

Katarzyna Bartosiak
Uniwersytet Zielonogórski

Ja, czyli nie-Ja: (samo)świadomość w ujęciu Sartre'owskim i buddyjskim

— Daj mi święty spokój! — zawołałem, zamykając oczy w trosce o nienaruszalność snu. — Jeżeli jesteś mną, to wprawdzie nie muszę zwracać się do ciebie per „pan”, ale też to i dowód, że nie istniejesz!

Stanisław Lem, *Dzienniki gwiazdowe*

Pułapka lustra czyha na sartre'owskiego Roquentina. Zerka on z niesmakiem w nieokreśloność. Twarz bez wyrazu, nudna, pospolita, nijaka. Spojrzenie, które gdyby nie błysk rudej czupryny, nie miałoby się na czym zawiesić. I zoom:

[...] przybliżam twarz do lustra, tak że go dotykam. Oczy, nos i usta znikają: nie ma już nic ludzkiego. Brązowe rowki z każdej strony nabrzmiałych gorączką warg, zapadliny, kretowiska. Jedwabisty biały puch pokrywa wielkie zbocza policzków, dwa włosy wychodzą z nozdrzy. To plastyczna mapa geologiczna. Ale mimo wszystko ten księżycowy krajobraz jest mi bliski. Nie mogę powiedzieć, że r o z p o z n a j ę jego szczegóły. Ale całość robi wrażenie czegoś już widzianego, co wprawia mnie w odrętwienie: powoli zaczynam zasypiać¹.

Ile z naszych „zwierciadlanych doświadczeń” podobnych jest do tego roquentinowego? Ile jest od niego zupełnie odmiennych? Kogo szukamy w lustrze?

Nastawienie „brawo ja”², ten trochę trend, a trochę symptom współczesnej kultury, widoczne jest w wielu określeniach: „kultura indywidualizmu”³,

¹ J.-P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 26.

² P. Ciołekiewicz, „Brawo ja”, czyli wszyscy jesteśmy narcyzami, „Interdyscyplinarne Studia Społeczne” 2016, nr 1 (1), retrieved from: https://www.uns.lodz.pl/sites/default/files/czasopismo/nr1/006_pawel_ciolkiewicz_brawo_ja_czyli_wszyscy_jestesmy_narcyzami_.pdf.

³ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

„kultura narcyzmu”⁴, „pokolenie ja”⁵, czy „pokolenie *selfie*”⁶. Dzisiejszy człowiek: egoista, egocentryk, czy wręcz egoteista? Choć w owym skupieniu na sobie przebija dawny mit o Narcyzie (a trochę także postać złej królowej⁷ z baśni Grimmów o Królowie Śnieżce), rzadko stanowi ono intencjonalny wynik samouwielbienia. Wydaje się raczej, że to ego-podejście, owo samozapatrzenie

[...] jest czymś więcej niż „metaforą zaabsorbowania własnym ja” [...], stanowi przeciwieństwo miłości własnej, *sensu stricto* próbę (zazwyczaj zakończoną niepowodzeniem) zaprzeczenia własnej bezwartościowości.⁸

Być może egocentryzm, będący jednym z etapów psychiczno-społecznego kształtowania się człowieka i pojawiający się w różnych okresach jego życia⁹, jest także pewną (przemijającą?) fazą w rozwoju naszej kultury, fazą, w której zerkamy w zwierciadło i — obok szerszego posthumanistycznego dyskursu, toczącego się poza ramami lustra — chcemy poznać tę ciągle nienasyconą odpowiedź na pytanie „kim jest człowiek?”. A może nawet, zbliżając oko do zwierciadlanej tafli, dowiedzieć się pragniemy i tego: „kim (ja) jestem?”.

W wyniku badań m.in. G. Gallupa, czy J. Lacana, od lat 70. ubiegłego wieku zdanie tzw. testu lustra potwierdzać miało występowanie samoświadomości u ludzi i części zwierząt (jak niektóre naczelne, delfiny, czy słonie). Dziś wiemy, że kontrowersyjnie zabrzmiałoby uznanie, że test ten pozwala — zwłaszcza w odniesieniu do zwierząt — na tak arbitralną ocenę¹⁰. Co się

⁴ C. Lasch, *Kultura narcyzmu: amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Wydawnictwo Akademickie Sedno, Warszawa 2019.

⁵ M. Nast, *Pokolenie ja: niezdolni do relacji*, przeł. E. Kochanowska, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2017.

⁶ Niecodziennik lekcyjny (blog), *Zakazane odbicie — źródło samopoznania czy samozniszczenia? Kilka słów o wprowadzaniu mitów w szkole średniej*, retrieved from: <http://niecodzienniklekcyjny.blogspot.com/2015/05/zakazane-odbicie-zrodo-samopoznania-czy.html>.

⁷ Z jej słynną frazą: „Lustereczko, powiedz przecie, kto jest najpiękniejszy w świecie”.

⁸ A. Ostaszewska, *Homo narcissus — człowiek w „kulturze narcyzmu”*. Wprowadzenie do lektury *Christophera Lascha*, „Prace Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji” 2011, nr 18, 304, 305, retrieved from: http://www.ipsir.uw.edu.pl/UserFiles/File/Katedra_Socjologii_Norm/PRACEIPSIR/Tom_18/homo_narcissus.pdf.

⁹ Vide: J. Bazylak, *Rola egocentryzmu w rozwoju jednostki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1981, nr 17/1, s. 9-19, retrieved from: http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r1981-t17-n1/Studia_Philosophiae_Christianae-r1981-t17-n1-s9-19/Studia_Philosophiae_Christianae-r1981-t17-n1-s9-19.pdf. Oraz: D. Becelewska, *Repetitorium z rozwoju człowieka*, Kolegium Karkonoskie Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Jelenia Góra 2006, *passim*.

¹⁰ Co się tyczy zwierząt, choć większość przebadanych gatunków lustrzanego testu nie zdało, nie wszystkie te, które przeszły go „pozytywnie”, można łatwo określić jako

zaś tyczy ludzi, większość badaczy zgadza się, iż najczęściej u dzieci półtorarocznych-dwuletnich rozpoczyna się proces kształtowania tożsamości: nie jako pojedynczy przeblýsk samoświadomości, lecz właśnie jako ciąg etapów, mających swe „przełomy” w różnych momentach wczesnego (10./12.-15./16. rok życia) i późniejszego (16./17.-18./20. r.ż.) okresu dorastania¹¹. Lustro nie tyle więc dowodzi faktu posiadania samoświadomości u wpatrującej się weń postaci, ile raczej pewnych komponentów samorozpoznania, które to wynikać może z posiadania jakiegoś pojęcia siebie¹². Czy jednak spojrzenie w lustro, ów akt, jak się zdaje, specyficznie epistemiczny: „skądś ją/go znam → (roz)poznaję → to chyba ja → wiem/jestem świadomy (?), że to ja”, nie jest jednocześnie przyjęciem wcześniejszego ontycznego „założenia”: „ja to ja”? Innymi słowy, czy lustrzane odbicie jest moje? Czy ja nim jestem? Czy ono jest mną? A jeśli nie, to kto mną jest? Czy mogę bez wahania stwierdzić taką identyczność: „jestem sobą”?

Wydawać by się mogło, że nic bardziej pewnego (i oczywistego) od zasady tożsamości. Obowiązuje ona w logice (w klasycznym rachunku zdań: $p \leftrightarrow p$ i predykatów: $x = x$), jest także prawem metafizycznym (Parmenidesa „byt jest tym, czym jest”). Czasami jednak „ja” okazuje się „nie-ja”. Postawienie znaku równości i stwierdzenie „to samo”, choć logicznie i ontologicznie poprawne, staje się problematyczne, gdy „ja” stwierdza coś o sobie (poziom epistemologiczny i lingwistyczny). Eubulidesa „ja teraz kłamię”, czy Epimenidesa (Kreteńczyka) „Kreteńczycy kłamią” (słynny paradoks kłamcy) są przykładami zdań samoodnośnych, których prawdziwość trudno określić. Rzecz jasna, w filozofii pojawiło się kilka rozwiązań tej „zagwozdki”, z których jedno nakazuje na autoreferencję spojrzeć z jakiegoś wyższego poziomu,

samoświadome, ponadto opieranie wnioskowania jedynie na wizualnej technice czyni wątpliwym domniemywanie samoświadomości. Jak pisze M. Bekoff, „większość dzikich zwierząt nie wie, jak wygląda [...], ale zdają się wiedzieć, jak brzmią lub pachną. Wiele ptaków odróżnia własne pieśni od innych, a liczne ssaki odróżniają zapach własny od obcego. Niektóre gryzonie używają zapachu, aby odróżnić „ja” od „inny”; preferencyjnie kojarzą się lub bawią z tymi, którzy pachną tak jak one, lub unikają tych, które pachną tak jak one po to, by uniknąć kojarzenia krewniaczego” (M. Bekoff, *Awareness: Animal reflections*, „Nature” 2002, No. 419, 255, retrieved from: <https://www.nature.com/articles/419255a#citeas>). (Gdzie nie pojawia się nazwisko tłumacza, podaję przekład własny).

¹¹ A. Brzezińska, *Dzieciństwo i dorastanie: korzenie tożsamości osobistej i społecznej*, [w:] *Edukacja regionalna*, red. A. W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 62 i dalej.

¹² J. L. Brandl, *The puzzle of mirror self-recognition*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2018, vol. 17, retrieved from: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11097-016-9486-7#Sec8>.

jak teoria typów (B. Russell)¹³, czy metajęzyk (A. Tarski)¹⁴, inne pozwalają na jednoczesne współistnienie zarówno afirmacji $x = x$, jak i negacji $x \neq x$: , jak w logice absolutnie sprzecznej samotożsamości (K. Nishida)¹⁵.

Pozostając na terenie problematyki samopoznania i samoodniesienia, przyjrzymy się poniżej dwóm teoriom świadomości, które — wbrew współczesnym kulturowym trendom — opowiadają się (każda na swój sposób) „przeciwko Ja”. Założenie, w myśl którego „nie istnieje stałe Ja, czy też ego ani w strumieniu świadomości, ani poza nim”¹⁶, jest bowiem tym, co łączy tak odległe koncepcje, jak egzystencjalizm i buddyzm. Ten pierwszy określili to jako „świadomość jest bez ego”, ten drugi jako „świadomość jest nie-Ja” (buddyjska doktryna *anattā*). Obie koncepcje łączy także fakt, iż posługują się szeregiem licznych, a podobnych terminów, stąd zestawienie ich ze sobą wydaje się pociągające: pamiętać jednak należy, że rozumowanie *per analogiam*, choć intuicyjne i wysoce heurystyczne, może łatwo okazać się zawodne i wątpliwe. Jest też i tak, że pełna i rzetelna analiza komparatystyczna obu koncepcji przekracza ramy niniejszego tekstu, warto przy tym również pamiętać, że gdyby się o takową pokusić, narażona byłaby ona na liczne zastrzeżenia: wszak chodzi o filozofie o różnym rodowodzie i tradycji — filozofia Wschodu i Zachodu to nie tylko inne tło historyczne i kulturowe, ale także problemy translacyjne i różna konotacja tych samych, bądź podobnych pojęć. Będziemy więc raczej czujnie przyglądać się temu, co w obu koncepcjach wydaje się być „tym samym”, a co jednak okazać się może „nie-to(ż)samym”: cieniem podobieństwa, jedynie pozorem identyczności. Zaznaczyć przy tym musimy jeszcze jedną rzecz: buddyzm w szerokim rozumieniu uznawany bywa jednocześnie za styl życia, religię, a także filozofię — i właśnie w tym ostatnim aspekcie będziemy go poniżej traktować, starając się, na ile to możliwe, oddzielić od jego zagadnień religijnych, te filozoficzne, które nas tu przede wszystkim interesują. Pamiętać jednak wypada, że Budda nie uznawał się za herolda jakichkolwiek koncepcji intelektualnych, „kiedy zapytano go, jaką filozofię głosił, Budda odpowiedział, że nie głosił żadnych teorii, a to, co gło-

¹³ A. D. Irvine, H. Deutsch, *Russell's Paradox*, [in:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/russell-paradox/#RPCL>.

¹⁴ A. Nowaczyk, *Antynomia kłamcy w ujęciu Tarskiego**, „Analiza i Egzystencja” 2012, nr 12, retrieved from: <http://www.filozof.uni.lodz.pl/prac/an/teksty/38.%20Antynomia%20k%C5%82amcy%20w%20uj%C4%99ciu%20Tarskiego.pdf>.

¹⁵ A. Kozyra, *Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Self-Identity and the Problem of Orthodoxy in the Zen Tradition*, „Japan Review” 2008 No. 20, pp. 69-110, retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/25791320>.

¹⁶ P. Medidhammaporn, *Sartre's Existentialism and Early Buddhism. A Comparative Study of Selflessness Theories*, Buddhadhamma Foundation, Bangkok 1995, s. 172.

sił, było wynikiem jego własnego doświadczenia”¹⁷. Przez samych buddystów więc nauki Buddy traktowane mniej będą jako filozoficzne *credo*, czy wiara religijna, a raczej jako pewna godna naśladowania praktyka („buddyzm jest sposobem życia cnotliwego i sprawiedliwego, prowadzonego w imię spokoju i szczęścia każdej żyjącej istoty”¹⁸).

Doprecyzujemy jednak: nie-egologiczne koncepcje (samo)świadomości, o których tutaj traktujemy, to egzystencjalizm sartre'owski i buddyzm theravāda. Przez ten pierwszy rozumieć będziemy poglądy Jean-Paula Sartre'a rozwijane przezeń we wczesnym etapie jego filozoficznej twórczości¹⁹, te zatem, które odnaleźć możemy przede wszystkim w dziełach: *Transcendencja Ego: próba opisu fenomenologicznego* oraz *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Ponieważ ta faza twórczości filozofa jest w polskim piśmiennictwie stosunkowo dobrze zapoznana, nie będziemy jej zbyt szeroko przedstawiać. Co się zaś tyczy samego myśliciela, dodać można, że choć w swej filozofii nie nawiązywał do koncepcji buddyjskich, czy — szerzej — do filozofii Wschodu, to jednak pewne wydarzenia w jego życiu uchodzić mogą za rodzaj zbliżenia z kulturą azjatycką: jesienią 1955 r. podróżował do Chin, zaś później, na jesień 1966 r. odwiedził Japonię²⁰.

Pojęcie buddyzmu określa wiele różnych, czasami sprzecznych ze sobą poglądów, jednak theravāda²¹, tzw. nauka starszych²², „z racji dość restryk-

¹⁷ D. Konrad, *W co wierzą buddyści*, Wydawnictwo Ridero, b.m.w. 2019, s. 139 (e-book).

