

Rafał Rżany

Paradoks oswojony

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja] 5, 216-218

2005

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Paradoks oswojony / The paradox made understood

Agnieszka Kozyra, *Filozofia zen* [Philosophy of Zen], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, ss.412.

Głównym celem książki *Filozofia zen* Agnieszki Kozyry jest „udowodnienie tezy, iż `logika paradoksu` była konsekwentnie stosowana przez mistrzów zen w ciągu wieków i jest stosowana nadal” (s. 18). Teza ta została ponadto odniesiona do filozofii zachodniej – z jej ugruntowanym w naszej świadomości porządkiem myślenia i tego myślenia opisu, ze stojącą u jej początków logiczną zasadą niesprzeczności i wyłączonego środka. Ten wskazany przez autorkę cel został z powodzeniem zrealizowany w toku długiego i wielostronnego dowodu, przy wykorzystaniu bogatego materiału ilustracyjnego. Ale wartość pracy to w równej mierze to, czego wprost nie formułuje, lecz co ujawnia niemal od pierwszych stron i nad czym każe się zastanawiać już do końca lektury i długo po niej: to seria pytań o status filozofii zen, o to, czy w „naszym”, zachodnim rozumieniu jest to rzeczywiście filozofia, wreszcie i może przede wszystkim o to, czy Europejczyk jest w stanie zrozumieć istotę kluczowego środka (i ogólnie buddyzmu) „oświecenia” i „życia po oświeceniu”, czy może uznać sens podążania drogą zen; czy wreszcie oświecenie daje się myśleć jako przybliżenie do prawdy takiej, jak ją pojmowała myśl Greków i cała wyrosła z niej filozofia... Innymi słowy, albo po prostu ogólniej: książka Agnieszki Kozyry skłania do refleksji nad uniwersalnością myślenia, odczuwania, nad przekładalnością specyfiki danej kultury na – ten najdosłowniej pojęty – język (także: pojęć...) kultury innej, geograficznie i historycznie oddalanej.

Przywołana w poprzednim akapicie teza została przez autorkę zaczerpnięta z dorobku Kitarō Nishidy (1870–1945), najwybitniejszego nowożytnego filozofa Japonii¹, zarazem eksperta i praktyka zen, który, sądząc, iż „istoty zen należy szukać w uchwyceniu rzeczywistości”, umieszczał ją tym samym w bezpośrednim sąsiedztwie dążeń filozofii Zachodu. Z kolei jako pionierską na badanym przez siebie gruncie, wskazuje Kozyra pracę Masao Abe *Zen and Western Thought* (1975), gdzie dokonano porównania zen i dorobku najważniejszych filozofów zachodnich². Przy czym bardzo istotna jest poczyniona przez Japończyka uwaga, aby nie utożsamiać zen z jego filozofią, ta jest bowiem zaledwie częścią – choćby bardzo ważną – tego złożonego fenomenu o wymiarze głównie religijnym.

W obszernej, poszerzonej aż o pięć bardzo przydatnych aneksów pracy, warszawska badaczka skoncentrowała się na precyzyjnie sformułowanej głównej tezie, być może w przekonaniu, iż dostrzeżenie logiki tam, gdzie widzieliśmy tylko chaos i królestwo przypadku albo kapryśną dowolność – jest najważniejszym krokiem w kierunku zrozumienia filozoficznego wymiaru zen. Nie jest to co prawda logika, jaką posługuje się myśl zachodnia. Ale też – i to Kozyra wykazuje bardzo sprawnie i wyraźnie – nie gwałci ona praw ludzkiego rozumu; więcej – pozwala odkryć jakby inny algorytm jego działania. I dalej: logika, której używamy chcąc zrozumieć świat, jest jego symbolicznym odbiciem, a – pierwotnie będąc uformowaną przez nasze o nim wyobrażenie – wtórnie sama na to wyobrażenie wpływa. Według myślenia wyrosłego z gruntu arystoteleizmu „żadna koniunkcja typu nieprawda, że p i nie-p, nie może być prawdziwa” (s. 16). Tymczasem zgodnie z logiką paradoksową A może jednocześnie być x i nie-x, gdzie przez „A” rozumiem dowolny przedmiot opisu, natomiast przez „x” – opisującą go cechę. Kozyra szczegółowo wyjaśnia, co w myśl logiki klasycznej jest paradoksem (i co odbieramy jako absurd) i w ślad za Tadeuszem Płużańskim wyróżnia sądy sprzeczne jedno- i dwuwymiarowe. Tylko w pierwszych z nich zachodzi „absolutnie sprzeczna samotożsamość” przeciwnieństw, choć również te drugie wykorzystywane są przez mistrzów zen. „Jak słusznie zauważa Nietzsche, < nie udaje nam się twierdzić i zaprzeczać tej samej rzeczy: jest to subiektywna zasada poznania, nie wyraża ona

