



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: [Kultury i porównania – recenzja]

Author: Paweł Jędrzejko

Citation style: Jędrzejko Paweł. (2005). [Kultury i porównania – recenzja].
„Er(r)go” (Nr 11, z. 2, 2005, s. 191-196)



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Beata Szymańska, *Kultury i porównania*. Kraków: Universitas, 2003 (197 stron). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Kultury i porównania to książka ze wszech miar „pozytywna”: nie tylko dlatego, że jej zasadniczym przesłaniem jest otwartość wobec Innego, która staje się fundamentem porozumienia, ale także dlatego, że sam wywód wypływa z „dobrej wiary” autorki. Beata Szymańska stara się bowiem dostrzec potwierdzenie własnych „woli-tywnych” projekcji „ludzkości serdecznej” nawet tam, gdzie inni dostrzegliby takiego ideału zaprzeczenie. I w żadnej mierze nie jest to zarzut wobec omawianej tutaj pozycji: wystarczająco dużo istnieje w świecie przykładów na to, że intuicje Beaty Szymańskiej mają solidne podstawy w dyskur-

sach codzienności i można wyliczyć tysiące powodów, dla których warto postawy otwartości promować. Nie sposób byłoby także zaprzeczyć, że perspektywy badawcze, które interpretują rzeczywistość w kategoriach przekładalności i kształtują się na podbudowie „etyki przyjazności” są w dzisiejszych czasach szczególnie cenne. Z przyjemnością czyta się tę książkę, z uśmiechem się do niej wraca. Sama Autorka pisze o swych założeniach następująco:

Tytuł książki *Kultury i porównania* mógłby ktoś odczytać jako próbę porównywania kultur. Nie o to jednak chodzi. Pytanie, jakie sobie postawiłam, można by tak sformułować: czy tego, co zostaje uznane za zrozumiałe tylko w jednej kulturze, naprawdę nie da się wyrazić w języku innej kultury? A ponadto, czy zobaczenie tego samego problemu w ujęciu różnych kultur nie pozwoliłoby nam na jego lepsze zrozumienie? Czy porównanie rozmaitych rozwiązań tych samych problemów nie mogłoby nam pozwolić na lepsze zrozumienie kultury własnej i na lepsze zrozumienie samych tych problemów? [...] Wreszcie i na koniec pojawiło się pytanie, czy w coraz bardziej zmieniającym się świecie, w zbliżaniu się, ale także w konfliktach wielu kultur powstaje nowa duchowość. Krótko mówiąc, czy możemy się nawzajem zrozumieć?

Wychodząc od Popperowskiego stwierdzenia o tym, że „alternatywą krytycznej dyskusji jest [...] przemoc i wojna – podobnie jak alternatywą przemocy i wojny jest krytyczna dyskusja”, Beata Szymańska proponuje poszukiwanie odpowiedzi na postawione wyżej pytania czyniąc niewypowiedziane założenie, iż ponieważ uniknięcie przemocy i wojny jest celem nadrzędnym, odpowiedź pozytywna jest jedyną możliwą. Ideologia ta – ze wszech miar słuszna – legła u podstawy serii interesujących porównań i studiów przypadków, omawiając, które Autorka z dużą dozą erudycji odwołuje się do twórczości całego panteonu myślicieli i krytyków Zachodu oraz najważniejszych nurtów myśli Wschodu. Ilustruje swoje obserwacje

przy pomocy szerokiej gamy tekstów powstałych na bazie środków dostępnych różnym mediom (od literatury, traktatu filozoficznego i filmu po malarstwo i kaligrafie) oraz pochodzących z różnych okresów historycznych i z różnych przestrzeni kulturowych.

„Motywem przewodnim” pracy – jeżeli można postulować istnienie takiego zjawiska w tekście naukowym – jest ludzkie doświadczenie świata jako doświadczenie liminalne, w niepokojącej sferze pomiędzy tym, co skonceptualizowane i tym, co konceptualizacji się nie poddaje. Wywód Autorki – nacechowany widoczną fascynacją buddyzmem (w szczególności buddyzmem zen i chan), taoizmem, europejską tradycją mistyczną i myślą egzystencjalną – wskazuje, że liminalne doświadczenie bycia-w-świecie może być traktowane jako podstawa analogicznych konstatacji „filozoficznych” wyrosłych na gruncie pozornie „nieprzystających” kultur – i analogicznych poetyckich metafor. Jeżeli bowiem można postulować istnienie sfery doświadczeń „wspólnych” dla różnych kultur i wspólnot wartości, można też postulować potencjalną możliwość porozumienia, do którego droga – jeżeli trafnie odczytuję wywód – wiedzie przez niespecyficzną kulturowo *uważność* (*sati*=*Besonneheit*) i ostateczne wyzbycie się egoistycznego lęku o „ja”, które „rozmywa się” w konsekwencji medytacyjnej postawy wobec świata.