¹⁸ *Ibidem*, s. 138.

¹⁹ Ten „pierwszy Sartre”, egzystencjalista-fenomenolog, z zainteresowaniami psychologicznymi, to autor także takich dzieł, jak *Wyobraźnia*, *Szkic o teorii emocji* i *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. „Sartre późny” marksizujący-egzystencjalista, zainteresowany filozofią społeczną i historią, to autor przede wszystkim *Critique de la raison dialectique*, dzieła znanego polskiemu czytelnikowi jedynie we fragmencie, mianowicie jako artykuł „Marksizm i egzystencjalizm” (pamiętać jednak trzeba, że fragment ów właśnie po polsku został po raz pierwszy opublikowany, co stało się na prośbę czasopisma „Twórczość”).

²⁰ Obie te podróże, jak i wiele innych, odbył on zresztą ze swą długoletnią towarzyszką, Simone de Beauvoir. Efektem ich wspólnych wojaży bywały czasami reportaże, jak „La Longue Marche”, autorstwa myślicielki, napisane po wyprawie do komunistycznych Chin. Nadmienić tu można, że Sartre, znany z niejasnej sympatii wobec poglądów komunistycznych (co spotykało się zresztą z silną krytyką), pod koniec swojego życia wspierał polityczną działalność maoistów.

²¹ Theravāda to nauki zatwierdzone i przyjęte podczas III Soboru Buddyjskiego, który miał miejsce ok. 250 r. p.n.e. w Asokarama (Patiliutta) pod patronatem cesarza Aśoki. Zwołany w celu zwalczania korupcji i pozbycia się fałszywych mnichów, sobór poprzez dodanie „Abhidhammy” do wcześniejszych nauk, zaowocował ustaleniem pełnego brzmienia „Tipitaki”.

²² Owi „starsi” to mnisi zachowujący tradycję. Ponoć na łożu śmieci Budda zwolnił Sanghę (Zakon) z zachowywania pomniejszych reguł. Po jego śmierci mnisi zdecydowali jednak, że „skoro nie są pewni, które reguły są »pomniejsze«, nie cofną żadnej. [...] Hinduska cześć dla Nauczyciela, guru, którą sam Budda zdawał się uznawać za przestarzałą, zapobiegła jednak zmianom i pozwoliła zachować tradycję. Nie bez powodu theravāda zwana jest »doktryną

cyjnego traktowania materiałów źródłowych oraz wierności poglądów, do dnia dzisiejszego tworzy dość jednolity system”²³. Z tego samego powodu tradycja theravāda, stanowiąc także najdłużej istniejącą ze wczesnych szkół buddyjskich²⁴, uznawana jest za konserwatywną, ortodoksyjną i radykalną²⁵: dba sumiennie o czystość przekazu nauk Gautamy Siddharthy (Buddy). Tradycja palijska praktykowana jest przede wszystkim na Sri Lance i w Azji Południowo-Wschodniej (Birna, Tajlandia, Kambodża, Laos, występuje także w pewnych regionach Chin, Wietnamu i Bangladeszu), „opiera się na suttach i komentarzach w prakrycie, starym języku sinhala i w języku pali”²⁶. W dużej mierze koncentrujące się na mnemotechnicznych zdolnościach uczniów,

starszych» (R. F. Gombrich, *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, Routledge, London, New York 2006, s. 31).

²³ D. Konrad, *op. cit.*, s. 34 (e-book).

²⁴ Choć dziś szkół i odłamów liczy sobie bardzo wiele, w początkowym okresie istnienia buddyzm obejmował 12 różnych szkół, z nich do czasów obecnych przetrwały dwie: Sthaviras (tradycja theravāda) i Mahāsā ghika (tradycja mahajana). Te dwie główne dziś tradycje możemy także określać palijską i sanskrycką (nazwy zwyczajowe, od języków pism kanonu i występowania).

²⁵ W przeciwieństwie do bardziej liberalnej, pozwalającej na swobodniejszą interpretację nauk Buddy, tradycji mahajana. Szkoły mahajany nie są oparte na jednorodnym kanonie pism, niekiedy — jak w przypadku tradycji czan, z której później wyłonił się zen — filozoficzna doktryna nowo powstałej szkoły mieć mogła za podstawę tylko jedną z sutt buddyjskich, takie „luźniejsze” podejście pozwala na włączenie do kanonu komentarzy i przemyśleń, a nawet poezji różnych autorów. Owemu nonkonformizmowi doktrynalnemu towarzyszy również większa swoboda praktyki: widoczna jest podejściu do niektórych reguł, a nawet form życia (także zakonnego). Podejście do koncepcji Bodhisattwy (*vide*: przypis 103) jest tym, co najbardziej różnicuje theravādę od mahajany, jednak pozostałe kwestie doktrynalne nie są u podstawy aż tak odmienne (nazwą buddyzm bez kontrowersji określić można obie te tradycje). Nieco inaczej przedstawia się sprawa z wyodrębnionym w tradycji mahajany kierunkiem wadźrajana (określanym często i — choć nie jest całkowicie — utożsamianym z buddyzmem tybetańskim). Z racji różnych abstrakcyjnych wierzeń i lokalnych mitów, czerpania z hinduizmu, animizmu i regionalnych wierzeń bon, a także bardzo „lekkiego” podejścia do nauki Buddy (Budda-Dhamma), której czystość tak ważna jest dla therawadinów, zdaniem niektórych nauki różnych tybetańskich lamów zwać trzeba nie: buddyzmem, a raczej lamaizmem. Ta tantryczna odmiana buddyzmu, popularna na Zachodzie, jest też najbardziej „hybrydowa”: łączona bywa niekiedy z ruchami typu New Age. Jak pisze D. Konrad, „w Tybecie wykształciły się szkoły bazujące na lokalnym mistycyzmie. Tamtejsi mnisi zaczerpnęli zarówno z therawady, mahajany, jak i hinduizmu, animizmu oraz wierzeń ludowych, tworząc bardzo kolorowy i atrakcyjny system wyznaniowy, w którym ezoteryka wiedziedzi nadrzędną rolę. Jeszcze inne warianty powstały na gruncie cywilizacji Zachodu, które inkorporowały buddyjskie techniki i wartości do własnych systemów [...]. Osoby ceniące przede wszystkim doświadczenie wybiorą therawadę, intelekt — mahajanę, mistycyzm i ezoterykę — wadźrajanę, natomiast pragmatykom wystarczy New Age i Mindfulness” (D. Konrad, *op. cit.*, s. 270 [e-book]).

²⁶ T. Cziedryn, *Buddyzm: jeden Nauczyciel, wiele tradycji*, przeł. M. M. Góralski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2015, s. 19. W odróżnieniu od tradycji sanskryckiej, występującej

nauki buddyjskie początkowo istniały w formie recytacji (która do dziś jest ważną praktyką therawadinów), jednak już 3 miesiące po śmierci Buddy, podczas I Soboru Buddyjskiego (ok. 544 r. p.n.e.), zaczęto je spisywać i porządkować. *Tipitaka*²⁷ („Trójkosz”), zwana kanonem palijskim²⁸, to spisany w języku pali zbiór nauk, głoszonych przez samego Buddę, ale także najznamienitszych mnichów i uczniów. Składa się z trzech części (tzw. koszy): Vinaja Pitaka to kodeks dyscypliny zakonnej, Sutta Pitaka — zbiór nauk konwencjonalnych, Abidhamma Pitaka z kolei zawiera dodatkowe objaśnienia, komentarze, teksty rozpraw filozoficznych, psychologicznych i etycznych. Owe zbiory nazwać też można Koszami Dyscypliny (Vinaja), Dyskursu (Sutta) i Doktryny (Abidhamma)²⁹.

Powróćmy jednak na teren nieegologicznych koncepcji świadomości³⁰. Sartre'owski egzystencjalizm i therawadę łączy metafora świadomości jako

w Tybecie i Azji Wschodniej (Chiny, Tajwan, Japonia, Korea, Mongolia, Nepal), która opiera się na sutrach i komentarzach w prakrycie, sanskrycie, a także językach środkowoazjatyckich.

²⁷ Nie istnieje pełny przekład „Tipitaki” na język polski. Autorem najobszerniejszej translacji, ograniczonej do wybranych fragmentów, jest A. Dalek (*vide*: A. Dalek, *Tipitaka*, retrieved from: <http://theravada.na.mahajana.net/>). Jak pisze K. Kosior, „jeśli podzielane przez budystów różnych odłamów przekonanie o ograniczonej wartości, czy wręcz nieadekwatności, przekazu słownego w komunikowaniu treści poznania warunkującego ostateczne spełnienie skonfrontuje się ze słowną zawartością buddyjskich kanonów, można przeżyć swoisty wstrząs. Porażają rozległością. Najstarszy zachowany zbiór pism, zwany *Tipitaką* [...], jedenastokrotnie przekracza objętość Biblii” (K. Kosior, *Przedmowa*, [w:] *Dhammapada. Ścieżka Mądrości Buddy*, przeł. Z. Becker, Misja Buddyjska „Trzy Schronienia” w Polsce, Szczecin 1985, s. ii). Całość Tipitaki to około 5 000 stron, z czego ponad połowa obejmuje nauki Abidhammy.

²⁸ W odróżnieniu od kanonu chińskiego i tybetańskiego. *Vide*: T. Cziedryn, *op. cit.*, s. 35-37.

²⁹ *Vide*: D. Konrad, *op. cit.*, s. 76 i dalej (e-book).

³⁰ W tym miejscu poczynić musimy pewne istotne zastrzeżenie. O ile bowiem obie teorie świadomości są koncepcjami rozbudowanymi, zaś ta buddyjska w sposób szczególnie skomplikowany i trudny do pojęcia dla posługującego się tradycyjną terminologią filozoficzną człowieka Zachodu, o tyle istniejący na ich gruncie wątek krytyki egologii wydaje się łatwiej uchwytny/uchwytywalny. Całościowe zestawienie obu koncepcji byłoby w ramach niniejszego tekstu zadaniem niemożliwym do zrealizowania, zaś używane tutaj pojęcia, odniesione do buddyzmu (które na jego gruncie rzadko kiedy desygnują to samo, co w tradycji zachodniej), mogą być narażone na zarzut zbytniego uproszenia, bądź generalizacji. Zaznaczmy zatem, że robimy to na użytek niniejszego zestawienia i w celu „uwspólnienia dyskursu”, a tam, gdzie to konieczne i możliwe, podpowiemy oryginalny termin palijski. Celem, który nam tu przyświeca, jest nie tyle postawienie obok siebie sartre'owskiego i therawadińskiego ujęcia świadomości w ich całokształcie, ile przede wszystkim przesłedzenie owego „bejaźniowego” i samoodnośnego aspektu tychże. Więcej na temat koncepcji umysłu i świadomości w buddyzmie; *vide*: Y. Karunadasa, *The Theravada Abhidhamma: Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*, Simon and Schuster, 2019, (e-book); H. Barendregt, *The Abhidhamma Model of Consciousness AMO and some of its Consequences*, retrieved from: <http://www.cs.ru.nl/~henk/G.pdf>; J. Sieradzan, *Koncepcja umysłu w buddyzmie*, „IDEA. Studia nad strukturą

strumienia — nie jest ona czymś monolitycznym: to potok zmieniających się ciągle aktów świadomych. Co więcej, w obu podejściach twierdzi się, iż w strumieniu tym nie rezyduje nic, co można by uznać za stałą jaźń: świadomość jest bez-Ja. W rozumieniu egzystencjalizmu jest więc świadomość „spontanizacją nieosobową”:

[...] w każdym momencie determinuje siebie do istnienia, zanim możemy cokolwiek ująć p r z e d n i ą . W ten sposób każda chwila naszego świadomego życia objawia nam stwarzanie *ex nihilo*. Nie nowy p o r z ą d e k , ale nowe istnienie. Jest coś niepokojącego dla każdego z nas w chwytaniu tej niestrudzonej twórczości istnienia, którego s a m i nie jesteśmy twórcami.³¹

Ten świadomościowy nurt pozostaje bowiem „bezludny”. Jak pisze Sartre,

[...] dla większości filozofów Ego jest „mieszkańcem” świadomości. Niektórzy przyznają mu formalną obecność w sercu „Erlebnisse” [przeżyć] jako pustej zasady nadającej jedność. Innym — w większości psychologom — zdaje się, iż odkrywają jego materialną obecność w każdym momencie naszego psychicznego życia jako ośrodka pragnień i aktów. My zaś chcemy wykazać tutaj, że Ego nie jest ani formalnie, ani materialnie w e w n ą t r z świadomości: jest bowiem poza nią, w e w n ą t r z ś w i a t a ; jest bytem świata, takim samym jak Ego innego.³²

Z kolei w tradycji theravādy,

[...] świadomość pojmowana jest jako dynamiczny proces. Nie uznaje się jej za trwały i statyczny byt w kondycji ludzkiej [...]. Empiryczna świadomość jest płynącym strumieniem myśli, uczuć, emocji i intencji.³³

Jak poucza *Anattalakkhaṇa Sutta*, jedna z najważniejszych sutt *Tipitaki*, będąca jednocześnie wykładnią doktryny *anattā* (nie-Ja)³⁴,

[...] jakaś świadomość przeszła, przyszła, terażniejsza, wewnętrzna albo zewnętrzna, gruba albo subtelna, nędzna albo wspaniała, która jest daleko albo blisko, każda świadomość — „to nie jest moje, to nie jestem ja, to nie

i rozwojem pojęć filozoficznych” 2007, t. XIX, s. 13-32, retrieved from: https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/1471/1/Idea_2007_19_Sieradzan.pdf.

³¹ J.-P. Sartre, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 59.

³² *Ibidem*, s. 7.

³³ K. R. Rao, A. C. Paranjpe, *Psychology in the Indian Tradition*, Springer, New Delhi, Heilderberg, New York, Dordrecht, London 2016, s. 79.

