

Recenzje

Pustka umysłu

Przybysławski Artur, *Buddyjska filozofia pustki*.
Wyd. Uniw. Wrocławskiego, Wrocław 2009,
Seria Monografii Fundacji Nauki Polskiej.

Mit Geistesstärke tu ich Wunder auch!
Goethe, *Der Zauberlehrling*

Z recenzowanej książki – rozprawy habilitacyjnej, nagrodzonej przez FNP – czerpię tytuł recenzji. W miarę jej lektury znaczenie tego terminu wydaje się ewoluować w kierunku dla autora dość nieoczekiwanym. Traktuję tu głównie o tych obszernych partiach książki, które dotyczą filozofii europejskiej, stanowiącej fundament wywodów autora. Redakcyjne ograniczenia pozwalają mi wymienić zaledwie niektóre z najbardziej rażących błędów. Zainteresowanych opinią o ściśle buddyjskich wątkach omawianego dzieła odsyłam do jednoznacznie negatywnej recenzji autorstwa buddologa, Krzysztofa Kosiora¹.

Atomizm Demokryta ma być stanowiskiem, którego „punktem wyjścia są dwa oddzielne elementy”: atomy i próżnia (s. 31). „Niemniej jednak punktem dojścia jest ich połączenie”. Cóż miałyby znaczyć taka dialektyka, w wyniku której „wyjściowa oddzielność” staje się „łącznością”? Łączność występuje w „rzeczach, które z powrotem jednoczą w sobie dwie tak różne zasady”. „Wszystko, cokolwiek istnieje, zostało utworzone z [...] ciałek i próżni” (tamże). Jeśli jednak „wszystko” jest owymi „ciałkami i próżnią” w „zjednoczeniu”, to na czym miałyby polegać ich „oddzielność”? Tego nie dowiadujemy się już od autora, który gustuje w literackiej formie paradoksu, niestety w tanim dość wydaniu. Tu akurat mamy zwykłą dwuznaczność: Gdy mowa o „połączeniu”, chodzi o to, że atomy są w próżni. W wypadku „oddzielności” zaś najpewniej idzie o to, że atomy i próżnia stanowią radykalne przeciwieństwa – one są pełnią, a ona – pustką. W tym jednak, że dwa radykalnie heterogeniczne, a nawet pozostające

¹ W tomie: „Studia buddyjskie” t. 1, przygotowywanym przez Redakcję pisma Wydziału Studiów Politycznych i Międzynarodowych UJ „Politeja” 14 (2011). Pełniejszą listę grubych błędów, jakie sam zarzucam autorowi, można znaleźć pod adresem: <http://www.legitymizm.org/Spustoszenie>

w opozycji elementy mogą współistnieć, nie ma żadnego paradoksu: zdarza się np., że czyjeś bardzo wygórowane mniemanie o sobie współistnieje z bardzo lichą praktyką, dowodzącą czegoś wręcz przeciwnego.

Fenomenalizm a wolność. „Wolność [...] możliwa jest tylko wtedy, gdy świat jest iluzją”, „Nauki o pustce są wykładem wolności” (s. 44). Jeśli owa wolność „darzy radością” (tamże), to najwyraźniej chodzi o wolność działającego podmiotu, który cieszy się swą swobodą. Ale skoro cały świat jest jedynie iluzją, to i ów podmiot cieszyć się może jedynie iluzją wolności. Iluzoryczność czy zjawiskowość nie wyklucza zresztą determinizmu, czego można się dowiedzieć choćby od Kanta, którego miast tylko sławić lepiej byłoby spróbować też pojąć.

Sprzeczność atomizmu (s. 62–64). Atom jako przedmiot rozciągly posiada dające się w nim wyróżnić części: górną i dolną, bliższą i dalszą itd. Nasz autor pospieszenie konkluduje: skoro części są różne, nie może być mowy o ich całości (s. 62). Nie dostrzega tego, co zauważy nawet laik, o ile się nie zapatrzy we własne „myślowe figury”: rozciągly atom stanowi jedność w sensie bycia aktualnie niepodzielnym, inaczej – ciągłym. To, że nie mamy tu do czynienia ze ściśłą jednością, absolutnym nieodróżnicowaniem, to inna sprawa. To, że będąc aktualnie niepodzielnym, jest podzielny, nie czyni atomu sprzecznym.

