

Wúxīn jako metoda poznawcza, na podstawie klasycznych pism daoistycznych

Wúxīn as a cognitive method, on the example of daoist classical texts

Otwartość jest obrazem Nieba.

Spokój jest obrazem Ziemi.

Ten, kto jest otwarty akceptuje wszystko.

Kiedy jest spokojny, postrzega wszystko.

Kiedy jest otwarty potrafi zaakceptować ludzi.

Kiedy jest spokojny umie radzić sobie z sytuacjami.

*Księga Równowagi i Harmonii*¹

Stan umysłu jest w zasadzie istotną sprawą we wszystkich klasycznych szkołach filozofii chińskiej oraz generalnie w strategiach działania wykształconych na łonie kultury Kraju Środka i w pozostałych krajach kręgu konfucjańskiego. Metody osiągnięcia mistrzostwa w działaniu związane z chińskim terminem *gong fu* są mocno skorelowane z osiągnięciem odpowiedniego stanu umysłu. W przedfilozoficznych praktykach wróżebnych związanych z *Księgą Przemian* ważnym elementem był odpowiedni stan „czystego umysłu” u wróżącego². Kwestie związane z etyką w nauczaniu Konfucjusza, czyli z byciem *rén* 仁 — humanitarnym, również są nierozdzielnie związane z postawą mentalną. U Xunzi zaś umysł zwany jest „niebiańskim władcą”³. W klasycznym daoizmie do odpowiedniego stanu umysłu nawiązywali zarówno Laozi jak i Zhuangzi. Pojawiał się on jako postulat pod różnymi nazwami, u Laozi będąc „umysłem dziecka” i „sercem głupiego człowieka”⁴, u Zhuangzi zaś między innymi „pustą komnatą umysłu”⁵. Stan ten związany jest z „niewiedzą” i „zapominaniem”, lecz bynajmniej nie jest odpowiednikiem ignorancji, czy też niedbalstwa w myśleniu. Czytamy u Feng Youlana:

Istnieje różnica pomiędzy „nieposiadaniem wiedzy” a „posiadaniem niewiedzy”.

1 M. Winn, *Alchemia taoizmu*, Kraków 2006, s. 31.

2 J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, Kraków 2010, s. 3.

3 Tamże, s. 92.

4 Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006, s. 56.

5 Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009, s. 55.

Stan „nieposiadania wiedzy” to stan pierwotnej ignorancji, natomiast stan „posiadania niewiedzy” pojawia się tylko po uprzednim stanie posiadania wiedzy. Ten pierwszy jest darem natury, drugi zaś — osiągnięciem ducha⁶.

Jak pisze o tym Zhuangzi, odpowiedni stan umysłu charakteryzuje najwyższy ideał antropologiczny chińskiej kultury, czyli Mędrca, którego umysł jest jak zwierciadło.⁷

Niemniej zaraz na początku rozważań nad przedstawianą kwestią warto zauważyć, iż umysł w filozofii chińskiej nie jest tym samym, czym jest w filozofii naszego kręgu kulturowego. Terminem „umysł” tłumaczymy chiński znak 心 *xīn*, jednakże równocześnie ten sam znak tłumaczymy jako „serce”. Okazuje się bowiem, iż Chińczycy używają tego znaku w obu wymienionych znaczeniach, co więcej, uprawnione jest w zasadzie tłumaczenie „umysł-serce”, gdyż w chińskiej tradycji nie są to dwa oddzielne przedmioty. Ma to związek z istotną różnicą w obrazie świata, który w naszej kulturze jest tradycyjnie dualistyczny, więc umysł i serce w nim są nie dość, że oddzielnymi przedmiotami/narządami, co jeszcze odpowiadają za różne sfery ludzkiego poznania/odczuwania/odbierania świata. Podczas gdy umysł kojarzy się z działalnością intelektualną i racjonalną, serce jest związane z emocjami, a zatem również z irracjonalnymi „odruchami” człowieka. I choć taki podział w zasadzie nie odpowiada już współczesnemu, naukowemu myśleniu o człowieku, to, jako przetrwały w strukturach poznawczych zawartych w języku potocznym, wciąż kształtuje powszechnie obowiązujący, konwencjonalny obraz świata.

W Chinach *xīn*, podobnie jak całe myślenie o świecie i człowieku, traktowany jest bez dualizmu i jako taki odpowiada zarówno za poznawcze (idee reprezentatywne, poznanie, racjonalizm/rozumność, przekonania), jak i emocjonalne (pożądania, bodźce, emocje, uczucia) stany człowieka. Jest to o tyle ważne spostrzeżenie, że na tym niedualistycznym, kognitywno-emotywnym aspekcie *xīn* opiera się idea jego oczyszczania i dochodzenie poprzez to do mistrzostwa w działaniu. *Xīn* bowiem pełni rolę istotną, jeśli chodzi o człowieka jako sprawcę. Jak pisze o tym Chad Hansen: „*xīn* kieruje działaniem, ale nie poprzez przekonania/wierzenia czy pożądanie. Pobiera on dane ze świata i w ich świetle kieruje działaniem”⁸.