³⁴ Warto także tutaj zaznaczyć, że brak ego, trwałej, niezależnej jaźni, czy duszy (*anattā*), nietrwałość (*anicca*) oraz cierpienie (*dukkha*) wspólnie ujęte są w buddyzmie jako Trzy Cechy Istnienia (*ti-lakkhana*), określane również jako Trzy Pieczęcie Dharma.

jest moje ja” — właśnie tak w swojej prawdziwej istocie z pełną wiedzą powinna być dostrzeżona.³⁵

Co więcej, jak słusznie przypomina J. Sieradzan,

[...] wiarę w istnienie wiecznej i niezmiennej jaźni Budda nazwał „głupią nauką” i odrzucił jako iluzję i jedną z teorii eternalistycznych, czyli związanych z wiarą w odwiecznie istniejące: duszę i Boga. O ile istnienie jaźni konwencjonalnej akceptuje się na poziomie prawdy względnej, to na poziomie prawdy ostatecznej odrzuca się istnienie obu.³⁶

Zatem: wyrugowane ze świadomości „Ja”: obie teorie — choć każda na swój sposób — w tej kwestii są zgodne. Ponieważ jednak rzadko która koncepcja filozoficzna istnieje „w oderwaniu”, tak też z krytyki uprzednio wobec nich istniejących wynika sartré'owskie i theravādy ujęcie. To pierwsze będzie więc (choć pozostającą w *continuum* tradycji fenomenologicznej) negacją husserlowskiej idei transcendentego ego, to drugie — mimo swych prapoczątków w tradycji hinduistycznej, zaprzeczeniem wedyjskiej „doktryny ja” (*attavāda*). Zaczniemy od Sartre'a. W *Transcendencji Ego*, tym niewielkich rozmiarów eseju francuskiego myśliciela, który kontynuację swą i rozwinięcie w zakresie koncepcji świadomości znajdzie w najbardziej egzystencjalnym z dzieł autora, *Bycie i nicości*³⁷, „wydarza się” kilka rzeczy. Sartre, stawiając „Ja” pod znakiem zapytania, skrytykuje więc najpierw husserlowską³⁸ ideę

³⁵ *Anattalakkhaṇa Sutta. Mowa o znakach nie ja*, przeł. M. Gabryczewski, retrieved from: <http://sasana.wikidot.com/sn-22-059-mei>.

³⁶ J. Sieradzan, *op. cit.* s. 21.

³⁷ Podkreślał to sam Sartre. W jednym z późnych wywiadów (12 i 19 maja 1975 r.), pytany przez M. Rybalkę (w wywiadzie brali także udział O.F. Pucciani i S. Gruenheck) o zasadność rozróżnienia na Sartre'a-fenomenologa i Sartre'a-egzystencjalistę, odpowiedział: „Nie widzę tu żadnej różnicy. To to samo. Husserl uczynił »Ja« (z) »ego« faktem wewnątrz świadomości, gdy tymczasem ja w 1934 r. napisałem artykuł *Transcendencja ego*, w którym twierdziłem, że ego jest quasi-przedmiotem świadomości i, co za tym idzie, jest z niej wyłączone. Podtrzymałem ten pogląd także w *Bycie i nicości*; i podtrzymałbym go i dzisiaj, ale na tym etapie nie jest to już przedmiotem mojej refleksji” (J.-P. Sartre, *An Interview with Jean-Paul Sartre*, [in:] *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, P. A. Schlipp (ed.), Open Court, La Salle, Illinois, 1981, s. 10.

³⁸ Trzeba tu jednak zaznaczyć, że w eseju Sartre nie przekreśla przecież ważności całej husserlowskiej fenomenologii, za której kontynuatora zresztą będzie się uważał, ale właśnie ów Ja-wątek, który obecny jest w namyśle niemieckiego filozofa po jego „zwrocie transcendentnym”. Jak słusznie zauważa P. S. Morris, w *Transcendencji ego* „Sartre ma nadzieję wykazać, że nieegologiczny pogląd Husserla, przedstawiony w jego *Badaniach logicznych*, był poprawny, i że Husserl dopuścił się zdrady wobec własnej definicji świadomości, gdy w *Ideach* zwrócił się ku transcendentnemu ego” (P. S. Morris, *Sartre on the Transcendence of the Ego*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1985, vol. 46, No. 2, s. 180, retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/2107352>). (Ta faza husserlowskiej filozofii osiąga swój szczytowy punkt w *Medytacjach kartezjańskich*. Redukcja transcendentego ego, radykalizacja redukcji, czy

czystego ego (u Sartre'a jako „ego transcendentalne”), po czym przeciwstawi jej koncepcję ego transcendentalnego: pozostając jednak na pozycji anty-esencjalistycznej, „wrogiej wobec koncepcji jaźni jako »wewnętrzny« bytu w sercu indywidualnego bytu ludzkiego”³⁹. Dla Husserla ego jest obok *cogito* i *cogitatum* elementem struktury świadomości. *Cogito* to suma wszystkich doświadczeń, aktów świadomych, jest intencjonalne (jest świadomością czegoś), *cogitatum* — to przedmiot intencjonalny (może być nim realna rzecz, a także inny akt świadomy). Na skutek *epoché* wkraczamy w sferę immanentną: transcendentalne ego, jako wynik redukcji fenomenologicznej, nie jest częścią świadomości, a jej gruntem, a także gwarantem jedności wszystkich aktów świadomych: unifikuje strumień doświadczenia, stając się jego podmiotem. Czyste ego stanowi centrum odniesienia i

[...] źródło świadomości i intencjonalności, jest prawdziwym Ja. Stąd Husserl określa je jako „transcendencję w immanencji”. Choć ego jest zawsze obecne dla świadomości, nie jest uchwytywalne czy bezpośrednio intuicyjne jak ego empiryczne.⁴⁰

Przy tym musimy pamiętać, że Ego transcendentalne pojawiło się po „wzięciu świata w nawias” (nie jest to ego empiryczne): stawia to nas w polu czystego doświadczenia, w wyniku którego następuje „odwrót od rzeczy samych”, a Husserla można uznać za idealistę. Broniąc realizmu fenomenologii, Sartre wystąpi przeciwko Husserlowi. Zgodzi się jednak z jego teorią intencjonalności⁴¹, czy wręcz zrówna świadomość z intencjonalnością (a zarazem trans-

idea pra-Ja, to charakterystyczne pojęcia dla późnych poglądów niemieckiego filozofa. Jak pisze M. Moryń, „Poszukiwanie fundamentu czystej świadomości doprowadziło Husserla do skomplikowanej radykalizacji transcendentalizmu, to jest kłopotliwej egologii” [vide: M. Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998, s. 30)].

³⁹ S. Richmond, *Introduction*, [in:] J.-P. Sartre, *The Transcendence of the Ego. A sketch for a phenomenological description*, Routledge, London, New York 2005, s. v.

⁴⁰ J. T. Hong, *The Pure Ego and Sartre's Transcendence of the Ego*, „Episteme. A Journal of Undergraduate Philosophy” 1991, vol. II, s. 46, retrieved from: <https://digitalcommons.denison.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1035&context=episteme>.

⁴¹ Intencjonalność — być może jedna z pierwszych rzeczy, która Sartre'a do husserlowskiej fenomenologii przyciągnęła — stanie się ważnym motywem jego egzystencjalizmu. Opublikowany w 1939 r. (choć napisany sześć lat wcześniej) drobny jego esej, będąc także wczesną intuicją świadomości jako nicości, jest wyrazem zachwyty wobec tego aspektu husserlowskiej filozofii. Krytykując ówczesną filozofię francuską, Sartre określa ją jako gastryczną, żywieniową, spożywającą, tą, która uznaje świadomość za pełną, „najeżoną” treściami swych aktów. Jednocześnie wychwala koncepcję niemieckiego fenomenologa: „przeciwko trawiennej filozofii empiriokrytycyzmu, neokantyzmu, przeciw wszelkiemu psychologizmowi Husserl nie waha się twierdzić, że nie można rozpuścić rzeczy w świadomości. Widzicie to oto drzewo,

cendencją): świadomość przekracza siebie ku rzeczom, wychodzi poza siebie, nakierowuje się na zewnątrz, na przedmiot. Przedmioty jej aktów są wobec niej transcendentne, w niej samej jednak nic nie ma. Nie ma w niej także więc żadnego ego, zwłaszcza zaś ego transcendentalnego. Możemy owszem mówić o ego empirycznym, jednak istnieje ono w świecie, poza świadomością. W koncepcji Husserla czyste ego zapewniało jedność i indywidualność świadomości: nie potrzebujemy go, powie Sartre, gdyż za jedność świadomości odpowiada ona sama. Strumień świadomości jest bowiem ciągły, konstytuuje go szybkie następstwo chwil. Choć jedność świadomości gwarantuje także, jak u Husserla, nakierowanie aktów świadomych na ten sam przedmiot, prawdziwą unifikacją jest „jedność w trwaniu”: świadomość staje się strumieniopodobna dzięki szybkiemu przepływowi przeszłych i przyszłych jej aktów („poprzez grę intencjonalności »poprzecznych«, które są konkretnymi i realnymi retencjami świadomości minionych”⁴²). Choć między momentami świadomości nie zachodzi żadna relacja przyczynowo-skutkowa, świadomość sama się unifikuje i indywidualizuje (odsyła zawsze do siebie samej), „Ja transcendentalne nie ma więc racji bycia”⁴³. Sartre odrzuca więc czyste ego, nie godząc się na husserlowskie twierdzenie, iżby miało ono stanowić podmiot świadomości: wedle niego jest ono (poza nią) jej przedmiotem, bytem w świecie. Fenomenologiczne „zacięcie” Husserla jest epistemologiczne, Sartre’a natomiast ontologiczne, a przypominając jego rozważania zawarte w *Bycie i nicości*, zauważmy określenie tych dwóch „wymiarów bytowych”: byt jest po stronie rzeczy (byt-w-sobie), a nie świadomości (byt-dla-siebie). Byt

niech będzie. Widzicie je tam, gdzie ono się znajduje, na skraju drogi, pośród kurzu, samotne i wykrzywione w upale, dwadzieścia mil od brzegu Morza Śródziemnego. Nie może ono wejść w waszą świadomość, bo nie ma tej samej co ona natury [...]. Poznawać to »wybuchać ku«, wyrywać się z wilgotnej żołądkowej intymności, ciągnąć ku temu, co nie jest mną [...]. Nie można — bez zarzutu bycia nieuczciwym — porównywać poznania z posiadaniem. A zatem świadomość została oczyszczona, jest czysta jak wiatr, nie ma w niej nic poza ruchem wymykania się, ucieczki, wyslizgiwania poza siebie. Nie jest to możliwe, ale gdybyście weszli »w« jakąś świadomość, porwałby was wiatr i wyrzuciłoby was na zewnątrz: obok drzewa, w pełny kurz, bo świadomość nie ma »wnętrza«, jest ona wyłącznie zewnątrz siebie samej i właśnie ta absolutna ucieczka, ta odmowa bycia substancją konstytuuje ją jako świadomość [...] ponieważ ostatecznie wszystko jest na zewnątrz, wszystko — aż po nas samych: na zewnątrz, w świecie, pośród innych: miejsce, które opuściliśmy i na nowo odkrywamy: na drodze, w mieście, pośród tłumu, rzecz pośród rzeczy, człowiek pośród ludzi” (J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, [in:] J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1990, s. 9-12: *passim*).

⁴² J.-P. Sartre, *Transcendencja Ego...*, s. 13.

⁴³ *Ibidem*, s. 14.

(rzeczy) „jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest”⁴⁴. Świadomość zaś to pustka bytu, nie-jest: neantyzuje się, innymi słowy, określić ją należy jako nicność.

Przejdźmy tymczasem do buddyjskiej krytyki ego i przyjrzyjmy się jej genezie. Gdy Siddhartha Gautama (ok. 563–483 p.n.e.) rozpoczął swe nauczanie jako Budda, hinduizm w Indiach był już dość dobrze ukształtowany, praktykowano go wówczas szeroko. W tym końcowym okresie wedyjskim znane były już także Upaniszady (święte księgi hinduizmu o tematyce religijno-filozoficznej, w których rozwijana jest m.in. doktryna *brahmana*, *ātmana*, czy *sa sāry*). Na ile sam Budda zaznajomiony był z nimi, trudno dociec, jednak swą „nauczycielską karierę” rozpoczął od medytacji i naśladowania hindujskich ascetów, a religijny ówczesny klimat i wątki wedyjskie z pewnością nie mogły być mu obce. Tradycyjnie w kanonie buddyjskim nie zwykło się śledzić nawiązania do tekstów nie-buddyjskich, więc uczeni długo sądzili, że

[...] chociaż Budda posiadał jakąś wiedzę na temat wedyjskiej doktryny i praktyk, wydaje się, że nie znał żadnych pism wedyjskich. Jednakże ostatnie badania wykazały wiele jasnych odnośników: kilka do wedyjskich hymnów i kilka do najstarszych Upaniszad, szczególnie do *Bṛhadāraṇyaka*. Ta intertekstualność, o której dziś wiemy, pozwala nam lepiej zrozumieć znaczenie Buddy, skoro wiemy przeciwko czemu występował.⁴⁵

Jednym z takich punktów krytyki stanie się właśnie doktryna „Ja”. *Ātman* (dusza, jaźń indywidualna) to w myśli hinduizmu substancja osoby, stały i nieśmiertelny byt jednoczący świadomość, „Ja” będące podstawą zmiennych jej kolei i zjawisk mentalnych. Doktryna *ātmana* umożliwia w hinduizmie osobową tożsamość, ciągłą w całej *saṃsārze* (nieustanne wędrowanie), reinkarnacyjnym cyklu narodzin i śmierci. Jednocześnie także uzasadnia możliwość *mokṣy*, czyli „wyzwolenia duszy” z *saṃsāry* (poprzez zakończenie kolejnych reinkarnacji) i jej samodoskonalenia. *Mokṣa* bowiem ma dwa aspekty,

[...] w sensie negatywnym oznacza ona „uwolnienie” lub „wyrwanie się” *ātmana* z niepożądanego, niekończącego się cyklu ponownych narodzin i przywiązania do świata materialnego. W sensie pozytywnym ukazuje osiągnięcie duchowego spełnienia [...], stan całkowitego uwolnienia się od niewiedzy, pełne szczęśliwości urzeczywistnienie istotowej natury ludzkiej (*ātmana*), tożsamej z *Brahmanem*.⁴⁶

⁴⁴ J.-P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 29.

⁴⁵ R. F. Gombrich, *op. cit.*, s. 20.

⁴⁶ K. Kościelniak, *Religie współczesnego Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, cz. II „Religie Indii. Hinduizm”, Wydawnictwo „M”, Kraków 2015, s. 209-210.