Konstatacja, jak się wydaje, słuszna. Zwracali już na podobne relacje uwagę zarówno twórcy literatury (np. w tradycji amerykańskiej takie myślenie periodycznie pojawia się w literaturze od Melville’a poprzez Beatników, aż do Lucasa i *Gwiazdnych Wojen*), jak i ludzie nauki (w dziedzinie polskiej filozofii np. Marcin Fabjański, który w swoich pracach zestawia Wschód i Zachód analizując metafizyczne źródła neurozy w kulturze judeochrześcijańskiej, dokonując refleksji nad filozofią Artura Schopenhauera w kontekście buddyzmu, czy tropiąc paralelizmy między buddyzmem a fizyką kwantową). Słuszność założeń Autorki potwierdza także fakt powstawania w Europie i Ameryce szkół buddyjskich, takich jak słynna szkoła Tich Nhat Hahna w Plum Village. Nie przez przypadek też uczeni Zachodni określają buddyzm mianem „egzystencjalizmu odwołującego się do intelektu”.

Jednak wywód Autorki – błyskotliwy, erudycyjny, etycznie ugruntowany i głęboko humanistyczny – pozostawia miejscami wątpliwości natury metodologicznej. Pytania tej natury stają się niepokojące szczególnie wtedy, kiedy wywód pracy opiera się na tekstach demonstrujących *istotowy brak otwartości*, lub na tekstach retorycznie podobnych, lecz o różnej dyskursywnej proveniencji – albo też kiedy odwołania do buddyzmu następują poprzez teksty napisane na Zachodzie.

Przypadek pierwszy ilustruje przykład Matteo Ricci, na który Beata Szymańska powołuje się aby wskazać, iż istnieje możliwość znalezienia punktów styecznych między kulturami oraz, że dyskursy odmiennych kultur nie wykluczają możliwości akomodacji elementów „obcych” struktur pojęciowych. Ricci, jezuicki misjonarz, istotnie wykazuje znakomite zdolności asymilacyjne w kontekście kultury Chin – lecz sam ten fakt nie zaskakuje ani nie budzi szczególnych wątpliwości. To, co wątpliwości budzi, wiąże się z natomiast z jego chińskim przekładem katechizmu.

Wywód Autorki zdaje się sugerować, że fakt, iż jezuita wykorzystał pojęcia konfucjańskie do przekładu katechizmu dał w efekcie tekst, którego dyskurs byłby ekwiwalentny wobec zasad dyskursu, jaki powoływał do istnienia tekst katechizmu łacińskiego. Jeżeli jednak – przywołując zjawisko bliższe nam kulturowo – katolicki dyskurs ludów Boliwii, „uwzględniający” elementy wierzeń i rytuałów przedchrześcijańskich, do dziś rządzi się innymi zasadami, niż dyskurs katolicyzmu w Europie, skąd „sugestia” o jakiegokolwiek ekwiwalencji w przypadku przekładu Ricci? Po pierwsze więc natychmiast nasuwa się pytanie, czy katolicyzm tłumaczony przez konfucjanizm nie został „skonfundowany”, a jeżeli tak – to czy to jeszcze katolicyzm? Po drugie, skąd pewność, że dokonana przez Ricci translacja konfucjańskiego Czteroksięgu nie przypomina wczesnych angielskich „przekładów” historii stworzenia świata organizującej światopogląd ludów Pima czy Irokezów, gdzie tłumacze – zakładający istnienie „jedynej Prawdy” wyrażonej w *Piśmie Świętym* – wszystko, co wydawało im się „nielogiczne” w opisywanym przez Indian narracyjnym (nie) porządku interpretacyjnie „naginali” do Genesis tak, żeby tekst przekładu był „logiczny”; czyli, żeby stanowił „wariant” historii biblijnej? Nie trzeba zaznaczać, że takie „porozumienie międzykulturowe” oparte na zasadzie *mutatis mutandis* często kończyło się nieporozumieniami przybierającymi kształt krwawej jatki, a przecież w kontekście podanego przykładu misjonarski światopogląd Ricciego nie ulega wątpliwości. Nawet tytuł jego dzieła brzmi: *Prawdziwe znaczenie Pana na Niebiosach* – a więc przy całym jego „asymilacyjnym talencie” trudno byłoby postulować jego „otwartość” wobec innych „prawd”, które w kontekście „jedynej prawdy” muszą być nieprawdziwe.