Koncepcja *wúxīn* 无心 jako metody poznawczej opiera się na tym, iż narząd odpowiedzialny za poznanie, porządkowanie danych o świecie, dzięki którym kierujemy swoim działaniem, może ulegać manipulacji, zarówno poprzez emocje, których jest siedliskiem, jak i poprzez struktury poznawcze istniejące w języku i zwyczajach społecznych, które się w nim lokują. *Wúxīn* tłumaczy się jako „pusty umysł” albo „nie-umysł”, znak 无 (trad. 無) *wú* ma bowiem znaczenia: nie, żaden, bez (czegoś), nic, nicość. Według klasycznych pism daoistycznych, stan *wúxīn* to umysł

6 Y. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 135.

7 Zhuangzi, *Prawdziwa księga...*, dz. cyt., s. 93.

8 Ch. Hansen, *Philosophy of mind in China*, <http://www.philosophy.hku.hk/ch/mind.htm>, dostęp: 17.07.2014.

niewypełniony emocjami oraz niespekulujący, niedokonujący rozróżnień i w związku z tym pozwalający na postrzeganie świata z poziomu, który jest poziomem niezróżnicowanym. Jest to perspektywa samego *Dào* 道, postrzega się zatem z niej świat w całej jego totalności, tzn. wszystkie pojawiające się w nim i zanikające formy oraz ich źródło, niezróżnicowane, niezmiennie, z którego wszystkie wspomniane formy wychodzą i do którego powracają. Innymi słowy, gdy postrzegamy poziom niezróżnicowany (obok zróżnicowanego, rzecz jasna), postrzegamy Całość oraz to, co jest najistotniejszą cechą tej Całości, czyli nieustanny ruch jej przemian. Takie doświadczanie świata, a co za tym idzie — stan umysłu, który na to pozwala, charakteryzuje Mędrca.

Poniżej przedstawię podłoże daoistycznego obrazu świata zbudowanego na *Yi jīng* 易经 (trad. 易經), *Księdze Przemian*, który to obraz w konsekwencji wymagał od działającego w tym świecie przyjęcia danego stanu umysłu, czyli „nie-umysłu”. Następnie zaprezentuję, jak rozumieeli znaczenie i rolę *wúxīn* autorzy daoistycznych pism klasycznych i wyjaśnię, w jaki sposób można było uprawomocnić wyniki poznania dokonanego w takim, przynajmniej to, niezwykłym dla śródziemnomorskiej tradycji stanie umysłu.

Obraz świata wyłaniający się z *Yi jīng* był w zasadzie paradygmatem dla wszystkich klasycznych szkół filozoficznych w Chinach, stał się też podstawą konwencjonalnego, rzecz można, popularnego myślenia Chińczyków o świecie. A najważniejszą jego cechą jest to, iż jest to świat w ruchu, świat podlegający nieustannym przemianom. Przemiany te wprawdzie podlegają pewnym prawom, lecz rozpoznanie wzorców przemian nie mówi nam nic o konkretnych sytuacjach, które podlegają warunkowaniu przez równie konkretne okoliczności, niepowtarzalne i specyficzne. Znajomość wzorców przemian, umiejętność ich odczytywania, co było podstawą sztuki wróżenia z *Yi jīng*, mogła powiedzieć o napięciach związanych z przepływem *qi* i przemianami *yin* i *yang*, które charakteryzują daną sytuację i o ich ewentualnym ruchu w przyszłości. Innymi słowy, wróżby bynajmniej nie informowały o konkretnych wydarzeniach, które powinny pojawić się w przyszłości, lecz informowały o wielu możliwych kierunkach rozwoju danej sytuacji w bardzo ogólny sposób. Było to związane z przekonaniem, iż przyszłość nie jest ustalona, a jej rozwój jest zależny od wielu różnych okoliczności, które mogą nastąpić, ale niekoniecznie muszą. Jak pisze Ada Augustyniak:

Według starożytnego, przedfilozoficznego chińskiego obrazu świata i kosmologii zawartej w *Księdze Przemian* cała rzeczywistość jest w stanie ciągłej zmiany, wszystko przechodzi jedno w drugie na zasadzie uzupełniających się przeciwieństw, przy czym nie dotyczy to tylko świata zjawisk, który opierałby się na jakiejś stałej, absolutnej podstawie. Nie ma w starożytnych Chinach podziału na świat zjawisk i podstawę, a jedna stałość, o której można powiedzieć, to zasada zmiany. W świecie ciągłej, wiecznej zmiany szukanie istoty wydaje się nielogiczne, ponieważ już sama

jej idea zakłada jakąś stałość.⁹

Świat Chińczyków zapisany w *Yi jīng* jawił się zatem jako płynny, nieustannie zmieniający się, bez tak dla europejskiej filozofii ważnych elementów stałych — niezmiennych istot rzeczy, które mogą być podstawą jego rozumienia. Niemniej jest to świat, w którym obserwując przemiany, można dostrzec związki przyczynowo-skutkowe. Każda konkretna sytuacja miała swoje przyczyny, często wiele i bardzo delikatne, każda była też przyczyną lub jedną z przyczyn sytuacji przyszłych, w które się przekształcała. Umiejętność odczytywania przyczyn obecnej sytuacji oraz rozumienie, czego przyczyną może być jej obecny stan, pomagała przewidywać kierunek jej możliwego rozwoju. Co za tym idzie, kluczowe wydaje się w tej sytuacji umiejętne kojarzenie zaistniałych okoliczności, nawet tych peryferyjnych, ze stanem obecnym, w którym się znajdujemy. Rodzaj zaleceń co do postępowania, które można odczytać z *Księgi*, to tzw. normatywizm sytuacyjny, czyli uznawanie każdej z sytuacji za specyficzną i wyjątkową, co z kolei powoduje, iż nie można opracować sztywnych zaleceń dotyczących działania, ale w każdej sytuacji należy wypracowywać osobny, dostosowany do okoliczności model aktywności. Innymi słowy, rozwój strategii działania musi iść albo w kierunku uchwycenia swojego miejsca w przemianach za pomocą sformalizowanych, zrytualizowanych form działania, albo w kierunku wypracowania umiejętności adaptowania się w zmiennej, wciąż podlegającej przemianom rzeczywistości, w której najważniejsze jest dogłębne postrzeganie tejże rzeczywistości oraz szybkie i skuteczne działanie. Przy czym jakość tego drugiego elementu uwarunkowana jest jakością pierwszego.