Stan brahmana, przypominający nieco buddyjskie oświecenie, to najwyższa rzeczywistość, doskonałe boskie zrozumienie, w którym osobowe Ja znika, rozpadając się w identyfikacji z absolutem (poucza o tym zdanie Upaniszady [*mahāvākya*]: „tym ty jesteś!”)⁴⁷. Buddyjska doktryna jest krytyką idei ātmana: przekonanie, iżby istniało jakieś *attā* (Ja), jest wynikiem niewiedzy, wiedzy nieprawidłowej (*avijjā*). Początkowe poczucie „ja” jest rodzajem naturalnego instynktu, później — wspierane przez to, co nas otacza — urasta do przekonania, do którego pewności chce nas nakłonić kulturowe warunkowanie. Do tego Ja stajemy się coraz bardziej przywiązani, idea Ja wyobraża bowiem samolubne ujęcie, „ego-ść”⁴⁸, do której lgniemy (*attavādupādāna*). Budda pokazywał,

[...] analizując całą osobowość człowieka, że każdy z jej komponentów jest przejściowy i jest źródłem cierpienia [...]. Pojęcie stałego i błędnego Ja jest tylko wytworem wyobraźni. Stąd wskazując na absurdalność *sakkayaditthi* (przekonanie o jakimś stałym elemencie osobowości), próbuje usunąć to niepożądane ku temu lgnięcie (*attavādupādāna*), czy, innymi słowy, tę błędną pychę „Ja” czy jaźń”⁴⁹.

„Wszystkie rzeczy są nie-Ja”, powie Budda, nie ma więc ani Ja wiecznego, nieśmiertelnego (substancjalne ego wywodzące się z doktryny Upaniszad nie ma więc racji bytu), ani Ja, które ginie. Wszystko, co istnieje, powstaje w sposób zależny, pochodzi od czegoś innego i nie istnieje samo w sobie (*paticca-samuppāda*, tzw. teoria współzależnego powstawania). Ujawnia się tu charakterystyczne dla buddyzmu podążanie Drogą Środka: nie jest buddyzm ani eternalizmem (przekonanie o istnieniu wiecznej duszy, ego), ani materializmem (śmiertelna, tymczasowa jaźń), zaś pojęcie ego, jaźni, czy też duszy uznaje za terminy umowne, którym nic w rzeczywistości nie odpowiada (wynikają one z błędu i niezrozumienia ludzkiego umysłu)⁵⁰. Myśle-

⁴⁷ *Ibidem*, s. 211-212.

⁴⁸ Co ciekawe, ów wątek miłości siebie pojawia się także w sartre'owskiej *Transcendencji Ego*. Sartre krytykuje tu teorie „miłości własnej”, w których miłość do siebie stwarza 'ja' w celu zaspokojenia swych pragnień. Każdy akt świadomy byłby tu odniesieniem do owego ego jako konstytutywnego dla całej świadomości. Atakując te teorie „materialnej obecności ja”, twierdzi Sartre, iż myślą one akty refleksyjne ze świadomością nierefleksyjną: ja pojawia się tylko w refleksji, nie ma go zaś w stanach, które refleksji są poddane — ani w aktach świadomości nierefleksyjnej, ani u ich podstawy. *Vide*: J.-P. Sartre, *Transcendencja Ego...*, s. 24-29.

⁴⁹ K.N. Upadhyaya, *Early Buddhism and the Bhagavadgita*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi 1998, s. 306.

⁵⁰ D. Konrad, *op. cit.*, s. 128-132 (e-bbook).

nie-Ja jest jednak źródłem cierpienia⁵¹, należy je zakończyć, by umożliwić *Nibbanę*, należy się go pozbyć.

Budda nauczał *anattā* (doktryna nie-Ja) z tych dwóch powodów: *attā* jest błędną koncepcją i jest ona przyczyną powstawania *dukkhi* (cierpienia). W ten sposób pojawiło się nauczanie o *anattā*.⁵²

Krytyka uprzednio istniejących egologicznych koncepcji, występująca w egzystencjalizmie i buddyzmie, choć wynika z innych powodów i inne są jej cele, nie zatrzymuje się jednak wyłącznie na zaprzeczeniu możliwości występowania stałego Ja w świadomości. Każda z koncepcji stawia krok kolejny, przy czym jest on do pewnego stopnia uznaniem istnienia jakiegoś rodzaju Ego empirycznego (ego transcendentne Sartre'a i osoba [*puggala*] theravādy), które jednak nie jest trwałym Ja strumienia świadomości. Dla obu teorii stanowi ono także rodzaj myślowego błędu i samooszustwa (jest „pustą konstrukcją działania kłamliwego”⁵³), o czym przekonują specyficzne dla tych koncepcji badania (opis fenomenologiczny u Sartre'a i medytacja Vipassana w buddyzmie theravāda), podobnie jednak oparte na refleksji. Przyjrzyjmy się najpierw sartre'owskiej teorii. Osobowe *cogito* nie występuje na poziomie świadomości transcendentalnej (jak chciał Husserl), jest transcendentne i istnieje w świecie. Pozostając poza świadomością, nie jest jej podmiotem — pojawia się jako przedmiot refleksji, dokładniej zaś jako przedmiot nieczystej świadomości refleksyjnej. Wytłumaczmy to nieco. Odróżnia bowiem Sartre świadomość prerefleksyjną od refleksyjnej (w żadnej z nich nie zamieszkuje Ego). Pierwsza jest świadomością intencjonalnie nakierowaną na przedmiot (np. percepcja drzewa), druga — na akty świadome tej pierwszej (np. świadomość tej percepcji drzewa), obie pozostają ze sobą w nierozzerwalnym związku, stanowiąc jedność. Ani świadomość, ani świadomość świadomości nie są Ja, a choć to w refleksji wyłoni się ego, to jednak w świadomości świadomości nie rezyduje bynajmniej Ja jako byt od świadomości inny — bo mimo iż to refleksja je konstytuuje, ego nigdy nie stanowi jej podmiotu: jest jej przedmiotem, nie „posiadaczem”. *Cogito*, powie Sartre, „jest sprawowane przez świadomość skierowaną na świadomość, która ujmuje świadomość

⁵¹ Pojęcie cierpienia (*dukkha*) jest jednym z najważniejszych w buddyzmie. Zawarta w Suttie o wprawieniu w ruch koła Dhammy (*Dhammacakkappavattana Sutta*) istota nauki buddyjskiej opiera się na Czterech Szlachetnych Prawdach (o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o ustaniu cierpienia, o ścieżce prowadzącej do ustania cierpienia) i Szlachetnej Ścieżce Ośmiornakiej, która jest zbiorem praktyk pozwalających na wygaśnięcie cierpienia i osiągnięcie Nibbany.

⁵² B. Buddhadasa, *Anattā i odrodzenie*, retrieved from: <http://sasana.wikidot.com/anatta-i-odrodzenie>.

⁵³ S. H. Lee, *Notions of Selflessness in Sartrean Existentialism and Theravadin Buddhism*, „Philosophy of Religion”, retrieved from: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliLee.htm>.

jako przedmiot”⁵⁴. Bezjaźniowa świadomość nierefleksyjna staje się jednak osobową przez działanie refleksji. Ważne zaś przy tym, by pamiętać, że refleksja u Sartre’a ma dwa rodzaje — gdy „trzyma się” tego, co dane, będąc opisową, niespekulatywną, niezakładającą, wówczas jest refleksją czystą, gdy z kolei „twierdzi więcej niż wie”, dołączając do tego nad czym „reflektuje” jakieś dodatkowe elementy, wówczas jest refleksją nieczystą i współwinną⁵⁵. To właśnie ta druga, nieczysta świadomość refleksyjna, tworzy ego jako stały byt w typie osobowej psyche, z jej stanami, aktami i wartościami⁵⁶. Stany te, jednocząc i podtrzymując tę ich transcendentną syntetyczną jedność, ukonstytuowane przez nieczystą refleksję ego są jedynie pseudo-spontaniczne, w istocie bowiem jest ego bierne, jest tylko przedmiotem tej świadomości („Świadomość projektuje swą własną spontaniczność na przedmiot Ego, by udzielić mu mocy twórczej, która jest mu absolutnie niezbędna. Tylko że owa spontaniczność, przedstawiona i hipostazowana w przedmiocie, staje się spontanicznością niewłaściwą i osłabioną, która w sposób magiczny zachowuje swą moc stwórczą jednocześnie stając się pasywną. Stąd głęboka irracjonalność pojęcia Ego”⁵⁷). Ego to będzie się jawić czystej refleksji jako zdegenerowane, jako „nieczysty wzrost”, powstały skutkiem uprzedmiotowienia jakiego „dopuszcza się” refleksja nieczysta. W ujęciu czysto-refleksyjnym takie ja jest ego fałszywym, natomiast refleksja nieczysta, która je podtrzymuje, to refleksja obawiająca się własnej wolności, która jest złą wiarą.

W namyśle buddyjskim ego empiryczne wyobrażone jest przez pojęcie osoby (*puggala*), które określa połączenie komponentów fizycznych i umysłowych (*pañcupadanakkandha*). Jest to tzw. pięć skupisk (*khandha*): ciało

⁵⁴ J.-P. Sartre, *Transcendencja Ego...*, s. 16. Jak tłumaczy S. Priest, „punktem nacisku jest tu nie tylko to, że musi istnieć jakaś meta-świadomość, która przypisuje *cogito* świadomości, ale także to, że o samym *cogito* zakłada się, że posiada status meta-świadomości, czy świadomości świadomości. Sartre chce całkowicie zerwać z takim poglądem, twierdząc, że *cogito* należy nie do świadomości refleksyjnej, świadomości, która jest świadomością świadomości, lecz do prerefleksyjnej świadomości, świadomości, która jest przedmiotem świadomości refleksyjnej, a o której fałszywie twierdzi się, że istnieje jako transcendentálny podmiot całej świadomości. W rzeczywistości, według Sartre’a, świadomości refleksyjnej nie charakteryzuje *cogito*, *cogito* należy jedynie do świadomości prerefleksyjnej, o ile jest ono przedmiotem świadomości refleksyjnej. To główna część sartre’owskiego argumentu, że ja istnieje tylko jako przedmiot, a nie jako podmiot świadomości” (S. Priest, *The Subject in Question. Sartre’s critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*, Routledge, London, New York 2000, s. 65).

⁵⁵ Poza *Transcendencją Ego*, Sartre podejmował wątek rodzajów świadomości także w *Szkicu o teorii emocji*. Najpełniejsze jednak rozwinięcie koncepcji znajduje się w *Bycie i nicości*.

⁵⁶ *Vide*: J.-P. Sartre, *Byt i nicność...*, s. 215-220.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 44.

lub materia (*rūpa*), uczucia (*vedanā*), percepcja (*saññā*), formacje mentalne (*sankhāra*) i świadomość (*viññāna*).

Kiedy Budda analizował życie psychofizyczne, znalazł tylko tych pięć skupisk lgnięcia. Nie znalazł żadnej wiecznej duszy. Jednak wielu ludzi nadal ma błędne wyobrażenie, że dusza jest świadomością. Budda oświadczył jednoznacznie, że świadomość powstaje w zależności od materii, doznań, percepcji i formacji mentalnych i że nie może istnieć niezależnie od nich.⁵⁸

Na podstawie doświadczenia odrębności ciała pojawiają się w człowieku uczucia, które z kolei przyczyniają się do powstania indywidualnego postrzegania świata i związanych z nim formacji mentalnych i świadomości: staje się to powodem lgnięcia, chwytania się pożądań, i przywiązań (do) wyobrażonego w ten sposób „ja”. Jest to jednak tylko „ja” iluzoryczne, pewien umysłowy konstrukt, który tworzy się przez pozbawione mądrości postrzeganie, podstawowa przyczyna powstawania cierpienia. Mówi o tym także Pierwsza Szlachetna Prawda, która jest

[...] sformułowana w bardzo jasny sposób. Ta prawda brzmi: „Istnieje cierpienie”, a nie: „Ja cierpię”. Taki sposób ujęcia tematu jest ze względów psychologicznych zdecydowanie bardziej trafny. Mamy tendencję do widzenia naszego cierpienia w następujący sposób: „Ja naprawdę cierpię. Cierpię bardzo mocno — a nie chcę cierpieć”. Tak właśnie uwarunkowany jest nasz umysł.⁵⁹

Empirycznemu ego nie odpowiada żadna rzeczywistość, pojęcie Ja (*puggala*) może być co najwyżej pojęciem umownym. Jednak każde z pięciu skupisk jest bez-Ja (i ciało, i uczucie, i percepcja, i czynniki mentalne, a także świadomość)⁶⁰. „Budda nauczał, że kiedy człowiek dostrzeże, że idea trwałego, metafizycznego »ja« jest iluzją, przestanie cierpieć i zadawać cierpienie innym”⁶¹.

Analizując kwestię empirycznego ego, zarówno sartr’owski egzystencjalizm i buddyzm theravāda posługują się dość podobnymi metodami badania i dochodzą do podobnego wniosku: takie „ja” jest jedynie skutkiem błędu

⁵⁸ D. Konrad, *op. cit.*, s. 131 (e-book).

⁵⁹ A. Sumedho, *Cztery Szlachetne Prawdy*, przeł. A. Eva, R. Józwiak, M. Kamińska, M. Pełoński, P. Sokołowski, s. 19, retrieved from: <https://mahajana.net/teksty/4spebook.pdf>.

⁶⁰ W Suttcie o nie-Ja: „Kiedy uczeń usłyszy prawdę, odnajdzie obcość w ciele, w uczuciu, postrzeganiu, w czynnikach mentalnych, w świadomości. Kiedy odkryje tę obcość, zniknie pożądanie. Wraz z zanikiem namiętności zostanie wyzwolony. Po wyzwoleniu będzie wiedział, że jest wolny. Zrozumie, że cykl narodzin się wyczerpał, święte życie zostało przeżyte, co mogło być skończone, zostało skończone, i nie ma nic więcej” (*Anatta-lakkhana Sutta: The Discourse on the Not-self Characteristic*, eng. transl. N. Thera, retrieved from: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.059.nymo.html>).