Wnioski nasuwają się dwa. Można spekulować, że teoretyczny „konfucjanizm” Ricciego mógł być pewną „zbastardyzowaną wersją” konfucjanizmu chińskiego, a przekład jego autorstwa mógł/może nosić cechy prób odczytania filozofii chińskiego myśliciela przez porządek narracji judeochrześcijańskiej. Jeżeli powyższa spekulacja miałaby się potwierdzić – dowodne będzie twierdzenie, że „punkty styczne” kultur kończą się tam, gdzie zaczyna się dyskurs innej metanarracji. Szczególnie, jeżeli „asymilacja” jest środkiem do celu polegającego na zastąpieniu zastanej metanarracji własną „lepszą”. Autorka jednak nie „ubiega” wątpliwego komentatora i ani nie zagłębia się w taką problematykę, ani też nie powołuje się na źródła naukowe, które mogłyby rozwiązać wątpliwości. Poprzestając na „sugestywności” przykładu, wplata go w argumentację.

Przypadek drugi ilustruje przykład zestawienia współczesnych tekstów buddyjskich z europejskimi tekstami mistycznymi przełomu XIII i XIV ww. Fakt, że Tich Nhat Hahn i Mistrz Eckhart używają łądząco podobnej retoryki do opisanego medytacyjnej koncentracji na obiekcie i „zrównania statusu” wszelkiego bytu tudzież radości płynącej z takiego doświadczenia (jak na stronie 109 rozprawy) z punktu widzenia metodologii nie daje jeszcze podstawy do jakiegokolwiek innej konstatacji, niż tej o podobieństwie retoryki, a to z trzech powodów.

Po pierwsze, Eckharta i Tich Nhat Hahna czyta badaczka, której horyzont interpretacyjny ukształtowany został w dobie ponowoczesności, a zatem w jej interpretacji „oryginalny” Mistrz Eckhart nie jest już „oryginalny”, bo jako taki istnieć

nie może. Nietzsche określał tę szczególną relację temporalnej odległości przy pomocy interesującej czasowo-ontologicznej kategorii: jego określenie „*vergangene Zeiten und Bücher*” wskazuje, iż dzieła, tak jak czasy, w których powstały, od zawsze „są przeszłe”, zaś czytelnik współczesny nie jest w stanie „odciąć się” od swoich doświadczeń i bagażu kultury dokonując aktu lektury. Innymi słowy, dzieło Eckharta odczytywane dziś przez Autorkę pracy „myśli” językiem przełomu drugiego i trzeciego millennium. Kiedy więc porównując „analogiczne” fragmenty tekstów Tich Nhat Hahna i europejskiego mistyka Beata Szymańska używa sformułowania: „Piękny fragment rozważań Mistrza Eckharta wyraża tę samą myśl” – łądzi się, że „ma dostęp” do czegokolwiek innego, aniżeli tylko tekstu jej własnej interpretacji. To nie Eckhart wyraża „tę samą myśl”; to Autorka odczytuje myśl Eckharta przez pryzmat jej własnego światopoglądu, którego dyskurs zawiera elementy myśli wietnamskiego mistrza.