Obraz świata w wiecznym ruchu legł u podstaw wyłaniających się w okresie Zhou chińskich szkół filozoficznych. Stał się on zatem również podstawą szkoły daoistycznej, która, jak i pozostałe, opracowała strategię działania, biorąc pod uwagę zmienność/ruchomość/płynność rzeczywistości. Strategia ta, w której istotną rolę odgrywa stan umysłu, a dokładniej „nie-umysł”, opiera się z kolei, na obrazie świata specyficznym już dla samych daoistycznych myślicieli.

Feng Youlan w *Krótkiej historii filozofii chińskiej* opisuje daoizm jako „filozofię tamtego świata” w opozycji do konfucjanizmu, który przez niego jest określany jako „filozofia tego świata”¹⁰. Taki opis u czytających go Europejczyków natychmiast wygeneruje skojarzenia z mistycznymi systemami odwołującymi się do podwojenia rzeczywistości, do innego, niefizycznego świata. Należy więc zauważyć, iż bynajmniej nie mamy w przypadku daoizmu do czynienia z dwuwarstwową budową świata. Według Chińczyków, i co do tego zgodni byli przedstawiciele wszystkich klasycznych szkół filozoficznych, świat jest jeden. Innymi słowy, w historii chińskiej

9 A. Augustyniak, *Rzeczywistość w filozofii języka neomoistów — próba interpretacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 7 (4), s. 21.

10 Y. Feng, *Krótki historia...*, dz. cyt., s. 9.

filozofii nie dokonano, jak to nazwał François Jullien, „metafizycznego cięcia”¹¹ i nie stworzono dwóch światów, jak ma to miejsce w Europie już u Platona. Gdy Feng pisze o filozofii „nie z tego świata”, ma na myśli szkołę, której refleksja obejmuje obszary poza ludzką cywilizacją, w odróżnieniu od nauk Konfucjusza, który skoncentrował się na kwestiach społecznych. I podczas gdy Pierwszy Nauczyciel starał się pokazać Chińczykom, co to znaczy być członkiem cywilizowanej społeczności, społeczności ludzkiej, daości starali się pokazać, co to znaczy być mieszkańcem świata, rozumianego jako całość otaczającej nas rzeczywistości. Nie jest moim zamiarem opisywanie tutaj pełnej ontologii daoizmu, niemniej aby wyjaśnić fenomen *wu xin*, muszę odwołać się do pewnych zagadnień związanych z daoistyczną wizją rzeczywistości.

Obraz świata przedstawiany w klasycznych pismach daoistycznych nawiązuje, jak już wspominałem, do przedfilozoficznego obrazu *Księgi przemian*. Świadczą o tym fragmenty najstarszego traktatu daoistycznego *Daode jing* Laozi: „Pojmij wielkie obrazy (*xiang* 象) [*Księgi Przemian*], a cały świat przywędruje do ciebie”¹². Daoizm wyraźnie akceptuje obraz świata w ciągłym ruchu, niemniej dodaje do niego istotne elementy, które wybitnie warunkują stworzoną w ramach szkoły strategię działania. Centralnym konceptem szkoły daoistycznej jest *Dao*, które w pismach nazywane jest „źródłem” bądź też „Matką wszystkich rzeczy”. I jak zaznacza Laozi, „poprzedza obrazy *Księgi Przemian* i bogów”¹³. Wyjaśnienie, czym jest *Dao*, wydaje się jednak zadaniem niezwykle kłopotliwym, jako że w pierwszym traktacie daoistycznym znajdujemy otwierający go wers „*Dao*, które może być nazwane, nie jest wiecznym *dao*”¹⁴. Innymi słowy, *Dao* znajduje się poza możliwością werbalizacji i konceptualizacji, nie możemy go zdefiniować czy opisać. Niemniej, zdaniem daoistów, wiemy, że jest i przenika cały świat. To prowadzi nas do typowej dla chińskiej umysłowości gry dopełniających się przeciwieństw. Świat, mimo iż jest jeden, składa się z wielu elementów, które istnieją na różnych poziomach. Jak pisze Jullien, w Chinach nie powstał porządek substancjalny, za to mamy do czynienia z porządkiem wysubtelnienia. Oznacza to, iż fenomeny, które postrzegamy zmysłowo nie wyczerpują całości rzeczywistości, istnieją jeszcze poziomy subtelniejsze, o których dowiadujemy się w inny sposób. Nie są one oddzielone od postrzegalnej warstwy rzeczywistości, wszystkie poziomy mają na siebie realny wpływ i dzięki temu możemy je obserwować, a przynajmniej efekty ich działania. W warstwie najsubtelniejszej zacierają się różnice pomiędzy bytami/przedmiotami i mamy do czynienia z jednością wszechrzeczy. Rzeczywistość zatem w najprostszy sposób dzieli się na warstwy zróżnicowaną i niezróżnicowaną, zgodnie z porządkiem wysubtelniania.