⁶¹ D. Konrad, *op. cit.*, s. 115 (e-book).

poznawczego — w rzeczywistości nie istnieje. Obie metody są oparte na specyficznym rodzaju refleksji, na podstawie tego, co dane, co pojawia się w bezpośrednim doświadczeniu. Stosowany przez Sartre'a opis fenomenologiczny ma na celu „powrót do rzeczy samych”, buddyjska medytacja Vipassana ma umożliwić „widzenie rzeczy takimi, jakimi są”⁶². „Zaprzęgnięta” do pracy Sartre'owska refleksja to refleksja czysta, zaś buddyjskiej jest właściwa uwaga (*yoniso manasikara*). Za pomocą opisu fenomenologicznego (realistyczna, niezawieszająca istnienia świata wersja, sprzeczna z Husserlem etapu *Idei*;) Sartre odnajduje jedynie świadomość (i samoświadomość), w żadnej jednak nie wykrywa ani ego transcendentalnego, ani rzeczywistego empirycznego, buddyjski wgląd Vipassany zaś upewnia się o braku jaźni we wszystkich razem i w każdym z osobna z pięciu skupisk. Rezultat badań upodabnia egzystencjalizm z buddyzmem: świadomość jest bezosobowa, empirycznie ukonstytuowane ego to jedynie efekt „twierdzeń ponad stan danych” — refleksji nieczystej i pozbawionego mądrości postrzegania⁶³. Tymczasem jednak napotkamy i znaczące różnice: choć na gruncie obu koncepcji nie jest możliwe żadne stałe, niezmiennie Ja jako trwałe podmiot (w) świadomości, a jaźń empiryczna ma w obu teoriach jedynie (choć nieautentyczne) znaczenie w dużej mierze oparte na wygodzie i konwencji, mimo to błędne ego empiryczne w ujęciu buddyjskim może jednak wywierać pewien wpływ na świadomość. Skupiska uczuć i emocji bowiem wraz z 50 formacjami mentalnymi włączone są w czynniki mentalne (*cetasika*), które z kolei związane są ze świadomością (*citta*) (oraz z ciałem [*rupa*]). Owe mentalne czynniki, w myśl teorii współzależnego powstawania, mogą zatem stanowić przyczynę cierpienia świadomości. Zdaniem Sartre'a świadomość nie ma przyczyn, ego empiryczne nic

⁶² Spośród wielu rodzajów medytacji, Vipassana jest charakterystyczna dla tradycji theravāda. Często zwana medytacją wglądu (na Zachodzie popularnie łączona z nazwiskiem S. N. Goenki i ruchem Mindfulness), opiera się m.in. na świadomym oddychaniu, o którym poucza Sutta o oddechu (*Satipatthana Sutta*). Jest rodzajem praktyki uważności (*sati*), opartej na czterech filarach: ciało, uczucia, umysł, kategorie umysłowe. Jako wgląd w prawdziwą naturę rzeczywistości, z jej zmiennością, cierpieniem i brakiem Ja, prowadzić może do osiągnięcia Nibbany (więcej na ten temat: M. Sayadaw, *Fundamentals of Vipassana Meditation*, Dhammachakka Meditation Center, 1991; J. H. Davis, *Meditation and Consciousness*, [in:] *The Routledge Handbook Of Consciousness*, R. J. Gennaro [ed.], Routledge 2018, e-book, retrieved from: <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315676982-33>). Chętnie bywa uprawiana również przez osoby świeckie, a nawet te o nastawieniu skrajnie ateistycznym (vide: S. Harris, *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, przeł. J. Żuławnik, Galaktyka, Łódź 2015). Jej dobroczynny wpływ na ogólne zdrowie i samopoczucie potwierdzają współczesne badania neuronauki, jest także wykorzystywana w terapiach kognitywnych, np. Z. V. Segala MBCT (*Mindfulness Based Cognitive Therapy*), i związanych z redukcją stresu, np. J. Kabat-Zinna MBSR (*Mindfulness Based Stress Reduction*).

⁶³ Vide: P. Medidhammaporn, *op. cit.*, s. 174-176.

w tym względzie nie zmienia. I kolejna, metodologiczna różnica: choć oba badania cechuje regresywność — cofanie się od „ja” przez psychiczne życie po akty świadomości, na których kończy buddyzm, Sartre stawia tu kolejny krok „wstecz”: jego bezosobowa świadomość jest nicością⁶⁴. Abstrahując więc od kwestii ego, które w doktrynie obu koncepcji żadną miarą nie występuje w świadomości, przyjrzyjmy się im w perspektywie „świadomościowej zawartości”.

Pojęcia pustki i nicości zdają się upodabniać egzystencjalizm z buddyzmem⁶⁵, jednak łatwo tu o nieporozumienie. Z jednej bowiem strony chodzi o treściową zawartość świadomości oraz jej strukturę, z drugiej zaś o sam sposób istnienia, czy też byt świadomości. Kwestie te należy więc z uwagą rozróżniać. Choć obie koncepcje wychodzą od przekonania, iż w świadomości nie da się odnaleźć żadnej struktury egologicznej, świadomość dla Sartre’a nie ma żadnej w ogóle zawartości, ale w buddyzmie nie jest beztreściowa. W świadomości, powie Sartre, nie tylko nie ma Ja (ani jako podmiotu, ani jako przedmiotu): nie ma też żadnych innych bytów, ani obrazów, postrzeżeń, czy wyobrażeń. Na przykład postrzeganie rzeczy nie oznacza posiadania obrazu tej rzeczy w świadomości: jest tylko działanie — akt świadomości (akt percepcji). Wszelki byt jest po stronie rzeczy (to czysta pozytywna pełnia bytowa), świadomość nic w sobie nie zawiera, jest transparentna i pusta. Jej bycie to brak bytu i jako ten nie-byt istnieje (czy też raczej się-neantyzuje): jej „jest” polega na nie-byciu, innymi słowy, świadomość to nicość. Tymczasem w buddyzmie przyjmuje się, że świadomość treść jednak posiada, choć odmawia się jej bycia-Ja. Określające tu świadomość pojęcie pustki (*suññatā*) należy w zasadzie traktować synonimicznie z nie-jaźnią (*anattā*): pięć skupisk (podobnie też sześć organów zmysłów [*saḷāyatana*]⁶⁶) jest puste od Ja. Świadomość jednak zawiera w sobie czynniki psychiczne (*cetasika*), a także — inaczej niż u Sartre’a — obrazy rzeczy. Wyjaśnijmy to jednak dokładniej. Świadomość (*viññāna*) jest jednym ze skupisk (niematerialnym), które występują w grupach materialnych i umysłowych. Grupę materialną formuje ciało (*rūpa*), pozostałe, czyli uczucia (*vedanā*), percepcja (*saññā*), formacje

⁶⁴ *Ibidem*, s. 176.

⁶⁵ Doskonałą, wyczerpującą analizę zagadnienia przedstawia S. W. Laycock; *vide*: S. W. Laycock, *Nothingness and Emptiness. A Buddhist Engagement with the Ontology of Jean Paul Sartre*, State University of New York Press, Albany 2001.

⁶⁶ Tych sześć organów (*āyatan*) to „pięć zmysłów i umysł warunkujący fizyczny i mentalny kontakt” (D. Konrad, *op. cit.*, s. 178 [e-book]), a więc: oczy, uszy, nos, język, ciało i umysł. Ten ostatni, „zmysł umysłu” (*manovijñāna, manodvāra*), zwany także świadomością intelektu, umysłem, intelektem, to „intelektualna funkcja świadomości”, „wnikliwa świadomość badawcza” (*vide*: J. Sieradzan, *op. cit.*, s. 15). Pojęcie pustki jest w buddyzmie także określeniem stanu medytacyjnego.

mentalne (*sankhāra*) i świadomość (*viññāna*), formują grupę niematerialną (*nāma*)⁶⁷. W Abidhamma Pitaka skupiska niematerialne określane są jako świadomość (*citta*) — która jest tu utożsamiona ze świadomością (*viññāna*) i umysłem (*mana*) — i czynniki psychiczne (*cetasika*)⁶⁸: pozostałe skupiska niematerialne (uczucie, percepcja i formacje mentalne). Pięćdziesiąt dwa czynniki psychiczne (*cetasika*), które towarzyszą świadomości (*citta*), stanowiąc jej zawartość, to zatem: 50 formacji mentalnych (*sankhāra*)⁶⁹ plus skupiska uczuć i percepcji. Świadomość w buddyzmie więc nie jest nicością (*natthitā*), nie jest tylko samą świadomością: stanowi całość wraz ze swą zawartością⁷⁰.

Intencjonalność świadomości jest tym, pod czym „podpisać się” może zarówno egzystencjalizm, jak i buddyzm: świadomość jest świadomością czegoś/przedmiotu. Jednak związek świadomość-rzecz obie koncepcje postrzegają inaczej. Dla Sartre'a bycie bytu rzeczy (bytu-w-sobie), stałego, nieczasowego, jest bytową pełnią, niezależną od świadomości (bytu-dla-siebie). W świadomości z kolei, będącej bytową pustką, istnienie rzeczy zakładane jest w jej strukturze. Istnienie bytu-w-sobie jest zatem wobec świadomości uprzednie (byłaby „czystym jawieniem się”, gdyby nie kierowała się na żadną rzecz). Nie można jednak stwierdzić, powie Sartre, by rzecz uznać za przyczynę świadomości, ta bowiem takowych nie ma. Na gruncie buddyzmu zaś taki brak przyczyn jest nie do pomyślenia, nic nie istnieje samo w sobie, wszystko jest współzależne i połączone przyczynowo-skutkowo. Niczego nie można też określić jako stałe czy aczasowe. Zarówno rzecz, jak i świadomość cechuje ten sam chwilowy (*khanika*) sposób istnienia, zaś w myśl nauki o zmienności rzeczywistości oraz „podejścia środka” o rzeczach i świadomości nie należy mówić, że „są” lub „nie są”, ale że się stają (koncepcja *bhavaṅga*)⁷¹. Zauważmy, że u Sartre'a zmienność i stawanie się dotyczy świa-

⁶⁷ Pojęcie *nāma* w Koszu Dyskursu odnosi się także do Nibbany.

⁶⁸ W Abidhammie *citta* i *cetasika* wraz z *rūpa* i Nibbaną określane są jako Cztery Ostateczne Prawdy (*paramattha*). W odróżnieniu od terminów używanych konwencjonalnie w Suttach, określają one Prawdę Najwyższą.

⁶⁹ W buddyzmie theravāda dzielone są na 4 grupy. 7 czynników uniwersalnych występuje w każdej świadomości (*cetasika sabbacittasādhāraṇa*), są to: kontakt (*phassa*), uczucie (*vedanā*), percepcja (*saññā*), intencja/wola (*cetanā*), jednoznaczność (*ekagrata*), psychiczna witalność (*jivitindriya*) i uwaga (*manasikara*); pozostałe czynniki to: 6 okolicznościowych (*pakiṇṇaka cetasika*), 14 niezdrowych (*akusala cetasika*) i 25 pięknych (*cetasika sobhana*). Więcej na ten temat; *vide*: H. Naing, *Patthana Dhamma*, retrieved from: <https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/patthana-dhamma/d/doc1827.html>

⁷⁰ *Vide*: P. Medidhammaporn, *op. cit.*, s. 126-129. W zależności od czynników psychicznych może być uznana za zdrową (*kusala*) lub szkodliwą (*akusala*).

⁷¹ *Vide*: S. Collins, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 225-260.

domości, jest kwintesencją istnienia ludzkiego, której opozycyjny biegun to stałość rzeczy (słynna fraza „egzystencja poprzedza esencję”⁷²). Dodatkowo, w buddyzmie mówi się o nierozzerwalnym kontakcie (*phassa*), jaki zachodzi między świadomością i przedmiotem, i warunkuje go. Dokładniej rzecz ujmując, jest to rodzaj triady — świadomość jest w relacji z rzeczą za pośrednictwem sześciu organów zmysłowych (*saḷāyatana*): oka, ucha, nosa, języka, ciała i zmysłu umysłu (*manovijñāna*)⁷³, przy czym to właśnie za sprawą tego ostatniego, możliwe jest w buddyzmie ujęcie świadomości przez siebie samą.

Jak w rozważanych koncepcjach świadomość, pozostając bez-Ego, dokonuje samoodniesienia? Czy jest tu możliwe także samopoznanie? Wedle Sartre’a samoświadomość to „modus bycia” świadomości, innymi słowy, świadomość jest jednocześnie świadomością siebie, tzn. jest samoświadoma jako świadomość przedmiotu. Nie jest jednak tak, że stanowi dla siebie przedmiot (jest przecież nicością, czyli negacją przedmiotowego bytu). Wyjaśnijmy to. Nakierowana na rzeczy świadomość jest pozycyjną świadomością przedmiotu, tzn. „stawia wobec świata już przez to, że transcenduje samą siebie, aby osiągnąć przedmiotu, i w tym stawianiu wobec świata się wyczerpuje”⁷⁴. Jest ujęciem przedmiotu, czyli jednocześnie świadomością tego ujęcia: świadomością bycia świadomością przedmiotu. I nie może być inaczej bez popadnięcia w absurd (świadomość nieświadoma). Samoświadomość nie jest także odniesieniem do świadomości rzeczy z jakiegoś metapoziomu poznania (binarne kategorie poznający/poznawany prowadzą tu bowiem, według Sartre’a, do regresu w nieskończoność). Samoświadomość nie jest „w parze” ze świadomością rzeczy, „jest bezpośrednim i niepoznawczym stosunkiem do siebie”⁷⁵. Świadomość nierefleksyjna umożliwia refleksję. Samoświadomość nie jest tu jednak rozumiana jako refleksja (np. poznanie), choć konstytuuje świadomość rzeczy, a zatem „wszelka pozycyjna świadomość przedmiotu jest równocześnie niepozycyjną świadomością samej siebie”. Świadomość, twierdzi Sartre, istnieje w tym właśnie (pozornie błędnym!) kole, „każde istnienie świadome istnieje jako świadome swego istnienia”⁷⁶. Samoświadomość

⁷² J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1998, s. 23.

⁷³ *Vide*: P. Medidhammaporn, *op. cit.*, s. 129. Kontakt jest jednym z dwunastu ogniw w nauce o współzależnym powstawaniu, to zmysłowo-psychiczne doświadczenie, które warunkuje odczucie. Jednym z wcześniejszych ogniw jest połączenie ciało-umysł (*nāma-rūpa*). *Vide*: D. Konrad, *op. cit.*, s. 177-178 (e-book). Wszędzie w buddyzmie podkreślana jest jedność mentalno-materialna, stąd kłopotliwe zdaje się rozróżnianie na jego gruncie tych typowych dla tradycji Zachodu kategorii: przedmiot/podmiot.

⁷⁴ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 12.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 13.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 14.

więc nie stanowi jakiegos kolejnego, nowego rodzaju ponad świadomością pozycyjną, nie reifikuje jej, nie ma między nimi relacji przyczynowej, są równoczesną jednością i jest „to jedyny możliwy dla świadomości czegoś sposób istnienia”⁷⁷. Dopowiedzmy jednak, samoświadomość nie jest dla Sartre'a samopoznaniem, oznacza tu ona bowiem świadomość siebie jako podmiotu. W bezpośrednio (samo)świadomości — nie stanowi ona nakierowanego na siebie poznania ani refleksji, ani sądu. Samoświadomość i samopoznanie to różne fenomeny. Świadomość poddana refleksji jest tej refleksji przedmiotem, czyli może np. mieć jakiś o niej sąd. Dopiero zatem w refleksji mamy do czynienia z poznaniem, w którym świadomość refleksyjna za swój przedmiot bierze jakiś ze swoich aktów świadomych. Jak pamiętamy jednak takie samopoznanie tworzy ego empiryczne, dokonywane jest bowiem niejako „z perspektywy trzeciego”, to rodzaj samoreifikacji, gdyż refleksją, która się-samopoznaje, jest refleksja nieczysta⁷⁸.