Po drugie – Tich Nhat Hahn mówi o doświadczeniu *rozmycia się podziałów* na świeckie i święte, zaś Eckhart o *równości w Bogu*, czyli o *wszechświętości*, przy czym „świętość” w obu przypadkach oznacza coś innego: dla Eckharta – w świetle całego korpusu kazań i traktatów – jest to świętość przedjęzykowej transcendencji panteistycznego Boskiego Absolutu, który nie przestaje być logocentryczny; dla Tich Nhat Hahna taki Absolut byłby pojęciem sprzecznym z założeniami buddyjskiej metanarracji, gdzie to, co „ponadlokalne” nie jest „absolutne”, nie jest „centralne”, a nawet nie podlega takiemu wartościowaniu. I nie sposób sprowadzić tej różnicy do prostej „negocjacji” bo w jednym i w drugim przypadku świętość jest podstawą światopoglądu, która negocjacji nie podlega, lecz jedna „świętość” wyklucza drugą. „Piękny fragment rozważań Mistrza Eckharta wyraża tę samą myśl” po raz kolejny okazuje się sformułowaniem niemożliwym do obronienia, bo myśl jest „ta sama” jedynie „objawowo”. Wątpliwości rozwiewa osadzenie obu fragmentów w całościowych metanarracyjnych kontekstach.

W końcu, po trzecie, rozmycie się „ja” w Boskim Absolutcie następuje u Eckharta (jak np. w kazaniu „*Beati Pauperes Spiritu*”) w wyniku redukcyjnego ruchu „w stronę niewiedzy” i powrotu do tego, czym Bóg był kiedy go jeszcze nie było, czyli do *przedjęzykowości*. Pozorna analogia „czystego umysłu” znowu jest objawowa, bo medytacja buddyjska – choć ma podstawy metanarracyjne – jest treningiem „niedyskursywności” i zakłada dochodzenie do wiedzy, chciałoby się rzec, tak rozległej, że jej efektem jest świadomość wszystkiego: przebudzenie i zaniknięcie „ja” niejako *mimo języka i poza nim*, ale także *przez język*. Ostatecznie też – jeżeli w rachubę wchodzi „porozumienie międzykulturowe” – to trzeba zauważyć, że Eckhart, który i tak „mówi o czymś” innym niż buddysta, jest w niewielkim jedynie stopniu reprezentatywny dla niepanteistycznego w zasadzie światopoglądu dominującego w kulturze judeochrześcijańskiej. „Dusza nieśmiertelna” tu jest gwarantem wieczności osobowego „ja” i lekiem na *Angst*, co wobec buddyjskiej iluzoryczności „ja” (gdzie lęk o „ja” jest absurdalny) stanowi dla „przeciętnego” chrześcijanina wartość nienegocjowalną, bo sankcjonowaną lękiem. Jak więc od strony metodologii wywodu rozumieć postulowaną przez Autorkę „tożsamość” myśli?

Trzeci przypadek metodologicznie niejasnej argumentacji dotyczy sytuacji, kiedy obok tekstów „tradycyjnych” Autorka przywołuje buddyjskie teksty napisane przez wschodnich mistrzów mieszkających na Zachodzie. W tym przypadku pytanie nasuwa się dosyć oczywiste: jaka jest relacja między tekstem tradycyjnym (np. palijskim) a tekstem pisanym przez Zachodniego (lub mieszkającego na Zachodzie) mistrza?

Zasady doboru źródeł Autorka klarownie nie wyjaśnia – choć teoretycznie problem powinien rozwiązać „genetyczny” związek tego, co tradycyjne, z tym, co współczesne. Jednak nie sposób nie zauważyć, że na Zachodzie coraz częściej zarzuca się projekty tłumaczenia tekstów tradycyjnych i opiera się naukę buddyjską na tekstach *napisanych* po angielsku, francusku, czy – na przykład – po polsku. Wydaje się, że dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że przekład tradycyjnych terminów jest, po pierwsze – niepraktyczny, a po drugie – niecelowy. Żeby zrozumieć terminy trzeba „nabyć” światopogląd, a ku temu łatwiej się zbliżyć, jeżeli stworzy się dyskursy oryginalne, dyskursy nowe. Jeżeli zaś już się to osiągnie – terminy będą zbędne. Oczywiście – „nowe” dyskursy dalej będą *buddyjskie*, ale bezpośrednia „genetyczna” relacja między nimi a tekstami tradycyjnymi nie jest już oczywista: oto buddyzm, który „wyewoluował” wzdłuż innej ścieżki, niż współczesne jego odmiany na Wschodzie. Jaka więc jest rola tekstów tradycyjnych w dyskursie omawianej tu książki, a jaka tekstów buddystów Zachodnich? Czy to nie trochę tak, jak gdyby zestawić rzymskokatolicką retorykę np. Akwinaty z retoryką współczesnych tele-ewangelistów? Gdzie w buddyzmie Zachodnim można znaleźć inne, niż „objawowe” „punkty styczne” między tym, co stanowi o tożsamości buddyzmu jako buddyzmu a tym, co decyduje o specyfice fallogocentryzmu judeochrześcijańskiego świata?

