

Komunikacja indeksalna

Michael Fleischer

Komunikacja indeksalna

Primum Verbum

Łódź 2011

REDAKCJA WYDAWNICZA

Anna Obrębska

PROJEKT OKŁADKI

Mariusz Wszolek

© Michael Fleischer

© PRIMUM VERBUM

Łódź 2011

ISBN 978-83-62157-32-7

Wydawnictwo PRIMUM VERBUM

Ul. Gdańska 112, 90-508 Łódź

e-mail: wydawnictwo@primumverbum.pl

www.primumverbum.pl

Spis treści

0.	Punkt wyjścia	7
1.	Komunikacja indeksalna	15
2.	Zakłócenia w rzeczywistościach	51
3.	Non-dualizm	61
4.	Komunikacja indeksalna w koanach	76
4.1.	Koany paradoksalne	82
4.2.	Koany sprowadzania na ziemię	93
4.3.	Koany pozornie filozoficzne	103
4.4.	Koany autoteliczne	112
4.5.	Koany typu – to samo nie jest tym samym	116
	Literatura	124

musimy być w ruchu,
gdyż inaczej rzeczywistość nas dogoni

0. Punkt wyjścia

Mniej więcej dwa i pół tysiąca lat temu pojawiła się pewna specyficzna, i częściowo udana, próba skonstruowania komunikacji innego typu niż ta, która przeforsowała się w naszych regionach. Komunikacji nie opartej, jak nasza, przede wszystkim na znakach symbolicznych, czyli na relacji arbitralności między semantyką a kognitywno-emocjonalną konstrukcją bodźca akustycznego czy wizualnego, lecz na wykorzystaniu w celach semantycznych działania opartego na doświadczeniu. Mowa tu oczywiście o zen jako o pewnym specyficznym sposobie życia, czyli komunikowania się. Zen bowiem to nic innego, jak próba konstrukcji świata, nie przy pomocy komunikacji, lecz przede wszystkim przy pomocy doświadczenia a następnie wynikającego z tego doświadczenia działania; to pominięcie czy unikanie komunikacji uprawianej przy pomocy znaków symbolicznych na korzyść możliwości wynikających z zastosowania pozostałych dwóch rodzajów znaków i umożliwianych przez nie procesów. Wyjaśnijmy rzecz po kolei.

Z semiotyki – w tradycji Charlesa S. Peirce'a i Charlesa Morrisa – wiemy, że sensowne jest wyróżnianie znaków symbolicznych, indeksalnych i ikonicznych, opartych na relacjach (odpowiednio): arbitralności/konwencjonalności, wskazywania i podobieństwa.

(i) Znaki symboliczne generowane są, z uwagi na relację między znaczoną a znaczącą, przez zasadniczo pełną arbitralność przyporządkowania; *arbitralność* opartą na tradycjonalizowanej *konwencji*, w różnych językach różnie wyrażanej, we wszystkich jednak tak, a nie inaczej tradycjonalizowanej.

Dla Peirce'a, który w swojej semiotyce wyróżnia nie dwa, a trzy elementy znaków, to znaczy: środek znaku, obiekt i interpretanta – w odniesieniu do znaków symbolicznych na pierwszym planie nie stoją (lub zgola są nieistotne) arbitralność i konwencjonalność, lecz *przyzwyczajenie* i bazowanie na *prawidłowości*, rozumiane jako trzeciości. Symbol zatem "to środek znaku, którego specyficzna signifikacja lub przydatność reprezentowania tego, co on właśnie reprezentuje, nie opiera się na niczym innym, niż na fakcie, że istnieje przyzwyczajenie, dyspozycja lub inna oddziałująca reguła, iż jest on tak interpretowany" (Peirce CP, 4.447). Decydująca jest więc regularność odpowiednich przypisań (środka znaku i obiektu). W innym miejscu Peirce definiuje – "Symbol konstituuje się jako znak przede wszystkim lub w przeważającej mierze przez to, że jako taki jest używany i rozumiany, bez względu na to, czy przyzwyczajenie to jest naturalnego czy konwencjonalnego rodzaju, przy czym zawsze jest bez odniesień do motywów, które pierwotnie zadecydowały o jego wyborze" (Peirce CP, 2.307).

(ii) Znaki ikoniczne natomiast generowane są przez relację *podobieństwa* między środkiem znaku a jego interpretantem; środek znaku wykazuje w jakiejś mierze i w jakimś stopniu cechy lub właściwości określanego przezeń obiektu; lub jak wyraża to Peirce, ikona to "znak, który mocą swych własnych cech odnosi się do obiektu" (Peirce CP, 2.247). Podkreślić trzeba jednak, że nie chodzi tu tylko o podobieństwo wizualne, lecz również akustyczne, olfaktoryczne czy taktylne oraz iż dotyczy to zarówno aspektów imitacji, jak i symulacji. Relacja podobieństwa odnosi się, obok do podobieństwa cech i właściwości, również do podobieństwa form, do analogii, izomorfii i identyczności powstających u interpretatora, czyli tego, kto znaków używa.

Ikoniczność ta nie jest przy tym obiektywnie mierzalna. Podobieństwo i ikoniczność są względne i stopniowalne (patrz szerzej

– Nöth 2000, 193). W relacji tej ikona jest pierwszością. Peirce wyróżnia ikony o charakterze obrazów, diagramów i metafor

(ostatnie w sensie podobieństwa obydwu elementów łączonych przez metaforę). W tym sensie ikona jest pierwszością i przynależy do tego, co Peirce nazywa 'absolutną terażniejszością', czyli jest tym, "co jest, czym jest, bez referencji do czegokolwiek innego" i dalej – ikon jest znakiem, "którego moc oznaczania czegoś polega tylko i wyłącznie na określonej jakości" (Peirce CP, 2.85 i 2.92), na podstawie posiadanych przez siebie właściwości. W tym sensie jest kategorią o charakterze 'takości' (Peirce CP, 5.74). Ikona jest znakiem "mocą określonej właściwości, jaką posiada z samego siebie zupełnie niezależnie od jego obiektu; właściwości, które posiadałby również wtedy, gdyby nie było w naturze obiektu, do którego byłby podobny" (Peirce CP, 5.73, 4.447). Jak zauważa Winfried Nöth (2000, 194), mamy tu do czynienia z relacją, która sytuuje się pomiędzy brakiem referencji a autoreferencją, gdyż ikona albo jest jednostką samą w sobie i nie odnoszącą się do niczego innego poza nim, albo jednostką wskazującą tylko na siebie samą.

(iii) Znak indeksalny zaś, będący drugością, jest znakiem, "kiedy podlega *wpływowi* obiektu, na który wskazuje" (Nöth 2000, 185). Indeks związany jest ze swoim obiektem niezależnie od tego, czy ktoś to zauważa czy nie, indeks *wskazuje* na swój obiekt. W tym sensie wszelkie zjawiska przyczynowo-skutkowe stanowią indeksy. "Indeksy istnieją jednak tylko tam, gdzie istnieje również obiekt; bez realnie istniejącego obiektu, nie ma indeksów. Indeks jednak nie twierdzi niczego o swoim obiekcie, lecz zwraca jedynie uwagę na obiekt lub go pokazuje" (Nöth 2000, 185). Indeks posiada ponadto tę właściwość, że nie jest w stanie pokazać interpretatorowi czegoś nowego, lecz tylko to, co ten już zna. W tym sensie interpretator reaguje na indeks zawsze tylko automatycznie.

Tyle semiotyka.