Od porażki atomizmu do nihilizmu. Oto konkluzja rozważań Przybysławskiego poświęconych atomizmowi: „Buddyjska filozofia kończy badanie rzeczy w pustce. Dla rzeczy nie da się znaleźć żadnego ostatecznego fundamentu, żadnej gwarancji ich istnienia” (s. 63). Ciężar tego wniosku znacznie przekracza wagę założeń. Te ostatnie bowiem to zaledwie jedno z możliwych objaśnień natury rzeczywistości, gdy tymczasem wniosek ma charakter totalnie destrukcyjny: „nie da się znaleźć żadnego fundamentu dla rzeczy”.

Z logiką na bakier. Gdy autor przechodzi od fizyki do logiki, bełkot rozlewa się szeroką falą:

Podmiotowo-orzecznikowa forma sądu sprawia, że nawet mówiąc o istotowych cechach [...], na mocy samej formy sądu w myśleniu natychmiast podmiot, o którym orzeka się owe istotowe cechy, autonomizuje się właśnie jako samodzielny podmiot, któremu dopiero dana istotowa cecha zostaje przypisana. Wtedy jednak okazuje się, że wcale nie jest tak istotowa, skoro istnieje coś, o czym dopiero jest ona orzekana. Podmiotowo-orzecznikowa forma sądu zawsze wymusi taki sposób ujmowania, w którym rzecz zawsze wyprzedzać będzie swoje cechy, a więc myślana będzie bez nich właśnie po to, by można było później je o niej orzec. I nic nie pomogą tu zastrzeżenia, że są to cechy najbardziej pierwotne, albowiem jeśli nawet zgodzimy się na ich pierwotność i konstytutywny charakter, okaże się że owa przestrzeń jest pochodną swojej charakterystyki, a zatem nie istnieje przed tym, co ją określa [s. 71, opuszczono powtórzenia].

Orientacja w klasycznym, arystotelesowsko-scholastycznym, ale funkcjonującym jeszcze całe wieki potem, np. u Leibniza i Kanta, rozróżnieniu orzekania *per se* i *per accidens* stanowiłaby skuteczne zabezpieczenie przed takimi nonsensami. Autor nasz jednak najwyraźniej postanowił, na złość Arystotelesowi, logi-

ki uczyć się od Hegla, u którego znajdujemy identycznie niemal brzmiące uwagi na temat tzw. sądu spekulatywnego. Nie wiem, czy zdał sobie przy tym sprawę, że w konsekwencji najprostsze nawet zdanie podmiotowo-orzecznikowe będzie musiał uznać za sprzeczne². Czy nie lepiej było, zamiast bezmyślnie powtarzać heglowskie „figury myślowe”, dać sobie szansę zauważenia, że przecież budowa zdania nie jest składnikiem tego, co ono stwierdza?

Całości i części. Referując buddyjską krytykę pojęcia całości złożonej z połączonych wzajemnie części, Przybysławski nie opatruje jej własnym krytycznym komentarzem, za to tu i ówdzie dodaje od siebie wtrącenia świadczące, że aprobuje ją bez zastrzeżeń: „wskutek analitycznej procedury *madhyamiki* rydwan rozpada się i to tak skutecznie, że nie pozostają z niego nawet części” (s. 80). Otóż całość sumatywna to pewna ilość wzajemnie samodzielnych (w Ingardeńskim sensie) obiektów pozostających w określonym układzie. Nie jest to sam tylko agregat, choć z drugiej strony układ części nie jest kolejną częścią w sensie jakiegoś samodzielnego kawałka. Układ ten, choć ma abstrakcyjny (dokładnie mówiąc – niesamodzielny) charakter, da się oczywiście spostrzec. Trudno więc, będąc przy zdrowych zmysłach, negować istnienie całości złożonych z odpowiednio połączonych ze sobą części³. Jednak w obszernych wywodach na s. 76–83 swojej książki Przybysławski usiłuje wbrew tej oczywistości wmówić czytelnikom, że żadne całości nie mają racji bytu. Godzi się jedynie na uznanie, że istnieją zastępujące je „językowe twory” (s. 83). Podejmując te słowne gierki, spytać moglibyśmy: czymże jest słowo? Napisem lub brzmieniem. Jedno i drugie wydaje się być nie czym innym, jak całością w wyżej wyłuszczonej sensie.