¹ Termin „nowożytny” należy tu oczywiście odnosić wyłącznie do kultury Japonii; chodzi zatem o okres rozpoczęty reformą Meiji, czyli w 1868 roku.

² Również Kozyra poświęca osobny rozdział powinowactwom filozofii zen (zwłaszcza Kitarō Nishidy) i Martina Heideggera.

konieczności, lecz tylko niemożność >. Jednak w naukach mistrzów zen różnych epok znajdujemy liczne sądy sprzeczne jednowymiarowe, które są uważane za adekwatne do rzeczywistości” (s. 17).

Logika klasyczna jest domeną klasycznego rozumu i odpowiednio – z logiką paradoksową wiązać należy rozum paradoksowy (terminologia Płużańskiego). Zaś pomiędzy jednym i drugim rozumem nie zachodzi konflikt: „Narzędziem rozumu klasycznego jest dwuwartościowa logika Arystotelesa, uznająca zasady tożsamości, niesprzeczności i *tertium non datur*. Rozum klasyczny uważa za prawdę zgodność danych poznawczych z rzeczywistością przedmiotu poznania. (...) Rozum paradoksowy uznaje za prawdę paradoks ontologiczny, czyli taką wizję rzeczywistości, w której elementy sprzeczne, wykluczające się wzajemnie są ze sobą nierozzerwalnie sprzężone i komplementarne. Rozum paradoksowy odkrywa, że wykluczające się przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu nie przynależy do rzeczywistości, ale jest zdeterminowane strukturą poznawczą rozumu klasycznego” (s. 148). Doświadczenie tego „rozszczerzenia” rozumu nie powinno być zupełnie obce mieszkańcom Europy, jeżeli dojrzał w chrześcijańskiej tradycji. Pisze Kozyra: „Zmiana perspektywy postrzegania rzeczywistości następuje właśnie dlatego, że rozum klasyczny nie cofa się przed paradoksem, ale się z nim nieustannie zmagając, dążąc do przekroczenia granic swoich możliwości poznawczych, zakreślonych przez zasadę niesprzeczności logiki klasycznej. Rozum może dążyć do przekroczenia tych granic tylko wtedy, gdy przestanie uważać je za ostateczne i nieprzekraczalne. W przeciwnym razie sprzeczność odpychałaby go, a nie przyciągała jak magnes. Masao Abe zwraca uwagę na to, że rozum klasyczny ma **przeczyć istnieniu czegoś, co go przekracza, a z czego sam się wyłania, i dlatego stara się tam dotrzeć za wszelką cenę** (podkreślenie moje – R. R.). Tak więc tylko rozum klasyczny, który wierzy w możliwość samoprzekroczenia, może odkryć, że jest częścią rozumu paradoksowego” (s. 155–156).³ Doświadczenie, o jakim mówił Japończyk, jest znane filozofii i teologii chrześcijańskiej od czasu, gdy te zroszczyły, że nie wszystko daje się wpasować w kusy mundurek scholastyki, co w dojrzały literacko sposób jako pierwszy wyraził bodaj Święty Augustyn⁴.