Dla opisanego tego obrazu świata Chińczycy używają metafory drzewa, czyli *běn-mò* 本末,

11 F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu*, Kraków 2006, s. 193.

12 Laozi, *Księga dao...*, dz. cyt., s. 80.

13 Tamże, s. 32.

14 Tamże, s. 26.

korzeń-gałęzie. Gałęzie to postrzegane przez nas fenomeny, które, rosnąc, podlegają ciągłym zmianom. Jest to ten poziom rzeczywistości, o którym pisma daoistyczne mówią jako o formach, które rodzą się z *Dao* i do *Dao* wracają. Gałęzie w sposób immanentny związane są z korzeniem, który jest poza naszym wzrokiem. Nie możemy go dostrzec, ale, obserwując gałęzie i ich rozwój, możemy się zorientować, w jakim jest on stanie. Mało tego, mimo iż go nie widzimy, możemy, będąc z nim w kontakcie, oddziaływać na gałęzie. Wang Bi, komentator Laozi, tak o tym pisze: „Księgę *Laozi* można podsumować jednym zdaniem: »Ach! Zadbaj o korzenie — dla wzrostu i rozwoju gałęzi nic nie jest bardziej korzystne« To oznacza: obserwuj, skąd wszystko przychodzi i badaj, dokąd wszystko powraca”¹⁵. W tych zdaniach zawarty jest postulat konstytuujący daoistyczną strategię działania, mianowicie zjednoczenie się z *Dao*. Innymi słowy, według daoistów tylko ktoś, kto widzi świat z perspektywy *Dao*, czyli z perspektywy niezróżnicowanego, może w skuteczny sposób oddziaływać na zróżnicowane. Tylko jednocząc się z *Dao*, można dostrzec, że całość rzeczywistości jest jednością. Jest to najwyższa mądrość i posiadają ją tylko Mędrcy.

W każdym bowiem rozdzieleniu istnieje coś, co jest wspólne, w każdym rozróżnieniu jest coś, czego się nie rozróżnia. A cóż to takiego? Wielki Mędrzec obejmuje to, a ludzie pospolici [wytykają] różnice, żeby się o nie spierać. Dlatego też powiedziane jest: „Ci, którzy szukają różnic, pewnych rzeczy nie widzą”.¹⁶

Świat jest zatem w wiecznym ruchu, fenomeny pojawiają się, czyli następuje różnicowanie, a potem powrót do jedności, do niezróżnicowanego „zasobu” wszechrzeczy. Ideałem jest podłączyć się do tego ruchu *Dao* (Jullien nazywa *Dao* cały proces różnicowania i powrotu do niezróżnicowanego), „powrót do korzeni nazywam ciszą i spokojem”¹⁷. *Dao* jako źródło wszystkich istnień jest również źródłem wszelkiej biegłości, która nie wiąże się z tym, co zwykliśmy określać jako działanie. Bowiem „*Dao* jest wieczne i nie działa (*wuwei*). Tym samym nie ma nic, co zostałyby niezrobione”¹⁸. Wang Bi komentuje powyższy wers w ten sposób: „Posłuszne jest naturze (*ziran*)”¹⁹. Są to stwierdzenia odnoszące się do daoistycznej strategii działania, której założeniem jest działanie zgodne z naturą, pojętą zarówno jako naturalny ruch przemian rzeczywistości, jak i naturalne dostosowanie się działającego do tychże. Tylko będąc w zgodzie z naturą, z jej ruchem, możemy działać naturalnie, a to oznacza, że bezwysiłkowo. Czyli wszelkie nasze działania będą zakończone sukcesem, a — *de facto* — nie będą kosztowały wielkiego wysiłku. To mniej więcej oznacza termin *weiwuwei*, który najczęściej tłumaczony jest jako „działanie przez niedziałanie” —

15 Laozi, *Księga dao...*, dz. cyt., s. 21.

16 Zhuangzi, *Prawdziwa księga...*, dz. cyt., s. 39.

17 Laozi, *Księga dao...*, dz. cyt., s. 50.

18 Tamże, s. 82.

19 Tamże, s. 82.

idealne dopasowanie się do okoliczności, wykorzystanie ruchu tej rzeczywistości w celu realizacji zamiarów. „Działaj bez podejmowania działań”²⁰ zaleca Laozi. Takie działanie możliwe jest tylko i wyłącznie, gdy jest się zjednoczonym z *Dao*, gdy potrafi się go użyć. Jak pisze Laozi, „użyj je, a ono się nie zużyje”²¹.

Aby osiągnąć taką umiejętność działania, zwaną przez daoistów „Tajemną Biegłością”, musimy zatem zjednoczyć się z *Dao*. Rzecz jasna, nie jest to sprawa łatwa, wręcz rezerwuje się ją dla Mędrców. Wydaje się, iż kluczowym w procesie dochodzenia do jedności z *Dao*, czyli do poziomu niezróżnicowanego, jest odpowiedni stan umysłu, umysł przezroczysty, pusty, pozbawiony emocji i klisz poznawczych, zdolny zatem postrzegać poziomy najsubtelniejsze. U Laozi czytamy: „Dlatego ten, kto jest wiecznie beznamiętny, widzi to, co jest subtelne; ten kto namiętnościami jest wiecznie ogarnięty, widzi ograniczone”²², czy też: „Uwalniając się od rozróżnień — odczytywać [wprost] z tajemnicy”²³. Pusty umysł, *wúxīn*, pozwala na postrzeżenie całej rzeczywistości, czyli wraz z tym, co zróżnicowane, tym, co najsubtelniejsze — poziomem niezróżnicowanym, na którym wszystkie rzeczy są jednością. Innymi słowy, jak możemy przeczytać w motto zacytowanym z daoistycznej *Księgi Równowagi i Harmonii*, tylko spokojny i otwarty umysł pozwoli na harmonijne i satysfakcjonujące bycie w świecie.