W naszych regionach geograficznych »wybraliśmy«¹, mniej lub bardziej sensownie, komunikację opartą głównie (jeśli nie prawie wyłącznie) na znakach symbolicznych, to znaczy na relacji zasadniczej arbitralności środka znaku i semantyki (interpretanta); nic nam zatem nie przeszkadza, że w języku japońskim jama znaczy góra, a w polskim dziura. Itd. Znaki indeksalne i ikoniczne natomiast stosujemy marginalnie tylko i w mało istotnych sytuacjach komunikacyjnych. W rezultacie »wybór« ten pozwolił nam na generowanie trzeciej rzeczywistości, czyli na traktowanie obiektów językowych i tego, co przez nie zostało umożliwione, jako realnych obiektów (czyli pochodzących z pierwszej rzeczywistości) lub zgół obiektów, które posiadają moc delimitacyjną, to znaczy moc decydowania o tym, że skoro się coś lub o czymś mówi, to to coś również istnieje; a nierzadko istnieje bardziej (realnie) niż przedmioty i obiekty realności. I tak na przykład mówimy o 'bycie' i 'niebycie' lub o 'krasnoludkach' i 'wzroście stopy procentowej', debatujemy na takie tematy od stuleci, nie reflektując faktu, że rozmawiamy o jednostkach językowych przy pomocy tych ostatnich. »Wybór« ten umożliwia nam ponadto życie wyłącznie w tej właśnie trzeciej rzeczywistości i traktowanie jej jako jedynej, co widać już po tym, że mało kto akceptuje koncepcję trzech rzeczywistości. Do tego stopnia jako jedynej, że wytworzyliśmy w naszych regionach nawet dychotomię między rzeczywistością a jej opisem, traktując ów opis jako tylko opis właśnie oraz jako opis adekwatny, podczas kiedy możliwe jest również podejście traktujące ów opis jako samodzielną rzeczywistość, z zasadniczo niesprawdzalną relacją adekwatności wobec realności.

To, co tutaj mówię, nie jest oczywiście krytyką, gdyż trudno krytykować rzeczywistość. Dokonaliśmy takiego wyboru, a ten, raz dokonany, funkcjonuje teraz i produkuje następstwa, którymi i produktami których jesteśmy zajęci, a więc nie zauważamy,

¹ Słowa lub wyrażenia wyróżnione za pomocą » « oznaczają ich metaforyczne użycie w przypadkach, kiedy nie jest to oczywiste.

że mechanizmowi temu podlegamy i w jego (niewidocznych dla nas) ramach sobie żyjemy i debatujemy.

Korzystamy z tego typu komunikacji (i jej systemów notacji) od tysięcy lat z niejakim powodzeniem i nie miałoby sensu rozwodzić się nad tym, gdyby w innych regionach nie zaproponowano swego czasu pewnego – aktualnego do dziś – innego typ komunikacji. Nie miałoby również specjalnego sensu rozwodzić się nad tym faktem, gdyby owe (jak się teraz okazuje) dwa wybory nie wytworzyły daleko idących konsekwencji dla konstrukcji rzeczywistości przy pomocy tych właśnie odmiennych kodowań oraz różnic z nich wynikających.

W obydwu wypadkach bowiem konstruujemy naszą kognitywno-emocjonalną rzeczywistość na tle i w odróżnieniu od rzeczywistości i rzeczywistości postrzegań (czyli pierwszej i drugiej rzeczywistości) dla celów komunikacji, ostatnią zaś, czyli komunikację, w celu tworzenia i stabilizowania systemu społecznego. Tyle, że z różnicy w owych kodowaniach wynikają odmienne sposoby konstrukcji tego świata, który jest rezultatem owych kodowań. W naszych kręgach nie ma zatem znaczenia, jakiego dźwięku a następnie jakiej jego kognitywno-emocjonalnej konstrukcji używamy, dość, że w rezultacie tego procesu dochodzimy do semantyki, czyli do wywoływanego przez kognitywny konstrukt owych dźwięków (i wszystkie inne środki znaku) skojarzenia ze znaczeniem danego znaku; znaczeniem, które negocjowane jest przez nieustanne komunikowanie, gwarantowane przez nawiązywalność komunikacji. Sam znak (a dokładniej – środek znaku) i jego manifestacja są bez znaczenia, o ile i póki poruszamy się w ramach jednej wersji danego języka naturalnego. Gorzej, oczywiście, kiedy interlokutorzy stosują dwie lub więcej wersji języków naturalnych, wtedy potrzebny nam jest tłumacz, tłumaczący z języka na język; rzadko natomiast z komunikacji na komunikację. Semantyki, wraz z reprezentacją akustyczną, oraz relacji obydwu uczymy się w procesie socjalizacji, a jako tako się ich nauczywszy, stosujemy je

w codziennych komunikacjach, stabilizując tym samym system społeczny, do stabilizacji którego, a przedtem jego generowania, komunikacje służą, zostawszy (przedtem) w systemie społecznym wyprodukowane. W ten sposób powstaje to, co nazywamy trzecią rzeczywistością, a zatem – rzeczywistość komunikacyjna, w której żyjemy i o istnieniu której jesteśmy święcie przekonani, między innymi również dlatego, ponieważ na jej temat możemy bez końca debatować, czyli komunikować. Rzeczywistość tę konstruujemy przy pomocy znaków, tyle że znaków symbolicznych o arbitralnej, konwencjonalnej, opartej na przyzwyczajeniu relacji między interpretantem, środkiem znaku i jego obiektem (lub w terminologii Ferdinanda de Saussure'a – między znaczoną a znaczącą).

Tym samym w naszych śródziemnomorskich komunikacjach generalnie oddzielamy się od doświadczenia indywiduum, od możliwości pośredniego przekazywania doświadczenia oraz od możliwości uspołeczniania doświadczeń, tworząc tym samym nietematyzowaną i nieprzekraczalną granicę między komunikacją a działaniem; w myśl zasady – komunikacja sobie a działanie i doświadczenie sobie. Doświadczeń dokonywać bowiem może tylko pojedyncza i dana jednostka (człowiek lub inne zwierzę) w ramach swoich i tylko swoich kognicji i emocji; działać zaś możemy co prawda tylko (mniej lub bardziej) społecznie, ale na podstawie wyznaczników ustalanych przez komunikacje. Tym samym utraciliśmy w naszych regionach, poprzez wybór określonego sposobu komunikacji, w dużej mierze możliwość regulującego wpływu doświadczeń na komunikacje (dlatego też często doświadczenia przegrywają z komunikacjami; najczęściej poprzez brak tych pierwszych), a zatem możliwość wykorzystania doświadczenia jako regulatywu dla komunikacji, a to w *trakcie* komunikacji lub zgoła jako zamiennika komunikacji; co, jak się niebawem okaże, również jest możliwe i to nawet bez rezygnacji z komunikacji w naszym śródziemnomorskim rozumieniu.

Doświadczamy co prawda czegoś tak, a nie inaczej, jednak kiedy komunikacje »mówią« nam, że owo coś jest inne, wtedy – wierzymy komunikacjom, tym bardziej, że to samo *mówią* nam wszyscy dookoła. A 'wszyscy' muszą mieć rację. Bo tak już zawsze było. Po fakcie stwierdzamy co prawda nieraz, że doświadczenie, które mówiło nam coś innego, miało rację, ale właśnie jest już po fakcie. A większość zjawisk to zjawiska nieodwracalne. Lub też rezygnujemy w ogóle z doświadczeń i polegamy tylko na komunikacjach i ich rezultatach (patrz komunikacja medialna). Generalnie zaś stosujemy we wszystkich wypadkach triadę idioty² –

to musi tak być,

to już zawsze tak było,

inaczej się nie da.

W ten sposób w komunikacjach pojawia się następnie generalnie zjawisko dogmatyzmu, czyli posiadania przekonań i dyspozytywów działań już przed rozpoczęciem myślenia czy działania. Definiując dogmatyzm jako zjawisko pojawiające się w rezultacie stosowania zasady, że przesłanka (danej) komunikacji staje się argumentem (danej) wypowiedzi w ramach owej komunikacji, nie trudno zauważyć, że większość naszych codziennych komunikacji przebiega właśnie według tego schematu. Przykład – wychodzimy (milcząco!) z założenia, czyli od przesłanki, że 'przecież wszyscy tak mówią jak my i to, co my', następnie tak właśnie i to mówimy, a pytani o to, dlaczego mówimy tak, a nie inaczej, odpowiadamy, że przecież wszyscy tak i to mówią. Zaletą tego zabiegu jest oczywiście to, że przeciwko takiej argumentacji nie ma... argumentów (sensownych). Bo jeśli 'wszyscy', to wszyscy.