Także paradoksy zen jako metafory – wiele z nich daje się zaklasyfikować jako alegorie, te obszerniejsze – nawet jako parabole – wydają się akceptowalne dla mieszkańca Zachodu, tym bardziej, że myślenie metaforyczne nie jest rzadkością w jego codziennym życiu. Przecież dość wcześnie zauważamy, że świat uczuć albo rzeczywistość duchowa (w tym religijna) nie zawsze stosują się do zasady niesprzeczności, której prawomocność nawet na obszarze fizyki współcześnie bywa podważana. Podobnie nie są rzadkością wybitne umysłowości łączące dar ścisłego, matematycznego rozumowania z zamiłowaniem do – z jednej strony filozofii, a z drugiej – poezji, oddającej się swobodzie asocjacji i w swych najlepszych realizacjach zbliżającej się do rozumienia, czym jest jedność przeciwieństw (słynna *coincidentia oppositorum* w metafizycznej poezji baroku, pozornie niekontrolowane obrazowanie nadrealistów).

Podsumowując należy stwierdzić, iż zasada „absolutnie sprzecznej samotożsamości” i uznanie rozumu paradoksowego są istotnie kluczem do spójnego opisu filozofii zen. Podkreślam: opisu, właściwie: opisu wyjaśniającego, nie zaś zrozumienia tego zjawiska „od środka” i jest to rozgraniczenie zgodne z intencją autorki: „Nie rozstrzygając bynajmniej problemu ortodoksji zen, należy podkreślić, że uznanie `logiki paradoksu` za klucz do nauk mistrzów zen powoduje, że niezrozumiałe i na pozór pozostające bez związku ze sobą wypowiedzi z różnych epok nagle zaczynają tworzyć jedną logiczną całość, jakby udało się złożyć rozsypane dotąd części układanki” (s. 325). Tak więc cel postawiony omawianej pracy został osiągnięty. Powstaje jednak pytanie następującej treści: czy aby ten teoretyczny szkielet, którego budowa jest zasługą Nishidy, Daisetsu Suzukiego, Masao Abe i innych japońskich nowożytnych mistrzów zen,

³ W tym kontekście warto pamiętać o otwierającym czwarty rozdział (*Mit w logice Obecności mitu* Leszka Kołakowskiego (Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994) słowach: „Najbardziej może obelżywe jest dla nas przypuszczenie, że obecne są i niezbywalne intuicje mityczne w naszym rozumieniu reguł logiki, w których suwerenność rozumu doświadczana bywa najnieodparciej” (s. 41). Swoje przekonanie, iż Rozum (traktowany tu jako duma i eschatologiczna nadzieja człowieka) przynależy do sfery mitu, opiera Kołakowski na tyleż oczywistym co szokującym (i w istocie przygnębiającym...) spostrzeżeniu, że aby dowieść jego istnienia – należy wprawdzie do istnienia przyjąć i posłużyć się nim w procesie dowodzenia: „Prawomocność środków dowodowych nie może być dowiedziona wcześniej, nim się ją przyjmie” (s. 49). Tak oto docieramy do jednej z granic myślenia.

⁴ Podobieństw z myślą chrześcijańską można by znaleźć więcej. Dōgen Kigen (1200–1253) powiedział, że każdy powinien „powstrzymać się od zła i czynić dobro” (s. 272). Brzmi to jak najogólniejsza kodyfikacja prawa natury: czyni dobro i unika zła.

a który został tak trafnie odtworzony przez polską badaczkę – czy więc ten szkielet nie powstał niejako „z potrzeby chwili”, w obliczu szybkiego zbliżania się Kraju Kwitnącej Wiśni do kultury zachodniej (także: kultury filozoficznej i stylu myślenia)? Kształtująca się przez setki lat tradycja chińskiego buddyzmu chan i japońskiego zen zawierała raczej refleksję na temat samego oświecenia i innych zasadniczych doświadczeń kierunku, a także na temat „metodyki” nauczania niż metarefleksję na kształt tej, jaka od początku towarzyszyła filozofii greckiej i jaka pozwoliła na szybkie wypracowanie (względnie) precyzyjnych jej narzędzi. Szkoda, że tych, jak sądzę interesujących treści, publikacja Agnieszki Kozyry nie dotyka.