Taki stan umysłu jest oczywiście czymś zupełnie naturalnym, skoro pozwala na zjednoczenie z naturą, niemniej nie oznacza to, iż możemy, my jako istoty działające w ramach form cywilizacyjnych, osiągać go bez wysiłku i w dowolnym momencie. Chińczycy zauważyli bowiem strukturyzującą rolę form kultury i idących z nimi schematów poznawczych. Każdy z użytkowników kultury, każdy przechodzący zatem proces edukacyjny zostaje „uzbrojony” w pewne formy poznawcze pozwalające mu szybko i precyzyjnie oceniać rzeczywistość i znajdować odpowiednie narzędzie operacyjne. Oczywiście wszystko zgodne z pewnymi, ustalonymi i aprobowanymi przez tę kulturę normami i schematami widzenia świata i działania w nim. Dostrzegli to również autorzy pism daoistycznych.

W drugim rozdziale *Zhunagzi* (stanowi on serce tego dzieła) czytamy, że kiedy nasz umysł się kształtuje, nieuchronnie przybiera jakąś formę: dany punkt widzenia, przynajmniej chwilowo, ponieważ jest on tym właśnie, a nie czymś innym. *Zhunagzi* nazywa to za pomocą wyrażenia, którego dwuznaczność subtelnie wykorzystuje: „umysł wydarzony”. [...] nasz umysł, „który się wydarzył”, stanowi szczególne utrwalenie; i o ile się wydarzył w ten a nie inny sposób, okazuje się ograniczony przez ową indywidualność. [...] Wszystko, co się wydarza i aktualizuje,

20 Tamże, s. 125.

21 Tamże, s. 80.

22 Tamże, s. 26.

23 Tamże, s. 40.

wydarzając się w pewien sposób, pozbawia się tym samym innych możliwości. [...] Innymi słowy, ideałem jest świadomość, która zawsze by była w stanie stawania się, nigdy się *nie stając*; skutek tego byłaby otwarta na całość możliwości, zamiast unieruchamiać się w jakimś punkcie widzenia. Tymczasem to właśnie z takiego unieruchomienia perspektywy wynikają dysputy filozoficzne, gdzie każda strona dostrzega tylko jeden aspekt rzeczy, „uczeni” przeciwstawiają się „moistom”, jedni popierają to, czemu inni przeczą. Jedyńm wyjściem jest „jasna wizja”, która — tak jak ją rozumiem w dalszym ciągu rozumowania — oznacza wyjście poza wszelką jednostronną percepcję; kiedy „na tej samej stopie”, bez stronniczości i wyrachowania, stoją i rzeczy, i wypowiedzi, które ich dotyczą. Znika wówczas samo pojęcie punktu widzenia, ponieważ wszystkie punkty widzenia na równi się w niej zawierają. „Jasna wizja” to spojrzenie globalne.²⁴

„Jasna wizja” czy „globalne spojrzenia” możliwe są tylko przy stanie umysłu *wúxīn*, w odróżnieniu od „umysłu wydarzonego”, jak Jullien przetłumaczył chiński termin *cheng xin*. Innymi słowy, nie-umysł pozwala nam na coś więcej, niż oglądanie świata z jednej perspektywy, pozwala nam uczestniczyć w świecie, w całej jego totalności.

Należałoby teraz zadać pytanie: na czym „jasna wizja” miałaby polegać, z czego ten umysł trzeba opróżnić, aby mógł się stać „pusty”. Odpowiedź znajdujemy na przykład u Zhunagzi: umysł musi być jak zwierciadło, niewitający się i niezegnający z żadną z rzeczy²⁵. Innymi słowy, umysł trzeba opróżnić z utartych form myślenia o świecie (aspekt kognitywny) oraz z emocji (aspekt emotywny). W tym momencie niezwykle istotne jest, aby rozważając kwestię *wúxīn*, nie popełnić błędu europocentryzacji i nie ulokować „nie-umysłu” w bliżej nieokreślonym kontekście mistycznym. Albowiem opowieść o *wúxīn* bynajmniej nie odwołuje się do mistycznych stanów umysłu, ale wręcz odwrotnie. Umysł nierozróżniający, niekalkulujący, nieoceniający i niezatrzymujący emocji ma zastosowania w rzeczywistości, która jest jak najbardziej fenomenalna i zróżnicowana, czyli do rzeczywistości, która nas otacza i którą potrafimy dostrzec. Musimy bowiem zdać sobie sprawę z faktu, iż, zgodnie z pismami daoistycznymi, docieramy do nieodróżnicowanego poziomu rzeczywistości poprzez kontakt ze zróżnicowanym.