Trochę inaczej sprawa przedstawia się w podejściu buddyjskim. Tym, co źródłowe, wydaje się tutaj nie-samoświadomość⁷⁹, tzn.: świadomość, będąc świadomością czegoś, nie jest samoświadoma. Innymi słowy, nie jest świadomością świadomości rzeczy. Świadomość nie jest podmiotowo świadoma siebie, nie ujmuje więc siebie jako świadomości, nie jest siebie świadoma, gdy jest świadoma rzeczy⁸⁰. Świadomość „wydarza się” w szybkim następstwie swoich chwil, między nimi zachodzi przyczynowa relacja, która umożliwia ciągły przekaz treści. Jednak nie ma w świadomości tej jednoczesnej bezpośredniości (jak u Sartre'a) samoświadomej.

W sekwencji „momentów” świadomości nie ma żadnego stałego ja jako „wiedzącego/poznającego” podmiotu, dla którego różne treści świadomości jawić by się mogły jako przedmioty.⁸¹

Czy jeszcze inaczej, świadomości brakuje możliwości równoczesnego „podmiotowego” samoujęcia. Choć otwiera to drogę dla nieświadomości (co jest niedorzecznością w myśli Sartre'a), nie jest tak, że świadomość wcale się ku sobie nie nakierowuje. Przeciwnie, podobnie jak w rozważaniach sartre'owskich jest tu możliwe samopoznanie, świadomość ujmuje siebie wówczas jako

⁷⁷ *Ibidem*, s. 15.

⁷⁸ Ta sartre'owska koncepcja bywa niekiedy uznawana za błędną, a w najlepszym wypadku, niejasną. Więcej na ten temat *vide*: M. C. Eshleman, *A Sketch of Sartre's error theory of introspection*, [in:] *Pre-reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, S. Miguens, G. Preyer, C. B. Morando (eds.), Routledge, Oxon, New York 2016, s. 191-192.

⁷⁹ Zaznaczmy jednak, że z tym przekonaniem, charakterystycznym dla theravādy, nie zawsze jednak zgadzają się inne szkoły buddyjskie (zwłaszcza tradycji mahajany).

⁸⁰ *Vide*: P. Medidhammaporn, *op. cit.*, s. 130.

⁸¹ S. Collins, *op. cit.*, s. 236.

swój przedmiot. Jak jest to możliwe w strumieniu następstw? Otóż w jednej chwili jest ona skierowana na rzecz, w drugiej (nowa) świadomość — obiera siebie jako przedmiot (jest to relacja kognitywna, choć nie *implicite* samoświadoma). Choć między tymi „chwilowymi” świadomościami występuje współzależność i transmisja, nie są jednoczesne — z „zewnątrz” przypominać to może trochę efekt złudzenia Rubina⁸²: jeden przedmiot naraz, choć w szybkich następstwach chwil. Poznanie, jak widzieliśmy, zachodzi przez kontakt (*phassa*) z przedmiotem, samopoznawczy ruch zaś, który świadomość jako przedmiot obiera, wydarza się za pośrednictwem zmysłu umysłu (*manovijñāna*), zwanego czasem „szóstym zmysłem”, bądź „intelektem lub umysłem racjonalnym minus czynnik pożądania czy emocji”⁸³. Przedmiotem tego нефизycznego organu zmysłowego staje się więc świadomość z jej czynnikami psychicznymi. Świadomość nie mogłaby dokonywać samorefleksji nad wszystkimi zjawiskami mentalnymi bez zmysłu umysłu, „podobnie jak osoba bez zmysłu wzroku (*cakkhudvāra*) nie widzi przedmiotów widzialnych”⁸⁴. Ważny jest przy tym ów zmysłowy aspekt świadomościowego samopoznania. Świadomość w buddyźmie bowiem, jak pisze C. Coseru, nie jest

[...] zjawiskiem kognitywnym odmiennym od percepcji zmysłowej. Odnosi się raczej do świadomości modalności określonego zmysłu (np. świadomości wzrokowej, świadomości słuchowej). Ponieważ zdolność mentalna także uważana jest za system zmysłowy, rodzaj opartej na niej świadomości nazywa się mentalną lub „introspektywną świadomością” (*manovijñāna*).⁸⁵

Istnieje tutaj pewna pokusa, by ów zmysł umysłu potraktować jako „minimalne ja” lub może jako „łżejszą wersję ja”⁸⁶, jednak nie byłoby to zgodne z doksograficznymi tekstami Abhidharmy.

⁸² Złudzenie optyczne związane z postrzeganiem figur dwuznacznych, np. iluzja twarzewazon. Rozróżnienie figury od tła nie zachodzi w jednym akcie, tj. nie możemy postrzegać jednocześnie twarzy i wazonu.

⁸³ B. Balsys, *The 'Self' or 'Non-Self' in Buddhism*, Universal Dharma Publications, Australia 2016, s. 167.

⁸⁴ P. Medidhammaporn, *op. cit.*, s. 130.

⁸⁵ I dalej: „Powstanie świadomości zależy zatem od percepcji zmysłowej, ale także od uwagi, ponieważ sama aktywność sensoryczna nie powoduje percepcji. Ta ostatnia aktywność wymaga zwracania uwagi na bodźce: amorficzna ilość danych zmysłowych wywołuje percepcję tylko wtedy, gdy doznanie jest połączone z uwagą. W nauce o współzależnym powstawaniu [...] mówi się, że świadomość powstaje w zależności od zmysłu i obiektu fizycznego. Ale pojawienie się samych zjawisk zależy z kolei od tej empirycznej świadomości”. C. Coseru, *Mind in Indian Buddhist Philosophy*, [in:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), E. N. Zalta (ed.), retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/mind-indian-buddhism/#3>.

⁸⁶ T. Tillemans, *Deflating the Two Images and the Two Truths: Bons baisers du Tibet*, [in:] *Wilfrid Sellars and Buddhist Philosophy. Freedom from Foundations*, J. L. Garfield (ed.), Routledge, New

Zarówno koncepcja Sartre'a, jak i theravādy zakładają możliwość świadomościowego samopoznania, w tej pierwszej jednak świadomość okazuje się świadomością siebie, w tej drugiej niesamoświadomością. Pojęcie świadomości (i możliwości jej autopoznania) traktowaliśmy dla obu teorii, zakładając jej stan „przytomności”. Przyjrzyjmy się jeszcze tej kwestii: nieświadomemu jej aspektowi. W sartre'owskim egzystencjalizmie niemożliwa jest nieświadomość, a świadomość nieświadoma to dla filozofa rodzaj oksymoronu. Jego zjednanie świadomości z samoświadomością jest właśnie argumentem przeciw wszelkiej możliwości jakichkolwiek aktów świadomych przed świadomością ukrytych, czy nieznanych. Poznawcze odniesienie świadomości do siebie jako przedmiotu pozwala wyrugować „stopniowanie” i „dzielenie” świadomości, pozwala zachować jej jedność. Na tym dokładnie zasadza się koncepcja samoświadomości,

[...] zarówno uniknięcie pułapki świadomości nieświadomej, pułapki świadomości ignorującej siebie samą, jak i uniknięcie regresu w nieskończoność kolejnych pięter świadomości, które byłyby świadome tylko swego przedmiotu, a nie siebie samych, może dokonać się jedynie przez odnalezienie jakiegoś „bezpośredniego i niepoznawczego stosunku siebie do siebie samego”.⁸⁷

Warto też pamiętać, że Sartre rozważania na temat nieświadomości prowadzi w odniesieniu do problematyki złej wiary i w duchu krytyki koncepcji Freuda⁸⁸. Odnosząc się do psychoanalitycznego pojęcia cenzora, zapytuje:

[...] jak cenzura rozpoznawałaby skłonności, które winny być stłumione, nie mając świadomości, że je rozpoznaje? Czy można wyobrazić sobie wiedzę, która byłaby nieświadoma siebie? Alain mawiał, że wiedzieć to tyle, co wiedzieć, że się wie. Powiedzmy raczej: wszelka wiedza jest świadomością wiedzy.⁸⁹

Choć Sartre błędnie pojmuje freudowskie terminy (ego, id, cenzor)⁹⁰, wartością jego analiz jest fakt odrzucenia koncepcji świadomości, która byłaby

York, Abingdon 2019, s. 103 (e-book).

⁸⁷ S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 18.

⁸⁸ Analizując te rozważania w kontekście koncepcji spojrzenia oraz postawy masochizmu, R. Grimsley pisze, że Sartre'a celem jest tutaj „nadanie wolności absolutnego priorytetu, co wynika ze zdrowego oporu wobec różnych form naukowego (i filozoficznego) determinizmu” (R. Grimsley, *An Aspect of Sartre and the Unconscious*, „Philosophy” 1955, vol. 30, No. 112, s. 43, retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/3747728>).

⁸⁹ J.-P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 90.

⁹⁰ Traktując np. id i ego synonimicznie z pojęciami nieświadomego i świadomego, czy sądząc, że „cenzor i świadomość to to samo, podczas gdy freudowski model jasno pokazuje,

podzielona, a która — wedle niego — jest jednością „działającą w kole”. Jak zauważa filozof,

[...] wyjaśnianie poprzez to, co nieświadome, już choćby z tej racji, że łamie psychiczną jedność, nie może zdać sprawy z faktów, które na pierwszy rzut oka wydają się takiemu wyjaśnianiu podlegać.⁹¹

Pisaliśmy już o tym, że strumień świadomości unifikują dla Sartre'a „przecne intencjonalności” przeszłych i przyszłych chwil. Tę odpowiedź rozbudowuje egzystencjalista w *Bycie i nicości*: choć nadal w świadomości nie dostrzega żadnej wewnętrznej przyczynowości, stwierdza, że czasowość to wewnętrzna struktura świadomości. Świadomość nie jest więc sumą i następstwem kolejnych chwil, jest ciągłą, ponieważ stanowi „ekstazyjną jedność”, czyli istnieje jednocześnie w tych trzech czasowych wymiarach: przeszłości, teraźniejszości, przyszłości („czasuje się”). Jakikolwiek zatem stan nieświadomy (w tym także podświadomość) na gruncie tej teorii jest nie do pomyślenia (co jednak wydaje się kłopotliwe w kontekście głębokiej fazy snu bez marzeń sennych), a nawet gdyby był możliwy, jak słusznie zauważa P. Medidhammaporn — nie dałoby się go zbadać: wszak opis fenomenologiczny oparty jest na refleksji⁹².

Sprawa ma się jednak inaczej w theravādzie. Widzieliśmy, że tu rodzaj nieświadomości (nie-samoświadomość) jest dopuszczalny, co więcej jednak, buddyjska koncepcja świadomości-strumienia pozwala rozważać również stan nieświadomości (nieprzytomności), czy snu bez marzeń sennych, a także treści podświadome. Jedność świadomości bowiem (która jest czasowa, jednak tylko w rozumieniu podlegania czasowi, bycia nietrwałą [*anicca*]) opiera się, jak mówiliśmy, na wewnętrznej przyczynowości zachodzącej między jej momentami. Połączenie owo polega na przyległości (*anantara-paccaya*), bezpośredniości (*samanantara-paccaya*), nieobecności (*nathi-paccaya*) i zniknięciu (*vigata-paccaya*), a każdy moment świadomości ma swój początek (*uppāda*), rozwinięcie (*thiti*) i rozwiązanie (*bhaṅga*). Następująca między nimi transmisja nie oznacza jednak, iżby chwile świadomości istniały w sobie czy miały jakieś niezależne istnienie⁹³. Wszystkie chwile stanowią część strumienia i tylko jako cały ten proces (a nie w izolacji) powinny być postrzegane. Stawanie się (*bhavaṅga*) uzasadnia jedność i ciągłość strumienia świadomości, a w sposób szczególny ma ona znaczenie dla theravādinów, którzy pojęcie to odnoszą „nie tylko do stanów sennych, ale i do wyższych form świadomo-

że są to dwie różne rzeczy” (G. Mason-Riseborough, *Sartre on the Freudian Unconscious and Surrealism*, retrieved from: <http://www.geocities.ws/griseborough/32.htm>).

⁹¹ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 92.

⁹² Vide: P. Medidhammaporn, *op. cit.*, s. 184-185.

⁹³ *Ibidem*, s. 182-183.

ści w celu wytłumaczenia ciągłego cyklu narodzin w marszu ku realizacji *nirvāṇy*⁹⁴. Pochodzące bowiem z nauk Abhidhammy (Patthana, Księga Zależności) pojęcie podświadomego stanu świadomości (*bhavaṅga-viññāṇa*) oznacza nie tylko

[...] ciągłość, ale także jedyny pomost pomiędzy zwykłymi świadomymi percepcjami a przerwami kognitywnymi, jak np. w stanach nieświadomości, między różnymi stanami poznawczymi, czy przede wszystkim w momencie śmierci i ponownych narodzin.⁹⁵

Podświadomość jest ciągła, nawet gdy w świadomości nie mają miejsca żadne funkcje mentalne (np. nieprzytomność), jednak

[...] kiedy bodziec ze świata zewnętrznego lub z wnętrza aktywuje świadomość, umysł przechodzi od stanu podświadomego do świadomości bezpośrednio skierowanej na przedmiot zmysłów. Proces ten nazywany jest „otwieraniem umysłu” (*āvajjana*).⁹⁶

Tak zwane otwieranie pięciu drzwi (*pañca dvārāvajjana*) odnosi się do przedmiotu pięciu zmysłów, zaś w przypadku przedmiotu mentalnego będzie ono otwarciem zmysłu umysłu (*mano-dvārāvajjana*)⁹⁷. Tak zatem stany nieświadome, podprogowo świadome, czy snu bez marzeń sennych (*susupti*) nie prze-

⁹⁴ K. R. Rao, A. C. Paranjpe, *op. cit.*, s. 80.

⁹⁵ L. Schmithausen, *Critical Response*, [in:] *Karma and Rebirth: Post Classical Developments*, R. W. Neufeldt (ed.), State University of New York Press, Calgary 1982, s. 204.

⁹⁶ H. Akira, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, P. Groner (eng. transl. and ed.), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1993, s. 164.