To samo dotyczy oczywiście działań. Działamy tak, a nie inaczej, ponieważ wszyscy tak działają lub mówią, że działają; rzadziej natomiast – ponieważ tak radzi nam (nasze) doświadczenie;

² Słowa 'idiota' używam tu w sensie psychologiczno-klinicznym, a nie – obraźliwym.

również dlatego nie, ponieważ go w większości wypadków i kwestii w ogóle nie posiadamy. A zatem zakupów dokonujemy tak, jak się ich w danym regionie dokonuje; na zaczepki sąsiadów reagujemy tak, jak się na nie w danym regionie reaguje, książki Fleischera czytamy tak, jak się książki w danym regionie czyta itp. A wiemy to wszystko z komunikacji oczywiście. Nasz sposób komunikacji działa tak perfekcyjnie, że w jego działaniu i w konsekwencjach jego działania nawet go nie zauważamy. I bardzo dobrze, gdyż w innym wypadku system społeczny nie byłby działający, a przynajmniej co i rusz by zaczął i się zaciął. W ramach badań naukowych powinniśmy sobie jednak zdawać sprawę z tych ograniczeń i z tego sposobu funkcjonowania naszych komunikacji oraz z wynikających z tego dla systemu społecznego konsekwencji. A te są daleko idące.

Prostota nie jest celem, lecz środkiem.

Allan Watts

1. Komunikacja indeksalna

Wygenerowany swego czasu w ramach zen sposób komunikacji, który nazwać tu chcę – komunikacją indeksalną, nie jest oczywiście czymś radykalnie innym czy nowym (nawet jeśli jest), nie zrywa on z innymi sposobami komunikacji ani ich nie neguje (co i tak byłoby niemożliwe), lecz stanowi jedynie pewien inny właśnie typ komunikacji, o tyle, moim zdaniem, adekwatniejszy, że pozwalający uniknąć wielu problemów, jakie generuje nasza komunikacja symboliczna; uniknąć w ten sposób, że problemy te w ogóle nie powstają. Z drugiej zaś strony sposób ten uspołecznia komunikację, nie rezygnując z aspektów wprowadzanych przez jednostkę. W naszych komunikacjach możemy posiadać doświadczenia, jakie chcemy, wyrazić czy zakomunikować możemy je tylko przy pomocy języka i innych znaków symbolicznych. Przy pomocy języka skonstruowanego jednak w taki sposób, że oddać nim można jedynie to, co ów język umożliwia oraz co wszyscy wiedzą i co również w ten sam sposób oddają. Nie chodzi mi tu oczywiście o tak zwane 'treści' (te, ma się rozumieć, mogą być nowe), lecz o sposób użycia języka.

Komunikacja symboliczna posiada ponadto kilka innych jeszcze niedogodności. Jedną z nich jest jej zależność od kontekstu i – w odniesieniu do sporej ilości zjawisk – niezmierna bliskość wobec stanu niekomunikowalności. Kiedy bowiem pozbawiamy jakąś intendowaną wypowiedź kontekstu lub produkujemy wypowiedzi nieposiadające kontekstu społecznego, wtedy stają się one niekomunikowalne, ponieważ nie są zdolne do nawiązań (ostatni termin w sensie Niklasa Luhmanna). Jeśli nie ma kontekstu spo-

lecznego dla czegoś, co chcemy powiedzieć, czy nie ma kontekstu, w ramach którego moglibyśmy komunikować, wtedy nasze myśli stają się niekomunikowalne. A jeśli ponadto nie ma nikogo, kto też tak mówi, jak my, wtedy nie można już niczego powiedzieć, lub inaczej – to, co się mówi, nie jest rozumiane, ponieważ brak właśnie nawiązywalności.

Z drugiej strony, a to kolejny aspekt komunikacji symbolicznej, bardzo istotną funkcję posiadają w niej stereotypy, uprzedzenia i inne podobne elementy i środki komunikacji. Mają one bowiem w tym kontekście głęboki sens i pewną generalną funkcję – służą do tego, żeby uczynić wypowiedzi, komunikacje, zachowania i działania przewidywalnymi. I w tym sensie podstawową właściwością systemu społecznego staje się gwarantowanie przewidywalności, a to dokonuje się przy pomocy stosowania w komunikacji stereotypów i uprzedzeń właśnie. Co widać wyraźnie w następującym przykładzie – Kiedy ignorant rozmawia z ignorantem, to oboje nie wiedzą, że są ignorantami, lecz mniemają wspólnie i jednomyślnie, że manifestują powszechnie uznane poglądy. I z tej kognitywnej pętli nie ma wyjścia.

W ramach komunikacji indeksalnej nie chodzi, ma się rozumieć, jedynie o pozbycie się symbolicznego wymiaru znaków, wnoszącego nam (nasze kolektywne) znaczenia, konotacje i asocjacje, nie chodzi również o negowanie komunikacji symbolicznej czy poddawanie jej w wątpliwość lub o walkę z nią, gdyż byłoby to negowaniem faktów, a zatem ideologią. W komunikacji indeksalnej chodzi o akceptowanie istnienia wszystkich trzech typów komunikacji (symbolicznej, ikonicznej i indeksalnej), o uznanie roli i funkcji każdego z tych typów oraz o eksplicytne opowiedzenie się za dominacją jednego z tych typów; właśnie – komunikacji indeksalnej, w określonych sytuacjach komunikacyjnych. Ponadto o korzystanie z obok i tak istniejącego indeksalnego wymiaru, przez co, jak pokazuje zen, możemy łączyć język, a szerzej komunika-

cje, z działaniem i doświadczeniem, nie poddając się wpływowi symbolicznych charakterystyk języka.

Problem jednakowoż, z jakim ja się będę teraz zmagać, polega na tym, jak przy pomocy komunikacji symbolicznej (czyli tego tu właśnie tekstu) pokazać (sic!) tę inną metodę komunikacji, metodę niekorzystającą ze znaków symbolicznych. Na szczęście jednak problem ten został rozwiązany przez samą komunikację indeksalną, czyli przed z górą dwoma tysiącami lat przez zen. A to przy pomocy koanów, czyli poprzez wytworzenie pewnego specyficznego sposobu komunikowania, tradycyjalizowanego następnie jako gatunek tekstów, które wspomniany problem każdemu, kto przed nim stoi lub się nim zajmuje, pozwala rozwiązać. Koanami zajmę się (praktycznie oraz z uwagi na ich historię) nieco później, teraz spróbuję bliżej scharakteryzować interesujący nas tu sposób komunikacji.

W pierwszym przybliżeniu powiedzieć można, że w ramach komunikacji indeksalnej mówi się co prawda coś, co na powierzchni (na poziomie parole) stosuje znaki symboliczne i jest po prostu językiem; cała wypowiedź jednak nie oznacza tego, co zostało wypowiedziane, lecz *wskazuje* na coś, co nie jest zawarte w języku czy w wypowiedzi, lecz *go/ją* jedynie w tym celu stosuje, czyli polega na wykorzystaniu możliwości zawartych w znakach indeksalnych.

Tym samym unika się rekurencji do semantyki (symbolicznej) oraz społecznie zakotwiczonego znaczenia i traktuje to, co zostało powiedziane, nie jako wypowiedź, lecz jako działanie, manifestujące nie semantykę, lecz określone doświadczenie mówiącego, pozostając tym samym na poziomie indywiduum i jego, czyli mówiącego, doświadczenia, o korelację którego z doświadczeniem tego drugiego (interlokutora) pierwszy pyta; pyta mówiąc coś, co w tej sytuacji nie ma najmniejszego znaczenia, lecz służy jedynie do odpytania znajomości inkryminowanego doświadczenia właśnie. Na powierzchni mamy co prawda słowa i zdania, czyli język;

ich semantyka jest jednak nieistotna, gdyż w rzeczy samej chodzi o doświadczenie, które w ten pośredni sposób jest przekazywane, a ponieważ jest przekazywane i wyrażane, to jest dla innych możliwe do rozumienia i zrozumienia oraz umożliwia wywołanie tych samych działań. Nie jest zatem ważna semantyka (w tradycyjnym rozumieniu) a więc słowo, lecz działanie i doświadczenie (jednego dla innych), a przez to ważne stają się zdanie i tekst (a nie słowo; a jeśli jednak słowo, to w jego funkcji zdaniowej czy tekstowej). Tak rozumiane zdanie odwołuje komunikującego do doświadczenia (już dokonanego lub do dokonania) i nie oznacza w tym sensie już niczego językowego, a więc symbolicznego. W ten sposób język służy do wymiany doświadczeń, a nie do oznajmiania wypowiedzi o doświadczeniach.