Wszystkie sformułowane tutaj wątpliwości tracą jednak sens, kiedy weźmie się pod uwagę, że zaletą pracy Beaty Szymańskiej wydaje się być właśnie *odstąpienie* od metodologicznego rygoru wiążącego Zachodnią humanistykę. Żeby zobaczyć coś, czego dotąd nie można było zauważyć, bowiem pędząc po szynach teorii docierało się zawsze w tą samą drogą w to samo miejsce, trzeba czasem zdobyć się na odwagę, żeby taki rozpedzony już dyskurs wykoleić. Choć nie ma jeszcze „języka”, który nazwałby nowodostrzeżone relacje, intuicyjnie nie da się zaprzeczyć sensowi połączenia pozornie niełączliwych elementów w pewnej „mitopoetyckiej” przestrzeni. I nawet jeżeli – z punktu widzenia tradycyjnych teorii – niektóre krytyczne gesty wydają się niejasne, nieoczywiste lub niemożliwe do obronienia, wolno założyć, że to kwestia lekturowych konwencji i metodologicznych przyzwyczajzeń. Ostatecznie krytycy Szkoły Genewskiej na przykład zakładają możliwość połączenia się jaźni-w-tekście z jaźnią czytającego – i nie tłumaczą zasad, na jakich taka fuzja się odbywa. Tworzą, jak sami to określili, „literaturę o literaturze” w oparciu o założenie o możliwości porozumienia między ludźmi w sferze codziennej lokalności, w sferze – jak mógłby ją określić Jean Starobinski – ulicznego karnawału, zaś komentujący dyskurs filozofii Martin Heidegger uważał, że różni filozofowie stosują różne formy wypowiedzi, żeby dokonać refleksji nad tymi samymi problemami.

W tę tradycję wpisany, głęboko humanistyczny i ciepły wywód kolejnych rozdziałów pracy („Kultura a sztuka przypisów”, „O milczeniu”, „Umysł jasny i czysty”, „Uważnie przyglądaj się światu”, „Haiku i Młoda Polska”) prowadzi do rozdziału podsumowującego – i jak się wydaje – najcenniejszego w całej rozprawie. Finalne rozważania Autorki, zatytułowane „Duchowość pogranicza”, poświęcone są diagnozie duchowości najnowszej, czyli tej, którą rozwija pokolenie odstepujące od myślenia zaplątanego w kalambury ponowoczesnych gier językowych. Ta duchowość

[...] zwraca się do przeszłości bez szacunku dla jej trwałych form, ale jednak, jak to ujął Charles Taylor, „w chęci przywrócenia, odzyskania pogrzebanych dóbr poprzez ich ponowne wyartykułowanie – a tym samym chodziło o to, by mogły one znów się stać źródłem siły, zdolnym na nowo wprowadzić w ruch zapadnięte płuca życia duchowego”.

Siły, albo raczej nadziei na to, że poststrukturalny pluralizm metodologiczny nie oznacza wyczerpania możliwości krytyki, a także tego, że zmiany, jakie z niej wynikają mogą zaowocować propozycją pozytywną. Taka propozycja, nawet, jeżeli się sama zdekonstruuje jako technika dyskursywna, może przynieść świat, w którym stopniowo cierpienia będzie coraz mniej, świat uważności i współczucia, gdzie o relacjach międzyludzkich decydują nie metanarracyjne różnice a wspólnota doświadczenia liminalnego: doświadczenia bytu, któremu nie da się zaprzeczyć, i którego nie sposób zwerbalizować. Dlatego też próbę wyjścia poza paradygmaty (które przewidywały już wychodzenie poza paradygmaty), jaką podjęła Beata Szymańska trzeba uznać nie tylko za udaną, ale też – a może nade wszystko – etyczną, bo dającą nadzieję na zmiany. Kształtujący kierunek myślenia Autorki buddyzm, jak Emersonowski transcendentalizm, jest nie tylko filozofią, ale także religią – zaś religiom wolno „oficjalnie” opierać się na wierze. A przecież wiadomo, że na niej budujemy wszystkie dyskursy wiedzy pewnej, choć może wstyd się do tego głośno przyznawać.