⁹⁷ W medytacji Samatha doświadczane są stany ponadświadomości (*samādhi*), określane jako głębokie medytacyjne pochłonięcie. W doświadczeniu Samatha zmysł umysłu odgrywa znaczącą rolę: „zamiast zwykłego kanału przesyłu strumienia informacji płynącego ze zmysłów do umysłu, nagle czysto mentalne drzwi (*manodvāra*) otwierają się na uprzednio niespodziewaną niematerialną sferę istnienia, co poprzedzone jest momentem bezpośredniego niekonceptualnego doświadczenia (»wzniesłego« *javana* [bodźca]) subtelnej sfery, co jest równoznaczne z pojawieniem się odpowiedniego znaku, stłumieniem przeszkód i pierwszym krokiem ku *samādhi*. Zamiast ekscytować się w radosnym uniesieniu (*piti*) z nadmiaru, który towarzyszy pierwszemu *javana*, medytujący ze spokojem, bez chciwości czy dumy, obserwuje go. W tym momencie możliwe jest doświadczenie drugiego, trzeciego, a czasami czwartego *javana*, czy bezpośrednio niepojęciowe doświadczenie sfery subtelnej, a ostatecznie przy czwartym lub piątym *javana*, następuje uwolnienie od opartej na zmysłach i pożądaniami świadomości (*kāmāvacara*) continuum życia (*bhavaṅga*) i pochwylenie przez czyste doświadczenie sfery subtelnej (*rūpāvacara*)” (K. Rose, *Yoga, Meditation, and Mysticism: Contemplative Universals and Meditative Landmarks*, Bloomsbury Publishing 2016, s. 131 [e-book]). Choć Samatha i Vipassana „mają różne funkcje i są różnymi metodami praktyki, są ze sobą powiązane: wspierają się wzajemnie w osiągnięciu wyzwolenia” (M-k. Choong, *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1999, s. 45). Do tego rozróżnienia Samatha/Vipassana jeszcze wrócimy.

kreślają w buddyzmie ciągłości świadomości. Choć trudne (nieuchwytny?) do poznania w medytacji Vipassana, która stanowi doświadczenie świadome, rodzaj refleksji, w buddyzmie theravāda są jednak częścią świadomościowego strumienia.

Jak widzieliśmy, obie z rozważanych koncepcji świadomości dopuszczają jakąś możliwość samopoznania. Tę właśnie świadomościową zdolność postawimy na koniec w aspekcie aksjologicznym. Wartością etyczną równie istotną w obu koncepcjach wydaje się bowiem wolność⁹⁸, zaś przekonanie o możliwości jej realizacji, ugruntowane na efektach specyficznych dla tych doktryn metod badania świadomości, łączy podejście egzystencjalne i budyjskie. W sartre'owskim ujęciu wolność stanowi cel sam w sobie, to najwyższy cel człowieka, który nadaje znaczenie wszystkim jego działaniom. By cel ten osiągnąć, nie daje jednak egzystencjalizm odpowiedzi w rodzaju kodeksu postępowania, ponieważ wolność jest jednocześnie strukturą świadomości, jej ontologiczną charakterystyką. Innymi słowy, żadne reguły nie są tu narzucone („żadna moralność powszechna nie może [...] wskazać, jak należy postąpić. W ogóle nie ma żadnych wskazówek na świecie”⁹⁹), bo świadomość już jest wolna. Problem jednak w tym, że wolność, pociągając za sobą odpowiedzialność za konsekwencje czynów, obarcza człowieka ciężarem, którego ten chce się pozbyć. Ze strachu i niezrozumienia próbuje więc przerzucić część tej odpowiedzialności na jakąś „odgórnie ustaloną” etykę, czy „dane mu” przepisy postępowania. Uciekając w ten sposób od wolności, ukrywa ją przed sobą i kłamie, popadając w ten sposób w złą wiarę. Ta ostatnia, mówi Sartre, to rodzaj samooszustwa,

[...] zapewne temu, kto praktykuje złą wiarę, chodzi o ukrycie nieprzyjemnej prawdy bądź o przedstawienie wygodnego fałszu jako prawdy. A zatem na pozór zła wiara ma strukturę kłamstwa. Tyle tylko, że w złej wierze zaśłanianiam prawdę przed samym sobą, a to wszystko zmienia.¹⁰⁰

Choć postawa taka może być przejściowa lub na inny sposób ulotna, przeplatać się z momentami cynizmu i dobrej wiary, czy dotyczyć jedynie niektórych sytuacji, często staje się zwykłym „trybem” postępowania, bo choć „należy ona do tego rodzaju struktur psychicznych, które można by nazwać »poza-stanowymi«, to wciąż stanowi ona formę autonomiczną i trwałą. Dla bardzo wielu osób może nawet być normalnym aspektem życia”¹⁰¹. Nie ma więc

⁹⁸ Abstrahujemy tutaj od rozważania nad wolnością w sensie ontologicznym, czy psychologicznym, choć byłoby to nader ciekawe zestawienie, czego przykładem może być analiza P. Medidhammaporna (*vide*: P. Medidhammaporn, *op. cit.*, s. 188-192).

⁹⁹ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 46.

¹⁰⁰ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 85.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 86.

żadnych reguł postępowania, a egzystencjalizm, by pozostać spójnym i nie popaść w złą wiarę, także nie może ich sugerować. Jeśli jednak nie chodzi o czyny, jak uzyskać dobrą wiarę? Ponieważ źródłowo już jesteśmy wolnością, ruch ku dobrej wierze polegać może wyłącznie na poznaniu, dokładniej — samopoznaniu siebie jako wolności:

[...] wolność w każdej konkretnej okoliczności może mieć tylko jeden cel: dopełnienie siebie samej [...], jeżeli człowiek raz pojął, iż to on sam stwarza wartości, może odtąd pragnąć tylko jednego: wolności jako podstawy wszelkich innych wartości. To znaczy, że człowiek pragnie wolności w oderwaniu. Po prostu wszystkie czyny ludzi dobrej wiary oznaczają ostatecznie poszukiwanie wolności jako takiej.¹⁰²

W buddyzmie najwyższym celem życia jest osiągnięcie Nibbāny („zgaśnięcie, „zdmuchnięcie”), w specyficie theravāda¹⁰³ rozumianej przede wszystkim jako wyzwolenie z cyklu ponownych narodzin. Nibbāna oznacza jednak o wiele więcej, „jest nie tylko stanem wyzwolenia z pragnień, ale także wolnością od cierpienia, które jest z nimi związane”¹⁰⁴. W myśl nauk Abhidharmy pojęcie Nibbāny uznawane jest za synonimiczne z wyzwoleniem (*vimutti*), które rozumiane jest w dwójnasób — jako „wolność umysłu” (*ceto-vimutti*) i jako „wolność przez rozumienie” (*pañña-vimutti*). Wolność umysłu oznacza wyzwolenie z cierpienia (*dukha*), którą osiągnąć można przez medytację Samādhi. Staje się ona jednak stanem stałym i „nieporuszonym” (*akuppa*) tylko w połączeniu z wolnością przez rozumienie, która — jako ostateczne

¹⁰² J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 73.

¹⁰³ W buddyzmie mahajana większy nacisk kładziony jest na „oświeceniowy” aspekt Nibbany. Podkreślana jest tu także postawa miłosierna, litościwa i kochająca buddy (*buddha*, czyli „przebudzony, oświecony”) lub bodhisattwy (*bodhisattva*, „przebudzone dobro”, „współczująca istota”). To ważna doktrynalna różnica między szkołami wczesnego buddyzmu, jak theravāda, a szkołami „Wielkiego Wozu”, mahajana. „Ideal mahajany uważa Bodhisattwę za istotę, która doprowadziwszy się na skraj Nibbany, dobrowolnie opóźnia zdobycie swojej nagrody, aby wciąż móc powracać do świata i udostępnić Dhammę innym. Świadomie decyduje się na odroczenie uwolnienia od Samsary, aby pokazać innym drogę do osiągnięcia Nibbany. Chociaż buddyści therawady szanują ideę Bodhisattwy, nie uważają, aby tą metodą ktoś był w stanie kogokolwiek oświecić lub ocalić przed swoim własnym oświeceniem. Bodhisattwa nie jest zatem postrzegany jako wybawiciel w sensie duchowym. Aby uzyskać ostateczne wyzwolenie, wszystkie istoty muszą postępować zgodnie z metodą przepisaną przez Buddę i podążać za przykładem ustanowionym przez Niego. Muszą oni również osobiście pozbyć się swoich mentalnych przywiązań i rozwinąć wszystkie wielkie cnoty: nikt wszak z zewnątrz nie może zapewnić im wyzwolenia” (D. Konrad, *op. cit.*, s. 49 [e-book]).

¹⁰⁴ R. A. Astore, *Understanding Nirvana in Theravada and Mahayana Buddhism: In Support of Nagarjuna's Mahayana Perspective*, „Inquiries Journal” 2016, vol. 8 No. 02, retrieved from: <http://www.inquiriesjournal.com/articles/1370/understanding-nirvana-in-theravada-and-mahayana-buddhism-in-support-of-nagarjunas-mahayana-perspective>

wyzwolenie od cierpienia — poprzez praktykę wglądu Vipassana pojawia się jako zrozumienie (*prajñā*)¹⁰⁵. Do Nibbāny, a zarazem wolności, jako najwyższych celów etycznych (oraz duchowych), przeciwnie niż u Sartre’a, prowadzi jednak życie wedle moralnych standardów. A choć przestrzeganie ich nie jest zbiorem przykazań, który bezwzględnie zobowiązuje (jak to ma się np. z Dekalogiem w tradycji chrześcijańskiej), etyka Drogi Środka (*majjhimā-patipadā*) i Szlachetna Ścieżka Ośmioraka (*ariya aṭṭhaṅgika magga*)¹⁰⁶ z pewnością są tu traktowane jako niezwykle pomocne. Ośmioaspektowa Ścieżka obejmuje: 1. Słuszne Rozumienie (*sammā-ditṭhi*), 2. Słuszne Myślenie (*sammā saṅkappa*), 3. Słuszną Mowę (*sammā-vācā*), 4. Słuszny Czyn (*sammā-kammanta*), 5. Słuszną Egzystencję (*sammā-ājīva*), 6. Słuszny Wysilek (*sammā-vāyāma*), 7. Słuszną Uwagę (*sammā-sati*), 8. Słuszne Skupienie (*sammā-samādhi*). Jednak kolejność 1-8 nie jest tu ściśle poprawnym następstwem kroków prak-

¹⁰⁵ To nieco uproszczone na użytek zwartości tekstu przedstawienie koncepcji wolności (*vimutti*), która w tradycji wczesnego buddyzmu jest nieco bardziej skomplikowana: „istnieją dwa stopnie *ceto-vimutti*, pierwszy, który jest stały i stąd tożsamy z *pañña-vimutti*, »wyzwoleniem przez wgląd«, i drugi, czasowy, nie będący prawdziwym. Z jednej więc strony tradycja zmienia *ceto-vimutti* w pojęcie techniczne, z drugiej zaś twierdzi, że to pojęcie techniczne *dwu-znaczne*”. Vide: R. F. Gombrich, *Kindness and compassion as a means to nirvāna*, [in:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*, Vol. II, *The Early Buddhist Schools and Doctrinal History; Theravāda Doctrine*, P. Williams (ed.), Routledge, London, New York 2005, s. 147.

¹⁰⁶ Poucza o nich Sutta o wprawieniu w ruch koła Dhammy. Szlachetna Ośmioraka Ścieżka jest raczej pomocą, z której możemy, lecz nie musimy skorzystać. Buddyzm nie posługuje się pojęciem grzechu, moralność zaś opiera się tu na intencjach i wolnej woli. Jak pisze o D. Konrad, „porada udzielona przez Buddę wskazuje Drogę do wyzwolenia, lecz Jego rada nigdy nie miała być traktowana jako intelektualna teoria lub filozofia. Kiedy zapytano go, jaką filozofię głosił, Budda odpowiedział, że nie głosił żadnych teorii, a to, co głosił, było wynikiem jego własnego doświadczenia” (D. Konrad, *op. cit.*, s. 203 [e-book]). Buddyzm cechuje wysoka tolerancja i brak doktrynalnego przymusu. Gdy jednak konsekwentnie przemyśleć, czym jest etyczne, cnotliwe życie, jak przekonują niekiedy buddyści, nie sposób nie dojść do poparcia słuszności Ścieżki zaproponowanej przez Buddę. Co ciekawe, podobnie też dyscyplina klasztorna, zawarta w Koszu Vinaya Piṭaka, choć ascetyczna i niezwykle wymagająca, nie ma być ograniczeniem: z zakonu (Sangha) można w każdej chwili odejść i w każdej chwili do niego wrócić, co więcej, zachęca się osoby świeckie, by choć raz zmierzły się z życiem według zaleceń monasterycznych (jest to zresztą dość popularna praktyka w Azji Południowo-Zachodniej, zwłaszcza w okresie tradycyjnych buddyjskich świąt). „W krajach buddyjskich ludność świecka zakłada klasztory, w których mieszkają mnisi, ale i do których każdy w dowolnej chwili może się udać na odosobnienie. Tradycja therawada postuluje, by każdy choć raz w życiu spróbował ścieżki wyrzeczenia. W Tajlandii święcenia przyjmowane są na krótki okres. Mężczyźni stają się mnichami buddyjskimi zaledwie na kilka dni. Gdy nie mogą złożyć ślubów nawet na tak krótki okres, składają przysięgę na pięć lub osiem wskazań, pozostając w tym czasie w świątyni na niezobowiązujący okres nawet kilku godzin” (*ibidem*, s. 221-222 [e-book]).

tyki: Ścieżkę dzieli się na 3 części¹⁰⁷, zaś pierwszą, od której należy zacząć, jest część dyscypliny moralnej (*sīla*), obejmująca kroki 3-5; część druga składa się z kroków 6-8 i stanowi grupę koncentracji (*samādhi*), będącą jednocześnie buddyjską metodą, zwaną „medytacją koncentracji” (*samatha-bhāvanā*); ostatnia część, kroki 1-2, to grupa mądrości (*paññā*), określana zarazem metodą „medytacji wglądu” (*vipassana-bhavana*). „Dyscyplina moralna jest fundamentem skupienia, skupienie jest fundamentem mądrości, mądrość zaś jest narzędziem osiągnięcia wyzwolenia”¹⁰⁸: głównego buddyjskiego celu etycznego — Nibbāny-vimutti. Jednak, co warto zauważyć, osiągnięcie go, przejście ścieżki ku Oświeceniu (*arahattamagga*), czyni Arahanta, innymi słowy, wyzwolony sam staje się buddą. Co więcej, Nibbāna jest zaniechaniem *adhammy* („złych rzeczy”), ale także *dhammy* (rozumianej jako nauka Buddy, ale także jako „dobre rzeczy”), co oznacza, że stan ten jest „poza dobrem i złem”¹⁰⁹, a Arahanta etyka już nie obowiązuje.