Przez to dyskusje, kłótnie, spory, walki poglądów, mniemań, opinii stają się zbędne. Poprzez mówienie manifestuje się swoje doświadczenie dla siebie samego oraz dla kogoś innego jako instrukcję działania. W ten sposób nieważna staje się owa gigantyczna sfera prywatnych mniemań, ideologii, prób wywoływania wpływu, filozofowania na jakiegokolwiek tematy, czyli wszystko to, czym zajmuje się komunikacja w naszych regionach. Na jakiegokolwiek ideologiczne wywody i perrorowania, na gaworzenie filozofów i polityków, zen odpowiada – Aha.

W naszych komunikacjach pracujemy najczęściej (kiedy traktujemy coś językowo) na najwyższym poziomie abstrakcji, to znaczy pracujemy przy pomocy generalnych kategorii, abstrakcyjnych konceptów o dużym stopniu uogólnienia. W zen natomiast pracuje się w sposób metonimiczny, to znaczy aktualizuje zawsze pojedyncze, singularne konkretum, konkretną rzecz, sytuację, zdarzenie, zjawisko i stosuje je zastępczo dla określonej klasy rzeczy, dla zdań ogólnych. Tym samym zapobiega się abstrakcyjnemu teoretyzowaniu, pozostaje się na ziemi, a rzeczy są możliwe do zrozumienia i mimo to dotyczą zdań ogólnych. A więc pracuje się indeksalnie. Konkretna rzecz wskazuje na coś innego.

Do tego dochodzi zjawisko sensu. Powstaje bowiem pytanie, jak w tej sytuacji powstaje sens? Wiadomo, że sens dany jest zawsze i ukierunkowuje nam rozumienie, przyjmowanie, akceptowanie itp. wypowiedzi oraz, że jest konceptem samomotywującym się, to znaczy przeciwko sensowi argumentować można zawsze tylko przy pomocy sensu. Jeśli bowiem twierdzę, że coś nie ma sensu, to czynię to właśnie przy pomocy sensu. Wiemy zatem, słysząc daną wypowiedź, czy ma ona sens już w trakcie jej słuchania (czyli – czy będzie ona miała sens), gdyż odnosimy ją do sensu, który dany jest, jak mniemamy, zewnątrzsystemowo. A słysząc ją, dzielimy następnie wypowiedzi na sensowne i bezsensowne, kierując się przy tym oczywiście sensem.

Pojawia się jednak pytanie – jak sens jeszcze może powstać?

Może on także powstać, nie w odniesieniu do wcześniejszych konwencji samego sensu, lecz w odniesieniu do działań. To, co słyszę, widzę itp., to jedna strona; to zaś, co z tego wynika na poziomie działania, to inna kwestia. Sens może zatem wchodzić w wypowiedź poprzez jej odniesienie do działania, a nie poprzez odniesienie do semantyki. Innymi słowy – nie poprzez relacje wewnętrzne – lecz zewnątrzsystemowe, nie poprzez koncepty i konstrukty języka, lecz poprzez działania i doświadczenia, czyli coś zewnętrznego wobec języka czy wypowiedzi. Tak by się wydawało.

Tu jako przykład podać mogę moje pytania egzaminacyjne, jakie co roku zadaję (bo pan/pani minister tak sobie życzą) na egzaminie z komunikacji społecznej, gdzie moim i studentów zamiarem nie jest sprawdzenie wiedzy lub posiadanych przez studentów i studentki informacji (nie daj boże wyuczonych na pamięć), lecz sprawdzenie umiejętności myślenia, czyli posiadania określonej kompetencji, co do której zakładamy, że będzie ona przydatna w życiu zawodowym. Problem w tym, jak sprawdzić, czy ktoś potrafi myśleć. Sprawdzić to można bardzo prosto, a mianowicie poprzez komunikację indeksalną, to znaczy tak, że konfrontujemy kogoś z pewnym problemem, dla rozwiązania którego ów ktoś

koniecznie musi wyjść poza przesłanki, w ramach których dany problem jest problemem, czyli musi dokonać operacji zajęcia perspektywy zewnątrzsystemowej, aby zobaczyć, jakich niewidocznych w komunikacji przesłanek »używa« problem, by móc być problemem. I tak pytam na przykład o to, dlaczego w Polsce jest tak dużo wypadków drogowych. Rokrocznie studenci na takie dictum podają obszerną listę przyczyn tego zjawiska z alkoholem na czołowym miejscu, wykazując się w tej dziedzinie ogromną kompetencją w powtarzaniu uprzedzeń i stereotypów oraz mniemań branych z telewizora czy z Gazety Wyborczej.

Kiedy, w takim razie, wiemy, że studenci i studentki zrozumieli zagadnienie? Wiemy to wtedy, kiedy na przykład udzielają odpowiedzi typu – 'A kto powiedział, że w Polsce jest dużo wypadków drogowych? Trzeba by to najpierw sprawdzić.' Z takiej odpowiedzi widać (sic!) w sposób absolutnie pewny, że dokonano wyjścia poza system i poddano w wątpliwość zaoferowany (przeze mnie) do wierzenia problem. Żaden z egzaminowanych tego nie powiedział (= komunikacja symboliczna), lecz właśnie zademonstrował, że rozumiał zagadnienie. Nie powiedział zatem – zrozumiałem problem, lecz pokazał to (nie mówiąc o tym). Wyprodukował co prawda wypowiedź, nie ona jednak jest istotna, lecz doświadczenie, na które wypowiedź ta wskazuje, jakkolwiek na poziomie języka zostałaby ona zwerbalizowana.

Innym przykładem tego mechanizmu może być pytanie egzaminacyjne typu – Co jest bardziej na północ niż biegun północny? Również tutaj egzaminowani szybko wpadają na rozwiązanie, kiedy tylko zaczną myśleć.

Zaś wracając do tematu. W tym ujęciu sens rozumiany jest przez obie strony, przez obydwu uczestników komunikacji, współzależnie od siebie, ale nie jako bezpośredni rezultat tego, co zostało powiedziane (gdyż coś zawsze jest mówione), lecz sens już jest, nim się mówi, i obaj aktanci to wiedzą.

Sens nie może bowiem, jeśli odejdziemy od naszych śródziemnomorskich conceptualizacji, pochodzić z zewnątrz, z zewnątrz systemu, gdyż to zakłada owo 'zewnątrz' (a skąd, nie tylko w non-dualizmie, wziąć zewnątrz) oraz zakłada mechanizm sterujący, oddziałujący na używający ten sens system jako tego ostatniego zewnętrzna instancja sterująca. A zatem sens musi być wewnątrzsystemową kategorią, czyli taką, która jest zawarta w samym systemie. A więc – sensem funkcjonowania systemu, jest funkcjonowanie systemu. Czyli sens systemu usytuowany jest w samym systemie, dba on w systemie o funkcjonowanie systemu; mamy zatem do czynienia z kwestią hipercyklową, samostereującą, samoutrzymującą się. Tym samym jednak nie ma oczywiście sensu mówienie o wewnątrz, gdyż skoro nie ma zewnątrz, to nie ma również wewnątrz; jest tylko kompleksowo zorganizowany system. Z czego wynika, że kategoria sensu jest bezprzedmiotowa, jest autopoietycznym wytworem stosującego go systemu, czyli znegatywizowaną strategią uzasadnieniową; nie posiada natomiast żadnej rzeczywistości.