Aby dokładniej to przedstawić, posłużę się przykładem Najwyższego Dźwięku, który nie brzmi²⁶, a który zdaniem Wang Bi nie brzmi właśnie dlatego, że jest Najwyższy, gdyż gdyby brzmiał jak pozostałe „pięć dźwięków”, to „nie mógłby rządzić wszystkimi dźwiękami. Dlatego mówi się, że on nie brzmi”²⁷. Najwyższy Dźwięk, którego nie można usłyszeć, bo nie brzmi, jest

24 Jullien, *Drogą okrężną...*, dz. cyt., s. 215.

25 Zhuangzi, *Prawdziwa księga...*, dz. cyt., s. 93.

26 Laozi, *Księga dao...*, dz. cyt., s. 91.

27 Tamże, s. 92.

metaforą samego *Dao*, tak jak Największy Kwadrat bez kątów czy Obraz bez Formy²⁸. Kto obcuje z Najwyższym Dźwiękiem, ten jest zjednoczony z *Dao* i „słyszy” wszystkie zróżnicowane dźwięki z perspektywy najwyższej, z perspektywy dźwięku niezróżnicowanego. Opisana sytuacja nie oznacza podwojenia rzeczywistości, z jakim mamy do czynienia przy okazji platońskich idei i świata zmysłowego, nie można bowiem obcować z Najwyższym Dźwiękiem bez obcowania z pozostałymi „pięcioma dźwiękami”. Jak pisze wspomniany Wang Bi: „Jeśliby pięć dźwięków nie miało brzmienia, Wielki Dźwięk nie miałby jak rozbrzmiewać”²⁹. Nie chodzi bowiem o uwolnienie się od rzeczywistości fenomenalnej (jako przemijającej, więc nieprawdziwej), by przebywać tylko z przedmiotami noumenalnymi (niezmiennymi, więc koniecznie prawdziwymi). W Chinach zróżnicowanie i niezróżnicowanie to poziomy jednego procesu, o czym już wspomniałem. Nie da się ich tak naprawdę rozdzielić, a tym bardziej nie mogą istnieć niezależnie od siebie. I nie można w pełni żyć, koncentrując się tylko na jednym z nich. Tak więc przykładowe (jeśli byłoby możliwe) obcowanie tylko z niezróżnicowanym poziomem jest tak samo błędne i prawdopodobnie w efekcie destrukcyjne, jak brak świadomości jego istnienia i koncentrowanie się tylko na poziomie zróżnicowanym, czyli na „pięciu dźwiękach”. I tej drugiej sytuacji, w mojej opinii, dotyczy kwestia „nie-umysłu”, albowiem, aby zjednoczyć się z *Dao*, dostrzec poziom niezróżnicowany, czyli korzeń rzeczywistości, a co za tym idzie — cały proces mający miejsce w rzeczywistości, trzeba wyjść od gałęzi. W cytowanym już stwierdzeniu Wang Bi, dotyczącym zadbania o korzenie jako najlepszej metodzie dbania o gałęzie, czytamy, że zjednoczenie się z *Dao* nie jest celem „samym w sobie”, czyli bynajmniej w działalności nie chodzi o kontemplację noumenów czy jakąkolwiek inną formę oddzielenia się od otaczającej nas rzeczywistości (inna sprawa, że w chińskich pismach daoistycznych nigdzie nie znajdujemy wzmianki o takich zamiarach, podaję te przykłady, odwołując się do europejskich wzorców myślenia). Chodzi o całość procesu, całość drzewa, dbamy o korzeń, by zadbać o gałęzie. I równocześnie, gdyż jest to nierozłączna całość, z poziomem niezróżnicowanym mamy kontakt tylko poprzez rzeczy zróżnicowane. To patrząc na nie, powinniśmy dostrzec, że są one jedną całością, ale bynajmniej nie chodzi o to, by przestać je dostrzegać, ignorować, gdyż to poprzez pięć dźwięków Najwyższy Dźwięk może rozbrzmiewać.

Gdzie w tej strukturze miejsce dla *wúxīn*? W postrzeganiu pozwalającym dostrzec relacje, jakie zachodzą pomiędzy wszystkim rzeczami oraz pozwalającym dostrzec je jako część wielkiego procesu Natury. Tworząc kulturę, człowiek posegregował rzeczywistość, nadając nazwy, uczynił rzeczy „samodzielnymi”, istniejącymi autonomicznie. Były zostały określone i zhierarchizowane. Lecz hierarchizując i wartościując rzeczywistość, człowiek równocześnie uhierarchizował swoje postrzeganie. Nadając różną ważność fenomenom, bardziej skoncentrował widzenie na rzeczach istotniejszych, pomijając te, które uważa się za brzegowe. W ten sposób zagubił widzenie całości.

28 Tamże, s. 91.

29 Tamże, s. 16.

Co więcej, tworząc hierarchię wartości fenomenów, a w konsekwencji pomijając niektóre elementy rzeczywistości, nie jest teraz w stanie dostrzec ich wzajemnych relacji i wspólnego ruchu. W ten sposób separuje się od przemian zachodzących w świecie, a równocześnie pozbawia się możliwości skutecznego działania bez zbytecznego wysiłku. *Cheng xin* „wydarzony” w procesie edukacyjnym, strukturyzuje dane ze świata w znajomą postać, zgadzając się być może z ludzkimi wyobrażeniami o świecie, ale już niekoniecznie z jego faktycznym kształtem.