O ile możliwość akceptacji czy przynajmniej zrozumienia filozoficznej podbudowy zen, której fundamentem jest zasada „absolutnie sprzecznej samotożsamości” nie powinna budzić w zachodnim czytelniku wątpliwości, o tyle kontrowersyjne mogą mu się wydać znane z historii buddyzmu praktyczne jej realizacje. Książka operuje imponującą ilością barwnych przykładów z życia mistrzów zen i ich uczniów, a równoległe do wykładu na temat filozofii otrzymujemy skrócony rys historyczny zen religijnego z tej filozofii korzystającego. Opisane przez Kozyrę zachowania mnichów muszą wydać się dziwaczne i groteskowe, czasem dziecinne, a czasem wręcz niepotrzebnie brutalne. Przyszając, dla mnie niektóre z opisanych sytuacji, niektóre ze stosowanych przez mistrzów zen metod były zaskoczeniem i pozostają nie do przyjęcia. Przede wszystkim dlatego, iż przekroczenie sztywnego dualizmu logiki klasycznej, dające wejście w istotę rzeczy, o której od wieków pisali poeci, wśród nich nieodżałowany Czesław Miłosz:

Tam, gdzie na lewą stronę odwrócony świat,
ciężka tkanina haftowana w gwiazdy i zwierzęta,
spacerujecie oglądając prawdopodobne ściegi

(*O aniołach*)

– a zatem również akceptację zasad „absolutnie sprzecznej samotożsamości” i wynikającego z „etyki paradoksowej” – „wielkiego miłosierdzia”, skłonny byłbym łączyć z postawą umiarkowanego pogodzenia ze światem i otwarcia, które przejawia się w zasadzie „raczej słuchać niż mówić” i umiłowaniu ciszy (postawa rozumiejącej kontemplacji). Tymczasem praktycy zen bywali nadspodziewanie hałaśliwi i intelektualnie agresywni, przy tym złośliwi. Natomiast zmiana, jaka w nich zachodziła po osiągnięciu punktu „oświecenia” (zatem po odkryciu czy – wedle innych szkół – zjednoczeniu z własną „naturą buddy”) wydaje się dosyć eteryczna. Pewnie więc nieco słuszności jest w słowach Teodora Adorno nazywającego zen kiczowatym i egotycznym światopoglądem „rodem ze sztuki dekoracyjnej” i zarzucającego mu podejrzanie dużą przyswajalność⁵. Wydaje się, że tak trafnie opisana przez autorkę filozofia paradoksu wraz z jej tylko na pozór niekodyfikowalną logiką może współdziałać również z innymi systemami myśli filozoficznej, społecznej czy religijnej, umożliwiając ich wzbogacenie. Sama zaś koncepcja zen jako religii czy quasi-religijnego światopoglądu może na zawsze pozostanie przynajmniej w części trudna do uchwycenia; również – i dla wielu – do akceptacji.

Na koniec uwaga istotna ze względu na miejsce publikacji tej recenzji: książka nie zajmuje się tzw. zen wojennym, odsyłając do specjalistycznych publikacji w języku na przykład angielskim. Jednakże pomimo niekwestionowanego wkładu zen w rozwój sztuk walki⁶, dla współczesnego, humanistycznie zorientowanego budō wydaje się on mało przydatny. Albowiem trudno byłoby mówić w jego kontekście o drodze ogólnego moralnego doskonalenia się ucznia, co jest centralnym momentem dalekowschodnich sztuk walki od czasu, gdy straciły swój utylitarny, bojowy charakter. „Wielkie miłosierdzie” rodzi się bowiem na skutek „oświecenia”, a to ma niewiele wspólnego z raczej długą i często monotonną drogą budōki.

⁵ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, PWN, Kraków 1986.

⁶ Por. np.: W. J. Cynarski, *Teoria i praktyka dalekowschodnich sztuk walki w perspektywie europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2004, s. 99; J. Gluck, *Zen Combat*, Ballantine Books, New York 1962; D. Ratti, A. Westbrook, *Sekrety samurajów*, Diamond Books, Bydgoszcz 1997.