Posiada jednak, moim zdaniem, manifestacje. Manifestacje różne dla różnych stosujących sens (wewnątrzsystemowo) systemów. O ile więc funkcje komunikacji i realizujących ją wypowiedzi mamy stosunkowo dobrze zrekonstruowane i teoretycznie opisane oraz o ile równie dobrze zrekonstruowane mamy funkcje systemów społecznych, czyli wiemy, że obydwa się wzajemnie funkcjonalnie motywują – funkcją komunikacji jest generowanie systemu społecznego a funkcją systemów społecznych dostarczanie podstawy działaniowej dla komunikacji, o tyle sens tworzony jest wewnątrzsystemowo dla każdego z nich osobno (dla mechanizmu komunikacji i dla systemu społecznego) jako element wewnętrzny o charakterze strategii uzasadnieniowej. Sensem wypowiedzi (i generalnie komunikacji) jest... i tu podać można liczne uzasadnienia wynikłe z takiej lub innej ideologii, sensem zaś systemu społecznego jest... jak wyżej. Spojrzawszy natomiast na zagadnienie wewnątrzsystemowo (w wymiarze teoretycznym oczywiście), do-

strzec można, że zarówno komunikacje, jak i system społeczny, posiadają coś, co je na poziomie sensu łączy, oczywiście – sensu rozumianego jako operatywna fikcja, czyli czegoś, co stanowi zjawisko co prawda bezprzedmiotowe, lecz wykazujące i generujące mierzalne oddziaływania. Takim elementem łączącym komunikację i system społeczny jest, moim zdaniem, *przewidywalność*, stanowiąca dla każdego z nich element wewnętrzny, tyle tylko, że ten sam element. Cokolwiek byśmy bowiem mówili, to większość elementów języka (leksyka, składnia, semantyka, tematyczne ukierunkowanie wypowiedzi, akty mowy itp.) dostarcza nam przewidywalności; cokolwiek w systemie społecznym się wydarza, to wiemy z reguły, czego się spodziewać, gdyż jest to przewidywalne właśnie. Zarówno komunikacja, jak i działania w ramach systemu społecznego, wykazują przewidywalność, a dostarczanie przewidywalności to jedna z ich podstawowych cech, stanowiąc tym samym ów wspólny sens, wiążący je ze sobą i gwarantujący ich kooperatywność. I tak, słysząc jakąś wypowiedź, wiemy, jakie części mowy, jakie formy deklinacyjne, jakie struktury syntaktyczne, jakie ukierunkowania wypowiedź ta *będzie* realizowała; na poziomie normalności mamy gwarancję stosowania tego, czego się spodziewamy, a kiedy wypowiedź nie spełnia naszych oczekiwań, czyli nie sytuuje się na poziomie normalności, również to wiemy i oceniamy to wtedy z poziomu normalności. Kiedy w mieście lub na wsi wychodzimy z domu i udajemy się dokądkolwiek, spodziewamy się tego, co potem najczęściej napotkamy; a zatem w tramwajach inni ludzie będą działali tak, jak potem działają, w urzędach napotkamy na to, czego się spodziewamy, na uczelni, w sali wykładowej będą studenci (najczęściej). Zarówno komunikacje, jak i systemy społeczne (społeczeństwa, grupy społeczne, rodziny, instytucje itp.), pracują, obok elementów dla nich specyficznych, jednym wspólnym sensem, manifestującym się jako przewidywalność. Proszę sobie tylko wyobrazić sytuację, kiedy po wyjściu z domu lub po otwarciu przez kogoś ust nie mielibyśmy żadnej pewności co do tego, co zaraz nastąpi, żeby zrozumieć,

jak istotnym czynnikiem jest ten właśnie rodzaj manifestacji sensu. I to niezależnie od tego, w jakim stopniu przewidywalność ta jest potem w rzeczy samej realizowana; stopień jej realizacji nie ma znaczenia, istotne jest, że przewidywalności oczekujemy i ją zakładamy, rozpoczynając działanie lub komunikowanie. Również ten rodzaj sensu jest bowiem samomotywujący, również jego zaprzeczenie odbywa się przy jego pomocy, tyle tylko, że wtedy stwierdzamy, iż ten osobnik, ta instytucja, ten urząd są nieprzewidywalne i tej nieprzewidywalności się uczymy, i ją następnie przewidujemy. I w tym rozumieniu także nieprzewidywalność staje się przewidywalna. To prototypowy przykład funkcjonowania samomotywujących się operatywnych fikcji; one same są bez znaczenia i nie posiadają rzeczywistości, produkują jednak oddziaływania i fakty, którymi się następnie zajmujemy. Przez co jesteśmy zajęci i dyskutujemy w tramwajach lub autobusach, jakim bezsensownym lub wspaniałym zajęciem jest jeżdżenie tymi właśnie tramwajami czy autobusami. A na konferencjach naukowych deliberujemy na temat tego, jaką wspaniałą lub bezsensowną koncepcją jest konstruktywizm, który właśnie to nam pokazuje.

Ciekawe, że w komunikacji indeksalnej zjawisko to (przewidywalność) jest redukowane czy wręcz niwelowane na korzyść danej na powierzchni komunikacji czy działań nieprzewidywalności właśnie. Zabieg ten zwiększa przez to uważność i koncentrację na to, co istotne. Na powierzchni mamy więc (bardzo daleko idącą) rezygnację z przewidywalności (stąd wrażenie absurdalności takich komunikacji), w strukturach głębokich natomiast odejście zarówno od sensu, jak również od jego (opisanej tu) manifestacji, na korzyść konsensusu obecnego i oddziałującego, nim w ogóle pojawia się sens. Dokładniej opiszę to niżej, analizując (w rozdziale czwartym) konkretne koany.

Zjawisko dualności sensu, o którym tu mowa, widocznym staje się także na przykład w zdaniu –

Dlaczego nie ma rzeczy, o których nie można mówić.

I to w tego zdania mechanizmie; a nie na jego leksykalnej, mniej lub bardziej dowcipnej czy paradoksalnej powierzchni. Gdyż proszę mi powiedzieć, o czym nie można mówić. Z chwilą, kiedy byście mi to Państwo byli powiedzieli, byłoby było można o tym mówić, a wtedy to by istniało (proszę zwrócić uwagę na to, co język tutaj wyprawia i jak się gubi; a ja wraz z nim). Jeśli natomiast nie można o tym mówić, to wtedy też nie ma tego, o czym nie można mówić. Jest cały czas oczywiście coś, o czym nie można mówić, ale, jak widać, jest to jednostka czysto językowa. Z czego wynika, że można mówić tylko o tym, co jest; a to, co jest, jest tym, o czym można mówić. I to właśnie dlatego. Zaś to, o czym nie można mówić, to pierwsza i druga rzeczywistość, które mają tę cechę, że one po prostu są. Są jako konieczna podstawa tego, o czym można lub będzie można mówić, czyli podstawą trzeciej – komunikacyjnej – rzeczywistości. A ta nie posiada sensu, lecz jedynie funkcję, jedną z których jest generowanie systemu społecznego, stanowiącego produkt komunikacji. W pierwszej rzeczywistości nie ma społeczeństwa. Tam są cząstki elementarne i współoddziaływania czterech sił. A precyzyjnie mówiąc – tylko współoddziaływania, tworzące dopiero cząstki elementarne. Tam i tylko tam jest sens. Współoddziaływania są sensem pierwszej rzeczywistości i są pierwszą rzeczywistością. I w tym celu nie wymagają niczego, gdyż to, co tylko istnieje, to współoddziaływania. Istnieje tylko jedno, a zatem nie ma niczego innego, co to coś mogłoby motywować, uzasadniać lub cokolwiek. W sytuacji, kiedy istnieje tylko jedno, jest to równocześnie sensem tego jednego i równocześnie tym jednym. Tu wszystko jest jasne. Wniosek – można mówić o wszystkim.

W tym 'jednym' pojawiają się teraz dyferencjacje, wynikłe z pojawienia się organizmów dysponujących postrzeganiem, oraz pojawiają się komunikacje, wynikłe z pojawienia się organizmów generujących komunikacjami społeczeństwo, czy ogólnie systemy społeczne. Ale w rzeczy samej nadal jest tylko jedno. To jedno, które jest. Stosując jednak dyferencjacje oraz ich podstawową formę

– dualistyczne opozycje, tworzymy (my i inne zwierzęta społeczne) wiele światów, posiadających w naszym mniemaniu rzeczywistość, którą posiadać muszą, aby motywować funkcje dualizmów. Kiedy o oddziaływaniu jednej z tych stron (w naszych regionach – jednej ze stron dualizmu) zapomnimy, wtedy pojawia się nagle świat, rzeczywistość, o istnieniu którego/której jesteśmy teraz święcie przekonani, gdyż każdy go/ją przecież widzi, a widzi tylko dlatego, ponieważ zapomniał o tym, że owo widzenie bazuje na zapomnianych, zwinizybilizowanych dualizmach, widzenie to tworzących. Wchodzimy w dualizm i jego produkty, i żyjemy w świecie przezeń stworzonym. Równie dobrze jednak możemy nie stosować dualizmu i żyć w świecie, w którym nas nie ma, lecz jest tylko świat, którym też my jesteśmy, bo jest tylko świat. Wtedy wszystko jest jednością.