Daoiści, rozumiejąc powyższy problem, kładli nacisk na porzucenie sztywnych, „wydarzonych” struktur myślenia i poznania, na umiejętność zapominania. Postulowali *zuò wàng* 坐忘 — usiąść w zapomnieniu, gdyż „w pustej komnacie [umysłu] rodzi się jasność”³⁰. *Wúxīn* to odrzucenie niesionych przez kulturę struktur poznawczych, na rzecz zdolności widzenia świata takiego, jakim istnieje on poza ludzkim wyobrażeniem o nim, a więc poza hierarchią bytów, poza strukturą wartości. Gałęzie w tym postrzeganiu przestają być autonomicznymi bytami i jednoczą się wraz z korzeniem w organiczną całość. Idąc po gałęziach, można dotrzeć do korzenia, dbając o korzeń, można dbać o gałęzie. W strukturze procesu ruch jest w obie strony i żadna z nich nie jest uprzywilejowana. W porównaniu z perspektywą *cheng xin* jest to obraz „nienaturalny”, więc również nie łatwy do osiągnięcia, niemniej w efekcie dający perspektywę najwyższą, perspektywę Całości, Totalności. Dzięki *wúxīn* dostrzegamy świat w jego naturalnej postaci, w naturalnym ruchu, jak można słuszniej rzec, i dzięki temu możemy w tym ruchu w sposób równie naturalny uczestniczyć.

Innymi słowy, *wúxīn* to nie stan umysłu skoncentrowany na pozazmysłowej części rzeczywistości, ale dokładnie odwrotnie. Dzięki „nie-umysłowi” postrzegamy świat otaczający nas w sposób wyraźniejszy i bardziej szczegółowy. Wszystkie gałęzie są teraz dostrzegane i w ten sposób nasze widzenie osiąga perspektywę, z której widać całe „drzewo”. Ale wprawdzie jest widzenie gałęzi jako systemu bytów połączonych uczestniczeniem w jednym procesie w równy sposób, nie według hierarchii wartościującej. Postrzeganie takiego procesu daje szansę na uczestniczenie w nim, a to właśnie jest celem daoistów: opuszczenie wyobrażeń o świecie, które sprawiają, iż nie możemy w nim dobrze działać, i zjednoczenie się z jego ruchem, co spowoduje, iż nasze działania będą skuteczne.³¹ A ludzkim najwyższym działaniem jest „sztuka życia”, sposób istnienia, bezwysiłkowy, który Fraser porównuje do greckiej entelechii³². Gdy działamy zjednoczeni z ruchem świata, widząc całość procesu z perspektywy *Dao*, możemy spędzić życie na „bezczelnym wędrowaniu”, a i tak żadna z rzeczy nie pozostanie niezrobiona, parafrazując Laozi.

30 Zhuangzi, *Prawdziwa księga...*, dz. cyt., s. 55.

31 Bardzo wyraźnie mówią o tym teksty dotyczące sztuk walki, które postulują uważność w obserwowaniu rzeczywistości, zamiast wyobrażania sobie jak mogłaby czy powinna ona wyglądać. Zobacz: R. Mazur, *Przezroczyście umysł...*

32 Ch. Fraser, *Wandering the Way, A Eudaimonistic Approach to the Zhuangzi*, <http://cjfraser.net/publications/wandering-the-way/>, dostęp: 14.08.2014.

W działaniu bowiem, bezwysiłkowym, ale maksymalnie skutecznym, znaleźć możemy uwiarygodnienie koncepcji *wúxīn*. W tekstach daoistycznych znajduje się wiele fragmentów dotyczących wpływu stanu umysłu na działanie. Zhuangzi głównie w kontekście działania mówi o osiągnięciu odpowiedniego stanu umysłu. Są to przykłady rzemieślnika budującego stojak do dzwonu, przygotowywania koguta do walki, starca łapiącego cykady na tyczkę czy dwa najszlachetniejsze — o malarzu oraz o rzeźniku Dingu. Wszystkie one mówią o konieczności oczyszczenia umysłu, by uzyskać coś, co daoiści nazywają „tajemną biegłością”. Praktyka pracy z odpowiednim stanem umysłu daje się również odnaleźć w zapiskach konfucjańskich filozofów, dotyczących ich działalności artystycznej. O stanie umysłu pisali malarze i kaligrafowie. Stan umysłu jest również skorelowany z praktyką muzyczną chińskich filozofów, był on zarówno warunkiem tworzenia prawdziwej sztuki, jak i instrument emblematyczny dla klasy *wénrén* 文人 - *qín* 琴, służył oczyszczaniu umysłu. Z tekstów dotyczących sztuki kręgu konfucjańskiego wyłania się obraz mówiący o naśladowaniu natury przez artystów, a jest to możliwe tylko przez osiągnięcie stanu *wúxīn*, który warunkuje dostrzeżenie faktycznego obrazu tej natury, a dokładniej zasady jej ruchu. Można wysunąć hipotezę, iż sztuka, tak jak rozumiano ją w kręgu konfucjańskim, była rodzajem działalności nieodłącznie skorelowanym z *wúxīn*. Coś, co możemy nazwać, nie do końca zresztą precyzyjnie, „medytacją umysłu”, było tej sztuki zarówno celem, jak i narzędziem. Dzięki *wúxīn* mędrcy mogli w pełni uczestniczyć w świecie i to właśnie było celem działalności artystycznej, sztuki. Najwyższą sztuką była sztuka „pielęgnacji życia”, rozumiana jako życie w jedności z *Dao*, z procesem, który przenika rzeczywistość, a raczej, który jest rzeczywistością. Można zatem powiedzieć, iż *wúxīn* umożliwiał autentyczną partycypację w rzeczywistości, pozwalając dostrzec jej kształt, zamiast konstruując wyobrażeniową strukturę tejże. W tym kontekście niezwykle ciekawe są zapiski mistrzów sztuk walki, zarówno chińskich, jak i japońskich, które przekonują wyjątkowo mocno o bardzo pragmatycznym znaczeniu omawianego stanu umysłu, gdyż w ich działalności, szczególnie mocno w chwilach konkretnego działania, faktyczny obraz sytuacji był najważniejszy. Do dzisiaj w treningach dalekowschodnich sztuk walki zdecydowanie największy nacisk kładzie się na osiągnięcie odpowiedniej postawy mentalnej, która związana jest z możliwością postrzegania, a co za tym idzie — adekwatnego reagowania. Szerzej temat pracy z umysłem w chińskich sztukach walki omówiłem w artykule *Przezroczysty umysł — umysł Mędrca. Daoistyczne źródło praktyki pracy z umysłem w wewnętrznych stylach walki, na przykładzie Taijiquan Chen*³³, do którego odsyłam zainteresowanych.