Abstrakcja. Dalej trafiamy na uwagi o stosunku „filozofii pustki” do najbardziej bodaj podstawowej operacji myślowej, jaką posługuje się, od samych swych początków aż po dziś dzień, filozofia europejska, a mianowicie do operacji abstrahowania. Przybysławski oznajmia, że

buddyjska filozofia nie dopuszcza istnienia czegoś takiego jak abstrakcyjny układ elementów [...] dający się uznać za niezależny, samoistny byt, który mógłby być rozważany sam w sobie. [...] Skoro bowiem ów układ nie jest dany niezależnie od tego, czego miałby być układem, abstrahowanie go z doświadczenia jest dla buddyjskiej filozofii procesem sztucznym, albowiem temu abstraktowi nie odpowiada konkretny jednostkowy przedmiot w rzeczywistości (s. 80).

O ile te „myślowe figury” rozumiem, głównym powodem odrzucenia abstraktów przez „buddyjską filozofię” jest fakt, że nie są one konkretami. Można było

² Zapytany o tę kwestię podczas kolokwium habilitacyjnego autor (znając zarzut i wspomniane tu przy jego okazji rozróżnienie od z górą pół roku) zastrzegł się, że sądów analitycznych jego „analiza” nie obejmuje. Tym samym, zapewne nieświadomie, obrócił wniwecz cały swój wywód, dotyczący wszak właśnie sądu analitycznego („ogień jest gorący”).

³ Zapytany i o tę kwestię w czasie kolokwium autor wszczął wywody o istocie, dowodząc tym, że nie tylko nie odróżnia przyczyny od istoty (zob. dalej), ale i tej ostatniej od bycia całością.

więc rzec po prostu, że „buddyjscy filozofowie” uznają wyłącznie konkrety, przypadłaby jednak wtedy okazja do demonstracji ulubionych „figur”.

W związku z tym, że „filozofia buddyjska” ma nie dopuszczać abstrahowania, powstaje zasadnicza wątpliwość, czy można taki radykalnie konkretystyczny system w ogóle uważać za filozofię. Skoro nie pozwala się na „abstrahowanie z doświadczenia”, to cóż może być tu przedmiotem namysłu? Wszechobejmująca całość doświadczenia nie wydaje się tym, o czym dałoby się stwierdzić coś określonego. Czyż zresztą w ogóle używanie języka, posługiwanie się sensownymi wypowiedziami, nie stanowi szczególnego przypadku abstrahowania tego, o czym w danym wypadku jest mowa, od całej reszty doświadczenia?

Na takie narzucające się wątpliwości autor książki w ogóle nie zwraca uwagi, co jest zresztą generalną właściwością jego wywodów. Idzie mu w nich jedynie o jak najszybsze wyprodukowanie kolejnych paradoksalnie brzmiących tez, których logicznie katastrofalne następstwa ani trochę go już nie interesują. Być może, że taki sposób postępowania pozostaje w zgodzie z prowizorycznym i czysto destrukcyjnym charakterem rozważań właściwych podobno „filozofii pustki”. Jeśli rzeczywiście tylko o to chodzi, to zdaje się, że łatwiejszą metodą byłoby w ogóle odradzić adeptom tej „filozofii” zajmowanie się myśleniem. Wielu przyjęłoby taki postulat z wdzięcznością. Natomiast powtarzanie zawitych rozumowań, które wedle wszelkich oznak pełne są elementarnych logicznych błędów, to sposób znacznie bardziej ryzykowny, także dla autora, któremu można wytknąć, że sam nie zdaje sobie sprawy, o czym mówi⁴.