Wprowadzając zaś znaczenia, czyli komunikacje (od których nie ma ucieczki, jeśli istnieć ma system społeczny), możliwa staje się komunikacja symboliczna i z tej możliwości skorzystaliśmy. Możliwa jednak staje się również rezygnacja z dominacji komunikacji symbolicznej lub niewprowadzanie jej w ogóle, przez co mamy możliwość uniknięcia dualizmu na korzyść stosowania komunikacji indeksalnych, które są tą jednością. Nie – manifestują tę jedność (to byłby znowu dualizm), lecz nią są. Gdyż te odbywają się poza semantyką, z niej, oczywiście (na powierzchni), korzystając. Komunikacja indeksalna korzysta z semantyki, ale nie dla niej samej i dla tego, co z niej i jej stosowania jako rezultat wynika, lecz korzysta z niej jako z fizycznego faktu (pierwsza rzeczywistość), sytuując tym samym siebie na poziomie działania. I teraz mogą działać fizycznie w formie działania (idę, wbijam gwóźdź, piję kawę itp.) lub – również fizycznie – w formie komunikowania, przy czym to, co mówię, nie ma najmniejszego znaczenia (w obydwu znaczeniach tego słowa), sens ma tylko mówienie i to ten sam sens, który ma działanie, bo, jak już wiemy (a przynajmniej ja to tak widzę), jest tylko jeden sens. Non-dualistyczny sens pierwszej

rzeczywistości. Gdyż – "Istnieje tylko jedna rzeczywistość, której ani nie trzeba urzeczywistniać ani osiągać" (Huang Po 1997, 34).

Tylko się działa, a to działanie, to rzeczywistość. I tak rozumieć powinniśmy również kolejny cytat – "Cokolwiek się wydarza, wydarza się to w moim życiu" (Sawaki Kodo 2005, 35). Bo moje (i kogokolwiek) życie i wydarzanie się to to samo. Jest tylko tu i teraz, a zatem wszystko, co się dzieje, i ja jest tym samym i dzieje i wydarza się tu i teraz, gdyż – gdzieżby.

Dla wyjaśnienia tego zjawiska często przywołuje się w zen w charakterze przykładu lustro, które postuluje się traktować jako pierwszą rzeczywistość. To świat i my jesteśmy tym lustrem i w tym lustrze jest wszystko, gdyż i tak istnieje tylko wszystko, czyli nic, gdyż obydwa te zjawiska są równoznaczne i strukturalnie tożsame. I na tym poziomie nie byłoby problemów, a zatem wszystko byłoby w porządku.

Tak się jednak składa, że w naszych regionach postanowiliśmy potraktować ten przykład poważnie, a więc pytamy o to, co się widzi, kiedy stoi się przed lustrem, z czego wyniknęły natychmiast wszystkie nasze problemy (włącznie z jaskinią Platona). Niepotrzebnie, gdyż skoro ja i świat jest lustrem (sic!, a nie – są), to pytanie o to, co widać w lustrze, którym również ja jestem, jest dość głupiotkie. I dlatego od setek lat nie zauważamy, że stojąc przed tak rozumianym lustrem, widzimy tam oczywiście tylko to, co w to lustro wprowadzamy, czyli siebie! Bo cóż innego, skoro jest tylko jeden świat. Gdyby na tym poprzestać, nic by się w zasadzie nie stało i byłoby od setek lat sympatycznie. My jednak na tym nie poprzestaliśmy, gorzej – zaczęliśmy o tym, co widzimy w lustrze, rozmawiać z innymi i pytać innych, co oni widzą. My i oni widzimy co prawda to samo i nie byłoby o czym mówić, gdyż jest tylko jedno. Ale skoro i ponieważ mówimy – a mówimy różnie, gdyż język już taki jest – to mamy kłops. Bo skoro mówimy różnie, to sądzimy, że również mówimy o *czymś* innym, bo przecież ten inny mówi inaczej a zatem, jak nam się wydaje, o *czymś* innym.

Oczywiście nie, on mówi o tym samym, tyle że inaczej to wyraża. Bo o czymże innym miałyby mówić, skoro jest tylko jeden świat. Z tego (stosunkowo produktywnego) nieporozumienia powstała (w pewnych regionach) wielość światów, ideologii, poglądów, »kultur«, niezgody na inne (bo nie nasze) światy, (mniej lub bardziej krwawe) zwalczanie tychże, a w końcu cały ten różniący nas cyrk, którego, jak tu widać, wcale nie ma.

Mylimy bowiem opis świata ze światem. Tym jednym. Bo ileż by ich miało być i gdzież miałyby one być. No i kiedy, oczywiście. Ciekawe tylko, dlaczego traktujemy opisy świata jako światy; a nie na przykład jako świat.

Przyczyna jest prosta (jako że następne zdanie będzie co nieco skomplikowane, przedstawię je graficznie inaczej; tekst można czytać pionowo lub poziomo) –

skoro bowiem musimy komunikować	a musimy, bo komunikacja utrzymuje nam w ruchu system społeczny, tylko w ramach którego możemy komunikować,
to komunikujemy,	z tego natomiast coś wynika
a skoro komunikujemy, to komunikujemy o czymś,	gdyż z charakteru mechanizmu komunikacji wynika, że musimy komunikować o czymś, o czymkolwiek, ale na końcu zawsze o czymś,
komunikujemy więc o tym, jak widzimy świat, a czynić to musimy oczywiście przy pomocy komunikacji, a zatem podlegamy prawom komunikacji	podczas kiedy my nie komunikujemy po to, by komunikować, lecz po to, by utrzymać system społeczny w ruchu; nam zaś tylko się wydaje, że komunikujemy, by wyrazić siebie, by sobie pogadać, by ogłosić swoje bardzo ważne poglądy itp.

A więc komunikować możemy tylko i wyłącznie o opisach świata, a nie o samym świecie, bo świat nie ma charakteru komunikacyjnego, lecz fizyczny, chemiczny i biologiczny. I dlatego komunikować możemy tylko o opisach świata i również dlatego traktować musimy je jako same światy, czyli musimy zapomnieć, że gadamy o opisach, a nie o światach.

Lub – i to jest droga wymyślona swego czasu przez zen – przestańmy komunikować. Wtedy znika problem dualizmu 'opis świata/świat'. A zatem nie ma problemu.

Jeden nowy problem jednak (i to spory) się pojawia, a mianowicie – jeśli nie będziemy komunikować, wtedy zniknie społeczeństwo i możliwość jego generowania i perpetuowania; skoro byśmy nie komunikowali, to załamałoby się społeczeństwo, będące, jak wiemy, rezultatem działania mechanizmu komunikacji. Na tym etapie zatrzymał się buddyzm i wszelkie religie i filozofie indyjskie. Zamykamy się wszyscy w pustelni i znikamy w jaskiniach oraz w nirwanie. Dla zen rozwiązanie to było bardzo ciekawe, ale co nieco za tanie. Można bowiem bez dramatyzowania i uciekania w pustelnię wybrać po prostu inną formę komunikacji. Inną niż ta, która doprowadziła nas do dylematu, przed którym tutaj stoimy. Nie ma bowiem systemowej potrzeby uprawiania tylko komunikacji symbolicznej; równie dobrze możemy uprawiać komunikację indeksalną.

A więc – gadajmy sobie nadal do woli i dużo, tyle tylko, że nie bierzmy tego zbyt poważnie. To znaczy pamiętajmy o tym, że to tylko komunikacja i tylko opisy świata. A zatem gadajmy sobie, aby było przyjemnie, a nie po to, by debatować o tym, czyje widzenie, czyli czyj opis świata jest lepszy od czyjego. Skoro i tak jest tylko jeden świat. Pogadajmy sobie ot tak. A najlepiej o tym, jakim zabawnym wynalazkiem jest język i inne systemy znakowe, oraz o tym, jakie zabawne rzeczy można przy ich pomocy zrobić (a czasem – wyczyniać). Nadal wtedy będziemy komunikować, utrzymując przez to system społeczny w ruchu, biorąc w nim

udział i nie wyłączając się z niego, tyle że mechanizmu, przy pomocy którego bierzemy udział, nie będziemy traktować poważnie, bo niby dlaczego, skoro służy on, biorąc go poważnie, jedynie do "upupiania" (Gombrowicz) nas i robienia z nas głupków. A proszę pamiętać – myśmy go sami wymyślili.

