveals the errors of mirror analogy in the poetic metaphor of Shen-hsui. Without providing its own positive metaphor, Huineng's words become

an anti-metaphor, however, an act of *de-metaphorization* is still referred to the manipulation of potential objects.

Another characteristics of zen's postulates is reism, that makes zen a form of *de-symbolization of the world* (by Schiller 1997: 44). Actions should be what they are by their nature, due to their use, and nothing else, and mind should be 'soaked' in them *while acting: When you're going, just go/ When you're sitting, just sit/ Above all, act decidedly* (Umon, by Scott and Doubleday 1995: 12). Quite good illustration of this is the answer of Buddhist teacher Chao-chou when asked for spiritual guidelines by a novice: The master asked: '*Have you eaten your porridge?*', '*Yes, I have*', '*So wash up your cup*' (Shunryu Suzuki, by Schiller 1997: 305).

It should be remembered that neither the forms of metaphors in zen (according to Kozyra, grounded in paradoxical logic) nor the 'verification' of classical texts that can be met in zen have an absolute character, but rather are to prevent the unwelcome effects of the conventional reception of the latter.

The aim of this article was to make a brief presentation of the possibilities that result from the idealized cognitive model of mental activity, with the attempt to recognize the conceptualization of the self in Buddhism within the use of the domain of manipulation. It is not accidental that in the context of zen, the following words of Jacob Bronowski are often quoted: *the arm is the blade of the mind* (Schiller 1997: 310). More advanced analyses could show the level of adequacy of the model. It should be also mentioned the remark of Dignagi, a Buddhist logician and epistemologist, who divided the constructs of mind into authorized (empirically verified) and unauthorized (non-verified empirically, misleading) ones (Jakubczak 2003: 179). Even though the project of investigating Buddhist metaphors of mental activity seems to be quite risky at this stage of reflection, there should be an effort to take into consideration all opportunities that gives us cognitive linguistics. It may be that Buddhism offers a shortcut here.

Bibliography

1. Austin, J.H. 2009. *Selfless Insight*. Cambridge: The MIT Press.
2. Damasio, A. 1999. *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Transl. M. Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
3. D'Onza, Ch.M. 2002. *Buddyzm*. Transl. K. Stopa. Kraków: Wydawnictwo WAM.
4. Jakubczak, K. 2003. Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej. Eds. M. Jakubczak, M. Socha-Piekło. *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*. Kraków: Universitas.
5. Jäkel, O. 2003. *Metafory w abstrakcyjnych domenach umysłu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*. Przeł. M. Monika Banaś i B. Drąg. Kraków: Universitas.
6. Kozyra, A. 2004. *Filozofia zen*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
7. Lakoff, G., Johnson, M. 1988. *Metafory w naszym życiu*. Transl. P. Krzeszowski. Warszawa: PIW.
8. Lakoff, G., Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, A Member of the Perseus Book Group.
9. Merzel, D.G. 1995. *Oko nigdy nie śpi*. Transl. A. Getsugen Krajewski. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
10. Jakubczak, M., Socha-Piekło, M., eds. 2003. *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*. Kraków: Universitas.
11. *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*. 1999. Transl. I. Kania. Kraków: Oficyna Literacka.
12. Schiller, D., red. 1994. *Mały poradnik zen*. Transl. M. Obarski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
13. Scott, D., Doubleday, T. 1995. *Zen*. Transl. G. Draheim and J. Jastrzębska-Okoń. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

14. Watts, A.W. 2003. *Droga zen*. Transl. S. Musielak. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
15. Varela, F.J., Thompson, E. i Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.
16. Załazińska, A. 2000. *Schematy myśli wyrażane w gestach. Gesty metaforyczne obrazujące abstrakcyjne relacje i zasoby podmiotu mówiącego*. Kraków: Universitas.
17. Załazińska, A. 2006. *Niewerbalna struktura dialogu*. Kraków: Universitas.