Kłopoty z Arystotelesem. Za główny szwarczarakter europejskiej filozofii Przybysławski uważa, jak łatwo zgadnąć, Arystotelesa. Ma to być osobnik, który swoimi „figurami myślowymi” „więcej problemów stwarza, niż rozwiązuje” (s. 84). Np. „bardzo wątpliwa” jest jego koncepcja materii pierwszej, sam bowiem podobno raz coś o materii pierwszej twierdzi, a już za chwilę temu zaprzecza (zob. *Met. Z VII 1029a 27*). Jednak w przekładzie, z którego korzysta autor, jest wyraźnie użyty tryb warunkowy – „należałoby przyjąć”. Arystoteles wypowiada się tu więc o materii jako o substancji jedynie przypuszczająco, kończąc odrzuceniem tej ewentualności: (*adynaton de*). Niemalego chciejstwa potrzeba, aby i tu tropić sprzeczność. Wierzmy Przybysławskiemu, że „Arystoteles doprawdy nie pozostawia swoich czytelników obojętnymi” (s. 87). Ten brak obojętności, doprawdy, potrafi bardzo przeszkodzić w pojęciu tego, co się zeń wyczytuje. Arystoteles: „I może to być podłoże pierwsze lub ostatnie w przemianie” (*Met. D VI 1016a 20*) Jest jasne, że chodzi o materię pierwszą (jako materię substan-

⁴ Zaindagowany w tej kwestii podczas habilitacyjnej debaty autor zarzucił pytającemu gwałcenie jego konstytucyjnego prawa do wolności wyznania (!), co okazało się jego koronnym argumentem obronnym. Warto dodać, że wspomniane kolokwium okazało się być jedyną okazją do skłonienia autora książki, aby stanął w obronie własnych wywodów, czego – poza tym wyjątkiem – unika on z „nieugiętą konsekwencją”.

cji wina) i o materię ostatnią (inną substancję, np. wodę w stosunku do wina). Tymczasem nasz autor twierdzi, że „oprócz materii pierwszej, która byłaby tu podłożem ostatnim w przemianie, jest również w niej podłoże pierwsze, którego funkcję pełni forma” (!!! s. 88 n.) Oto przykład niekontrolowanego ruchu pojęć. Tego rodzaju innowacji w odczytaniach Arystotelesa przez Przybysławskiego nie brakuje, zob. np. s. 181 o „łączeniu się” formy z materią.

Na zakończenie jeszcze nieco o „krytyce” pojęcia przyczynowości. Traktuje o tym rozdział „Pustka istoty”. Czytelnikowi zaskoczonemu takim *junctim* autor wyjaśnia pokrótce, że przecież „oczywiście [...] wszelka metafizyka za wyróżnioną przyczynę uznaje właśnie istotę” (s. 139). „Oczywiście” nie żadna „wszelka metafizyka”, a jedynie metafizyka Arystotelesowsko-scholastyczna, w której przyczynę rozumie się po prostu bardzo szeroko, jako zasadę, i stąd zaliczenie formy do przyczyn. Przyczyna, o której traktuje Przybysławski, to jednak przyczyna sprawcza, przyczyna w wąskim sensie nowożytnej metafizyki – jako taka nie ma zaiste z istotą wiele wspólnego.

Przejdźmy jednak do sedna: „Podstawowy błąd tego ujęcia [przyczyny różnej od skutku] wskazuje Czandrakirti: Jeśli na podstawie czegoś innego powstaje jeszcze coś innego, to [...] wszystko powstawałoby ze wszystkiego, albowiem każdy obiekt [...] również określa się jako inny” (s. 144). Autor nie pojmuje, że „coś innego” jest wyrażeniem zawierającym kwantyfikator szczegółowy, „wszystko” zaś, to odpowiednik kwantyfikatora ogólnego. I tak oto, po raz kolejny, jego własne „myślone figury” „stwarzają mu problemy”: „podstawowy błąd” ujawnia się całkiem nie tam, gdzie sobie zamyślił, a skojarzenie z treścią ballady Goethego staje się nieodparte⁵.

Marek Rosiak

⁵ Godzi się gwoli patriotycznego obowiązku przypomnieć, że Aleksandrowi hr. Fredrze zawdzięczamy wcale udane odmienne opracowanie owego klasycznego motywu, ale z tej pouczającej bajki ze względów poprawnościowych nie sposób tu zacytować choćby tytułu.