Więc komunikujemy sobie indeksalnie oraz – działamy; ostatnie już poważnie i z uważnością, bo to pole fizyki, a więc ma to znaczenie i sens. Komunikacja – nie; ta ma tylko funkcje. A działanie ma tę zaletę, że nie jest dualistyczne, a więc nie popadniemy w dualizmy i w brak wyjścia z nich. Proszę zauważyć – nie można nie działać. Można o nie-działaniu tylko mówić, ale spróbujcie Państwo nie działać. To samo dotyczy chodzenia, biegania itp.; proszę spróbować 'nie chodzić'; można natomiast o 'niechodzeniu' mówić. Proszę tylko nie mówić, że ja tu teraz właśnie 'nie chodzę'. Nie, proszę Państwa, ja tu siedzę (kiedy to piszę). Działanie daje nam więc non-dualistyczny świat, w którym nie ma potrzeby wyróżniania siebie, świata, innych itp., gdyż to wszystko i tak jest tym samym, czyli wszystkim. Albo niczym. Ponadto działanie oraz postrzeganie dają nam doświadczenie, czyli coś, czego komunikacja dać nie może.³ W żadnych okolicznościach.

Powróćmy jeszcze na chwilę do przykładu z lustrem.

Czyli – mamy lustro i stoimy przed lustrem. A zatem widzimy w nim to, co przed nim stoi, czyli nas; widzimy zawsze tylko to, co sami projektujemy, bo świat nie ma właściwości i nie ma semantyki, z perspektywy jakości jest on pusty, więc wszystko, co widzimy, to my sami, czyli to, co w to lustro wprowadzamy.

Kiedy zaś przed lustrem nic nie stoi, czyli nie ma nikogo, kto postrzega świat a następnie o postrzeganiach tych relacjonuje, wtedy też nikt nic nie widzi, bo nie ma niczego do widzenia i nikogo, kto widzi. I wtedy świat po prostu jest, bez semantyki, czyli nic nie znaczy, po prostu jest. Kiedy się nie mówi o świecie, to o mówio-

³ Ostatnia dać może tylko doświadczenie w mówieniu, ale to coś zupełnie innego.

nym świecie nie ma mowy. A kiedy się o nim nie mówi, wtedy jest się światem i można działać, po prostu działać. Bez wyborów. Bo wybory to preferencje, kryteria, gusty, a te biorą się z komunikacji, czyli z innego świata.

Uwaga: Jeśli natomiast przed lustrem nic nie stoi, wtedy lustro »widzi« (ale to już tylko metafora) nie to, co my byśmy widzieli, gdybyśmy zajrzeli w to lustro, lecz fale elektromagnetyczne; gdyż dla lustra nie ma mnie i przedmiotów przed nim, lecz zawsze tylko odbite fale świetlne, czyli fotony, ale też tylko te, które my potrafimy widzieć (bo lustro zrobiliśmy my dla nas), a ponadto lustro to też fale elektromagnetyczne. Kiedy zaś przed (tym samym) lustrem stoi mrówka, wtedy widzi ona tam to, co ona potrafi zobaczyć. Pytanie o to, kto widzi lepiej i kto widzi prawdę i prawdziwy świat, jest w tej sytuacji oczywiście żenujące.

A poza tym przykład z lustrem jest oczywiście bez sensu, bo nie ma ani lustra, ani sensu. Jest zawsze tylko nic, czyli praktycznie nieskończona ilość możliwości. A kiedy sobie zdajemy z tego sprawę – jest wszystko, a kiedy zaczynamy o tym gadać, wtedy powstają rzeczy i my. Bo to, co jest przed lustrem, to lustro.

Aby zatem uniknąć dualistycznego myślenia i wejść w sferę non-dualizmu, musimy przejść na poziom intuicji, emocji i działania. W ten sposób pozbywamy się dyskursywnego myślenia i wchodzimy w sferę myślenia non-dualistycznego. To jednak, jak wiemy, kończy się pustelnicstwem i innymi bredniami. Musimy zatem, bo tak jesteśmy zbudowani, powrócić do dyskursywnego myślenia, pozostając jednocześnie, bo jest tylko tu i teraz, w non-dualizmie. Pierwszym zabiegiem, przy pomocy którego możemy tego dokonać, jest mówienie o rzeczach, które nie mają przeciwieństwa, oraz działanie w świecie, który nie ma przeciwieństwa, czyli w tym tylko, który jest, jako że on jest właśnie non-dualistyczny. I tak możemy mówić o konceptach (a nie o wynikających z nich konstruktach, słowach, zdaniach itp.) lub na przykład działać w przestrzeni i w czasie; a ani przestrzeń, ani czas nie mają przeciwieństwa.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że możliwe jest co prawda non-dualistyczne myślenie, ale nie non-dualistyczna komunikacja. Można co prawda non-dualistycznie myśleć, tego jednak nie da się wykorzystać do celów komunikacyjnych; to znaczy myślenie takie jest niekomunikowalne. Do pomyślenia – tak, ale nie do powiedzenia komuś innemu; chyba że ten inny to, co chcielibyśmy powiedzieć, *już sam wie*.

Jak mówię – na pierwszy rzut oka. Na drugi bowiem wiemy już, że został wymyślony sposób na non-dualistyczną komunikację, a to – komunikacja indeksalna.

Powróćmy jeszcze na chwilę do problemu przestrzeni i czasu, czyli do tu i teraz. O ile kwestia przestrzeni jest łatwa do ogarnięcia, bo przestrzeń nie ma przeciwieństwa i zawsze jesteśmy tu (i wszystko inne jest tu), bo gdzieżby indziej, przestrzeń jest jedna i wszędzie, o tyle kwestia czasu jest już nieco bardziej skomplikowana, aczkolwiek prosta. 'Teraz' to dany moment, ten jeden moment⁴, który istnieje, który zawsze jest, nigdy nie przemija, gdyż dokąd czas miałby pójść, gdyby przemijał i w jakiej przestrzeni miałby się wtedy sytuować. I w tym sensie w zen nie mówi się (Sekiō Kisen w Sandōkai, 2002, 62), że zima przechodzi w wiosnę, a wiosna w lato (gdyż zapytać by trzeba, dokąd poszła zima, kiedy nastąpiła wiosna itp., a przestrzeń jest tylko jedna), lecz mówi się, że wiosna jest momentem i lato jest momentem (por. także Dōgen 2001, 58). Nie – innym momentem, lecz momentem. Co widać również w tym, że w tu i teraz nie ma blisko i daleko; blisko i daleko jest tylko w głowie jakiegoś ja, które to ja te koncepty komunikacyjne wymyśliło lub stosuje. Dla komunikacji. W świecie czegoś takiego nie ma.

⁴ Czyli to, co my, jako tak, a nie inaczej biologicznie zorganizowane zwierzęta, jesteśmy w stanie postrzegać i konceptualizować jako moment (circa 3 sekundy); inne zwierzęta natomiast inaczej segmentują czas; kwant czasu zatem to jednostka zależna od konstrukcji aparatu postrzegania danego gatunku.

Dość dobrze tłumaczy to kolejny przykład, tym razem ze światłem. Ten, kto chce widzieć światło, mówi Yamada Koun, sam jest światłem, światło nie może samo siebie widzieć; światło to fale elektromagnetyczne (fotony), a te nic nie mogą widzieć; widzi zawsze tylko ktoś, kto sam w tym celu wymyśla światło. Aby to zrozumieć, trzeba przeżyć, doświadczyć *widzenie widzenia*. To, co ktoś widzi, nie może zostać zobiektywizowane, nie można tego innym przekazać, lecz tylko samemu doświadczyć. "Ponieważ istotna rzeczywistość jest zupełnie pusta, nie ma widzącego. Jest co prawda akt widzenia, lecz nie ma nikogo, kto widzi, i niczego, co jest widziane" (Yamada Koun 2002, 317II). W pierwszej rzeczywistości nie ma po jednej stronie świata, a po drugiej widzącego, bo obydwie te fikcje to fale elektromagnetyczne; tyle tylko, że pewna określona zbitka fal, materii, energii (to to samo) wymyśliła widzenie. I teraz ma problem.

Proszę się nie martwić, ja oczywiście widzę, ale równocześnie wiem, że to bez znaczenia i że to, co ja widzę, to moje konstrukcje. A Państwa to, co Państwo widzicie. Cała reszta zaś to z jednej strony komunikacja, a z drugiej – fale elektromagnetyczne. A obydwa razem są tym samym. W Shōyōroku pojawia się w jednym z koanów takie pytanie –

Kiedy nie widzimy, to dlaczego nie możemy widzieć tego nie-widzenia

(Shōyōroku, 88; patrz też – Hekiganroku, s. 380II).