Widać zatem wyraźnie, iż technika poznawcza *wúxīn* powstała ze względu na paradygmat zmieniającej się wciąż rzeczywistości oraz na konieczność działania w niej. Aby skutecznie działać,

33 R. Mazur, *Przezroczysty umysł — umysł Mędrca. Daoistyczne źródło praktyki pracy z umysłem w wewnętrznych stylach walki, na przykładzie Taijiquan Chen*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 7 (4), s. 91–106, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/3897>, dostęp: 14.08.2014

trzeba tę rzeczywistość dobrze poznać. Technika poznawcza powstała zatem nie ze względu na samo poznanie, „czyste poznanie”, lecz ze względu na działanie. Według pism daoistycznych tylko „nie-umysł”, gwarantujący spokój i opanowanie w poznaniu, pozwala na skuteczne, adekwatne do okoliczności działanie. Skuteczność tego działania jest zarazem weryfikacją użyteczności *wu xin* jako metody poznawczej. Sama metoda może być dla ludzi Zachodu problemem, zaleca bowiem wygaszenie funkcji umysłu kojarzonych z racjonalnością, a więc z myśleniem. Dlatego często nawiązuje się w jej kontekście do mistycyzmu, nadając jej w komentarzach wymiar co najmniej „fantastyczny”. Tym bardziej, że w zasadzie Chińczycy nigdy nie skonstruowali jej opisu teoretycznego, poprzestając na postulacie jej praktykowania, rozpoczynając od spotkania z mistrzem, jak to mają w swojej tradycji.

Na zakończenie chciałbym nawiązać do współczesnej, zachodniej nauki i przywołać wywiad z krakowskim psychologiem, dr hab. Bartłomiejem Dobroczyńskim, który na pytanie, co zaleciłbym samemu sobie, młodemu, odparł, że rekomendowałby mniej myślenia.

Nie uważam, że myślenie samo w sobie jest złe, ale że powinno być narzędziem do rozwiązywania określonych problemów, tymczasem w naszej kulturze używamy go bez przerwy i do wszystkiego. To pochłania energię, działa jak włączone w smartfonie wi-fi, coraz bardziej poszerza swój zakres wpływów. [...] Mam wrażenie, że w wyniku rozbuchanego myślenia tracimy dostęp do samych siebie. To godzi w nas jako zwierzęta, dzieci, jednostki otwarte i kreatywne, instynktowne, które od małego mają dostęp do tego, co im się podoba lub nie. Badania nad sportowcami pokazują, że dobrzy tym się różnią od złych, że myślą mało i dobrze, a źli — dużo i źle.³⁴

Widać zatem wyraźnie, że starożytna chińska metoda nie straciła na aktualności.

34 K. Bielas, B. Dobroczyński, *Pamiętaj o ciemnej stronie*, „Gazeta Wyborcza”, 07.08.2014, <http://wyborcza.pl/duzyformat/1,139945,16431588.html>, dostęp: 14.08.2014.

Bibliografia

1. Augustyniak A., *Rzeczywistość w filozofii języka neomoistów — próba interpretacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 7 (4).
2. Bielas K., Dobroczyński B., *Pamiętaj o ciemnej stronie*, „Gazeta Wyborcza”, 07.08.2014, <http://wyborcza.pl/duzyformat/1,139945,16431588.html>, dostęp: 14.08.2014.
3. Feng Y., *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001.
4. Fraser Ch., *Wandering the Way, A Eudaimonistic Approach to the Zhuangzi*, <http://cjfraser.net/publications/wandering-the-way/>, dostęp: 14.08.2014.
5. Hansen Ch., *Philosophy of mind in China*, <http://www.philosophy.hku.hk/ch/mind.htm>, dostęp: 17.07.2014.
6. Jullien F., *Drogą okrężną i wprost do celu*, Kraków 2006.
7. Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006.
8. Liu J., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, Kraków 2010.
9. Mazur R., *Przezroczysty umysł — umysł Mędrca. Daoistyczne źródło praktyki pracy z umysłem w wewnętrznych stylach walki, na przykładzie Taijiquan Chen*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 7 (4), <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/3897>, dostęp: 14.08.2014
10. Winn M., *Alchemia taoizmu*, Kraków 2006.
11. Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.