Choć różne pod względem etycznym koncepcje egzystencjalizmu i terapii łączy tu jednak pewne podobieństwo: to mianowicie, które wiąże się z samopoznaniowym aspektem świadomości. Poznaniem, dodajmy, prawdziwym, które nie jest poznaniem żadnego (błędnie ukonstytuowanego) ego, ani ujęciem reifikującym. W obu teoriach mowa jest bowiem o możliwości przemiany, radykalnej konwersji. Sartre'owski człowiek złej wiary to człowiek „posługujący się” refleksją, jest to jednak refleksja nieczysta, która ustanawia ego empiryczne. Przeszłe akty świadomości wydają się tworzyć coś stałego, rodzaj psyche, istnienia na kształt rzeczy, jakiegoś determinującego go „ja”, którego człowiek kurczowo się chwytą i antycypuje, „przerzuca” na przyszłość. Utożsamianie się z nim jest jednak błędem, odmową prawdziwego rozpoznania, przyznaniem sobie „sposobu istnienia kamienia”¹¹⁰, innymi słowy: złą wiarą — gdy tymczasem człowiek-świadomość nie jest rzeczopodobny. Dopiero zaprzestawszy ucieczki i chowania się przed wolnością, człowiek ma szansę się

¹⁰⁷ Jest to tzw. Potrójny Trening (*tisikkhā*). Przedstawiony opis Ścieżki jest dużym uproszczeniem, w rzeczywistości praktykę cechuje o wiele większe skomplikowanie, związane nie tylko z pomniejszych krokami-poradami w ramach każdego aspektu, ale także na różnych poziomach tych aspektów: światowym (*lokiya*), wyższej moralności, umysłowości i mądrości (*adhi*) i na poziomie transcendentnej Szlachetnej Ścieżki, tj. Pierwszej Ścieżki (*pathama-magga*), Ścieżki Mentalności (*magga-citta*) i Ścieżki Mądrości (*magga-paññā*). Vide: P. Thepyanmongkol, *Samatha-Vipassana Meditation in Accordance with the Four Foundations of Mindfulness to Reach Lord Buddha Dhammakayas and Nibbana, Dhammakaya, Nakhon Pathom 2012, s. 6.*

¹⁰⁸ B. Bodhi, *Szlachetna Ośmioraka Ścieżka. Droga ku zakończeniu cierpienia*, przeł. B. Kropiwnicka, s. 10, retrieved from: http://sasana.wdfiles.com/local-files/download/bbodhi_8sciezka.pdf

¹⁰⁹ Vide: S. Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali imaginaire*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 155.

¹¹⁰ Vide: J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 711.

wyzwolić zarówno od złej wiary, jak i ducha powagi, każącego widzieć siebie samego jako bezwolną rzecz pośród innych rzeczy świata¹¹¹. Widzieliśmy, że za pomocą opisu fenomenologicznego Sartre mógł stwierdzić nieprawdziwość Ego, tym więc, co proponuje, jest czysta refleksja, dzięki której człowiek rozpoznaje, kim naprawdę jest: wolnością, jedynym twórcą wartości i znaczeń. Czysta świadomość refleksyjna jest tu niejako świadkiem¹¹² własnej refleksji (czystej bądź nie), a jej „reflektowanie” staje się ruchem oczyszczającym, czy ujmując rzecz inaczej: w czystej refleksji refleksja i refleksja poddana refleksji stanowią ten sam strumień świadomości. Samopoznanie w czystej refleksji jest „oczyszczeniem i leczeniem”, a jednocześnie „wyzwoleniem i zbawieniem”¹¹³ (od refleksji nieczystej i współwinnej): „odkryciem niewinności”¹¹⁴. Odkrycie to wyzwala ducha zabawy, „pełne wyobraźni i frywolne zaangażowanie w świat, myśli, innych [ludzi] [...], czystą spontaniczność bytu-dla-siebie”¹¹⁵, w której nie szuka już realizacji niemożliwego „zapełnienia się bytem” (bycia-w-sobie-dla-siebie). Radykalna konwersja czyni człowieka samopoznanym, prawdziwie etycznym, autentycznym, podejmującym się wolności, co diametralnie zmienia jego sposób życia.

W buddyźmie theravāda uznaje się, że lgnąc do iluzji „ja”, człowiek zatracą się w przywiązaniach, które powodują cierpienie. Jego „rozumienie” jest wówczas ignorancją (*avijā*). Praktykując jednak Drogę Środka i stawiając kolejne kroki na Ośmioaspektowej Ścieżce, jest w stanie osiągnąć Nibbānę i wolność. Radykalną konwersję poprzedza tu i wyzwala mądrość (*paññā*), która zasadza się na dwóch filarach: Słusznym Rozumieniu i Słusznym Myśleniu. To pierwsze opiera się na bezinteresowności, wyrzeczeniu, postawie allocentrycznej, wyzbytej nienawiści i przemocy. To drugie jest zrozumieniem rzeczy, takimi, jakimi są naprawdę (co ostatecznie oznacza prawdziwe zrozumienie Czterech Szlachetnych Prawd); to

[...] prawdziwe głębokie zrozumienie lub „penetracja” (*pativedha*) polega na dostrzeżeniu rzeczy w ich prawdziwej naturze, bez nazw i etykiet. Taka pe-

¹¹¹ *Ibidem*, s. 711-712.

¹¹² *Vide*: Y. Zheng, *On Pure Reflection in Sartre's "Being and Nothingness"*, "Sartre Studies International" 2001, Vol. 7, No. 1, s. 27, 30.

¹¹³ *Ibidem*, s. 767-768.

¹¹⁴ K. S. Walters, *A Recovery of Innocence: The Dynamics of Sartrean Radical Conversion*, s. 359, retrieved from: <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/9091/Auslegung.v11.n01.358-377.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

¹¹⁵ D. O'Shiel, *Sartre and Magic. Being, Emotion and Philosophy*, Bloomsbury Academic, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney 2019, s. 118.

netracja możliwa jest tylko wtedy, gdy umysł jest wolny od wszelkich zanieczyszczeń i w pełni rozwinięty poprzez medytację.¹¹⁶

Choć istnieje wiele sposobów medytacji, metodami specyficznymi dla wczesnobuddyjskiej theravādy, mającymi swe źródło w palijskim kanonie, są medytacja koncentracji Samatha i medytacja wglądu Vipassana. Ta pierwsza jest wsparciem Słusznego Skupienia, druga Słusznego Rozumienia. Samatha jest praktyką niezmaconego spokoju, nierozproszenia umysłu, prawdziwym skupieniem, przydatnym do medytacji Vipassana. Ta z kolei jest wyraźnym widzeniem, to szczególnie rodzaj refleksji: wgląd, badanie, dochodzenie, analiza, wnikliwość, ostrość i właściwe przemyślenie¹¹⁷. Trzy typy Vipassany przebiegać mogą w trzech perspektywach, uprawiający je zyskać może dwa typy wglądu, które prowadzą do stanów szlachetnych — wolność przez mądrość (*paññā-vimutti*) i wyzwolenie umysłu (*ceto-vimutti*) — warunkują przemianę: osiągnięcie Nibbāny i „transformację” w Arahanta. Możliwy do osiągnięcia za życia, stan Arahanta jest całkowitą, popartą prawdziwą wiedzą (i samowiedzą) zmianą podejścia do świata, iluzoryczne „ja” znika, podobnie jak zniszczeniu ulega nieprawdziwy obraz świata (*papañca*). Świat (i „ja”) traci fałszywą rzeczywistość, pożądania i zwiążanie z nimi cierpienie okazują się w swej prawdzie — konstytuują je sama świadomość. Stan buddy zatem, inaczej, a jednak podobnie jak w egzystencjalizmie Sartre'a, pozwala poczynić to odkrycie: samopoznanie jest możliwe, jednak — w sposób tylko pozornie paradoksalny, jak próbowaliśmy pokazać — okazuje się jednocześnie samozaprzeczeniem: negacją Ja.

Prześledziliśmy powyżej kilka związanych ze świadomością wątków filozoficznych, charakterystycznych dla sartré'owskiego egzystencjalizmu i buddyzmu theravāda, tych dwóch odległych czasowo i kulturowo doktryn. Z pewnością wiele jeszcze można by powiedzieć o podobieństwach, „punktach styku” i różnicach między tymi nieegologicznymi koncepcjami. Widzieliśmy więc, że obie teorie, zaprzeczając — choć każda na własny sposób — istnieniu „Ja”, krytykują koncepcje, z których „wyrósł”. Jednocześnie „dozwalają” istnienie ja empirycznego, jednak — i znów: każda na swój sposób argumentując — uznają je za fałszywie budowaną iluzję. Stąd samopoznanie, oparte

¹¹⁶ W przeciwieństwie do rozumienia (*anubodha*), które jest „nagromadzoną pamięcią, intelektualnym uchwyceniem podmiotu zgodnie z określonymi danymi” (W. S. Rahula, *The Noble Eightfold Path. The Buddha's practical instructions to reach the end of suffering*, „Tricycle. The Buddhist Review”, retrieved from: <https://tricycle.org/magazine/noble-eightfold-path/>).

¹¹⁷ Medytacja Samatha praktykowana być może na podstawie specyficznym rozumianych przedmiotów koncentracji i pozwala osiągnąć 5 typów spokoju (*samādhi*), bez których — w myśl Ścieżki Oczyszczenia (*Visuddhimagga*) — Vipassana nie będzie możliwa. Więcej na ten temat: P. Thepyanmongkold, *A Study Guide for Samatha-Vipassana Meditation Based on The Five Meditation Techniques*, Dhammakaya, Nakorn Pathom 2012, s. 3.32-3.59.

na tym błędnym konstrukcie, nie może być prawdziwe. Jednak, i tu znów zgoda, choć przecież zupełnie inaczej dowodzona, prawdziwe samoodniesienie może stać się faktem: konieczna jest jednak moralna i refleksyjna praca, która skutkuje przemianą świadomości. Samopoznanie jest dokonywane i okazuje się równoczesne z wolnością i wyzwoleniem. Istnieje zatem pewna intuicja, każąca te dwie koncepcje porównywać. Możemy uznać, że wiele między nimi podobieństw. A jednak analogia często okazywała się pozorem. Na płaszczyźnie tez-przekonań koncepcje okazały się często spójne, lecz stojąca za nimi droga rozumowania i cel, jaki im przyświecał — całkowicie odmienne. Podobne pojęciowo (przy czym towarzyszy temu tu stała możliwość niedokładności translacyjnej) często okazywały się diametralnie różne w filozoficznej eksploracji. Nicość nie zawsze jest niebytem, pustka to niekoniecznie brak treści. To samo okazywało się innym. Płynąca wartkim strumieniem świadomość, mająca przyczyny lub pozostająca bez powodów, (samo)świadoma bądź nieświadoma, zawsze jednak z chęcią odniesienia do siebie, popełniająca błędy: pragnąc siebie poznać. Obie rozważane filozofie, „podszyte autoreferencyjnym instynktem”, przekonywały nas, iż refleksyjna praca nad sobą samym, pozwoli nam dotrzeć do siebie: do siebie, ale nie do „ja”. Czy jednak trudna natura tematu, różnie tłumaczona przez egzystencjalizm i theravādę, gdzieś odległe jednakowoż zgodne, nie skazuje świadomości na krążenie wokół własnej osi, w kółko, w głąb siebie, ruchem spiralnym?

Sartre twierdził, że moralnym obowiązkiem intelektualisty jest bycie świadkiem epoki, „wyrażaniem społeczeństwa nie takim, jakim ono będzie w oczach przyszłego historyka, ale takim, jakim może ono być dla siebie samego”¹¹⁸. Być może więc nasze czasy zasłużyły, jak twierdzą niektórzy, na etykietkę „egocentryzmu”. Może taki jest współczesny *Zeitgeist*. Zapewne jednak istnieje także powód metodologicznej racji, głoszącej o tym, iż badacz nie powinien być jednocześnie przedmiotem badania. A jednak jest w człowieku ta niewytłumaczalna chęć samoujęcia, zapewne wcześniejsza jeszcze od dawnego delfickiego nakazu: „poznaj samego siebie”. Człowiek to taka dziwna pętla¹¹⁹.

¹¹⁸ J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, [in:] J.-P. Sartre, *Situations Philosophiques*, Gallimard, Paris 1998, s. 260.

¹¹⁹ Od dzieła D. Hofstadtera. Dziwna pętla jest „paradoksalną pętlą przecinającą poziomy zwrotności”, „pustą muszlą bez rozpoznawalnych cech i bez »tożsamości osobowej«. To bowiem, co nazywamy duszą „nie jest bynajmniej jakąś włączoną/wyłączoną, czarno-białą, dyskretną zmienną, mającą tylko dwa możliwe stany, tak jak bit, piksel, czy żarówka, ale raczej zacięciem, rozmytą zmienną liczbową, która w sposób ciągły występuje w różnych gatunkach i różnorodności przedmiotów, które także z upływem czasu mogą powstawać i ginąć w wyniku wzrostu lub zaniku szczególnego rodzaju subtelny wzorca wewnątrz rozważanego bytu” (D. Hofstadter, *I am a Strange Loop*, Basic Books, New York 2007, s. 102 i 22).

Portret Doriana Greya jest zwierciadłem, w które ten boi się spojrzeć: pożera go niczym nietzscheańska otchłań. Na innym portrecie („Reprodukcja zakazana” R. Magritte’a) mężczyzna patrzy w lustro, tym jednak, co w nim dostrzega, są plecy i tył własnej głowy — to samo, co widzi obserwator obrazu.

Co odnajdujemy w lustrze?

Katarzyna Bartosiak

I, or Not-I: (Self-)Consciousness in Sartrean and Buddhist Theory

Abstract

The question of human specificity is accompanied by a subjective desire for auto-identification and self-knowledge. The ideas of Sartrean existentialism and early Buddhism (the Theravada tradition) presented in the paper are examples of non-egological conceptions, according to which human consciousness is deprived of a permanent self and is characterized by becoming rather than lasting. Sartre’s criticism of Husserl’s theory of transcendental ego and the Buddhist rejection of the Upanishads’ ātman are the starting points for two, often difficult in comparative studies, concepts of consciousness. The selflessness of consciousness is proven by the method of phenomenological description (Sartre), and Vipassana meditation (Buddhism). Both approaches allow the possibility of self-reflection and self-knowledge, but Sartrean consciousness is also self-consciousness, whilst Theravadian consciousness knows itself only through monodvara (the so-called “mind sense”). It is assumed in both theories that the empirical ego is a kind of false self-identification, as a result of which one lives in bad faith (Sartre) or in a state of ignorance, avijjā (Buddhism). The radical conversion, postulated in both theories, being an attainment of true self-knowledge, is also liberation from inauthenticity and ignorance.

Keywords: selflessness, Ego, consciousness, self-knowledge, Sartrean Existentialism, Theravada Buddhism.