Jasnym się staje, że 'widzenie' jest takim samym konstruktem jak 'nie-widzenie'; jest po prostu jednostką językową nieposiadającą żadnej rzeczywistości. Tego samego dotyczy następująca historyjka:⁵

Któregoś dnia chiński mistrz zen Ho-zu powiedział był do unsui [uczniowie zen]:

⁵ www.zensite.de/Kultinstrumente/hokku.htm, 23.06.2010.

»Wiedza, którą zna się tylko ze słyszenia, jest do niczego. Dopiero, kto potrafi wiedzę zastosować, jest kimś. Ale również to trzeba pozostawić za sobą, jeśli chce się osiągnąć shinka [stan istotnego przebudzenia].«

Na takie dictum pewien mnich zapytał – »Wyjaśnijcie shinka trochę dokładniej.«

Mistrz odpowiedział – »Ćwicz się w uderzaniu w bęben. W końcu trzeba się czegoś nauczyć.«

Cokolwiek unsui potem kiedykolwiek pytał, mistrz z uporem powtarzał – »Uderzaj po prostu w bęben.«

To samo odnosi się do relacji doświadczenia i mówienia o doświadczeniu. Nie chodzi bowiem o to, co się robi; świat jest asemantyczny i 'co' jest w nim nerelevantne, lecz chodzi o to, dlaczego coś jest robione, bo dopiero wtedy owo 'co' otrzymuje swoją semantykę. Mówi się zazwyczaj: 'pracuję, bo potrzebuję pieniędzy, bo jest to moralne/etyczne, bo wszyscy to robią...' Wszystkie te powody są ideologiczne i ustalone przez instancje zewnętrzne. Nam natomiast w naszym tu kontekście chodzi o – 'pracuję, bo pracuję'. To wszystko.

Mamy zatem 'co', 'jak' i 'dlaczego' coś robimy. 'Co' to pierwsza rzeczywistość – robię coś, obojętnie, czy ktoś to postrzega czy nie. 'Jak' obserwuję u innych, gdyż inaczej się w ogóle nie da, bo jestem wrodzony w społeczeństwo, czyli dzieje się to w drugiej rzeczywistości – robię coś tak, a nie inaczej (właśnie – dlaczego nie inaczej) i wszyscy i ja możemy to obserwować, a więc postrzegać. Teraz dochodzi 'dlaczego', to zaś pochodzi z trzeciej rzeczywistości. Powody dla 'co' i 'jak' czyli dla 'dlaczego' pochodzą jako strategie legitymizacyjne od komunikacji, powodów tych nie mogę postrzegać, obserwować; one są zapośredniczane komunikacyjnie.

Cały problem, o jakim mowa jest wyżej, bierze się oczywiście z owego 'ja'. Dlatego w ramach zen odróżnia się ja i samość. 'Ja' jest tym, co chce – chce mieć, chce być lepszym od innych, jest tym, co musi być takim, a nie innym itp. 'Samość' natomiast jest tym, co obserwuje sobie owo ja i się dziwi. I teraz chodzi o to, aby pozbyć się raz na zawsze owego ja, po to, aby samość była bezrobotna i nie musiała się już zajmować ja. I wtedy samość może żyć, obserwować świat i jego takłość, czyli to, jakim świat jest, i w tej takłości żyć.

Teraz wyróżnić musimy dwa zjawiska: z jednej strony – 'coś mówić/powiedzieć', a z drugiej – 'coś komunikować', gdyż to dwie różne rzeczy. Mówi się coś i jest to wtedy powiedziane; słyszało się to, co zostało powiedziane itp. Ponadto poprzez mówienie komunikuje się również, mówiąc coś tak, a nie inaczej. W tej perspektywie nie samo mówienie jest istotne, lecz sposób mówienia, gdyż on również dostarcza nam wiedzy na temat mówiącego i tego, o czym mowa. Owo 'jak się coś mówi', jest tym, co w komunikacji jest najczęściej najistotniejsze. Gdyż to, co się mówi, drugi uczestnik komunikacji przyjmuje jako zdanie, opinię, мнение mówiącego, to natomiast, 'jak się komunikuje', ten drugi sam konstruuje. W to zaś, co sami konstruujemy, wierzymy prędzej, niż w to, co zostało powiedziane przez innych. Ponadto z tego, jak się komunikuje, wynika, kim ten drugi jest, gdzie się sytuuje, skąd się bierze, jakie kręgi społeczne reprezentuje itp. Owo 'jak' zaś jest pewniejsze, niż to, co się mówi. I dokładnie o ten aspekt tutaj chodzi.

Podejdźmy do tego problemu, czyli do rozróżnienia między 'mówieniem' a 'komunikowaniem' (przy czym to pierwsze zawiera się w drugim), nieco szczegółowiej. Najpierw wyjaśnienie samych słów. 'Mówienie' użyte jest tutaj jako synekdocha czy metonimia wszelkich aktów stanowiących wypowiedzi, niekoniecznie dokonywanych przy pomocy języka naturalnego tylko, lecz również innych systemów znakowych. W tym sensie 'mówienie' to wszelkie

akty produkujące szeroko rozumiane wypowiedzi, w rezultacie których powstaje to, co potocznie określane jest jako treści, czyli aktualizowane jest jako tematy komunikacji. Zawsze mówimy na jakiś temat i realizujemy jakiś temat wypowiedzi (również wtedy, kiedy tego tematu się nie trzymamy, bo o tym, że się go nie trzymamy, wiemy z istnienia tematu, którego się teraz akurat nie trzymamy). W tym celu stosujemy (by użyć terminów Romana Jakobsona) operacje na poziomie osi kombinacji z mniejszym lub większym (odpowiednim lub nieodpowiednim dla tematu) zastosowaniem również wyboru z osi ekwiwalencji. W ten sposób powstaje taka, a nie inna wypowiedź, którą sytuujemy na tle lub w ramach jakiegoś tematu, a sama wypowiedź bierze udział w danej komunikacji, stanowiąc *jeden* z jej elementów. Niekończenie, a raczej rzadko najistotniejszy.

'Komunikowanie' natomiast oznacza tu szerszy obszar i bardziej kompleksowe zjawisko. Komunikowanie to również semantyczna aktywacja samego sposobu mówienia, z uwagi na taki, a nie inny sposób właśnie. Również w tym wypadku chodzi o swego rodzaju synekdochę, gdyż komunikowanie nie polega jedynie i tylko na aktywacji określonego sposobu mówienia, lecz również na określonym sposobie wykorzystania przestrzeni, miejsca, sytuacji, baz i scenariuszy komunikacji (definicje patrz – Fleischer 2007, 220–225). Generalnie, lecz w uproszczeniu, komunikowanie sprowadzić można do tego, jak się mówi. O ile zatem mówienie sprowadza się do tego, co się mówi, o tyle komunikowanie odnosi się do tego, jak się to mówi i co się poprzez to, co się i w jaki sposób się mówi, jeszcze komunikuje. Mamy zatem, jak już wyżej wspomniałem, podstawową w komunikacji dychotomię między: coś mówić i coś komunikować. A są to dwa bardzo odmienne zjawiska.

Uwzględniając ten submechanizm generalnego mechanizmu komunikacji dochodzimy do możliwości strukturalnego, ale również systemowego wyróżnienia kilku kombinacji tych dwóch elementów w konkretnych komunikacjach i określenia ich wzajemnych relacji.

Wyróżnić da się następujące relacje (przy czym A i B to elementy z dwóch różnych i różnie ustrukturyzowanych poziomów tego samego zjawiska; A to elementy wypowiedzi, B to elementy komunikacji):

- a. Mówione jest A, zaś komunikowane jest również tylko A.
- b. Mówione jest A, zaś komunikowane jest A oraz B.
- c. Mówione jest A, zaś komunikowane jest Nie-A.
- d. Mówione jest A, zaś komunikowane jest Nie-A oraz B.
- e. Mówione jest A, zaś komunikowane jest B.
- f. Mówione jest A, zaś komunikowane jest 0.

W tej typologii relacji przypadki a, c i f to komunikacja jednowymiarowa, zaś pozostałe przypadki to komunikacja wielowymiarowa. Omówmy je teraz po kolei.

- a. I tak możliwe jest, że mówione jest A, zaś komunikowane jest wyłącznie również tylko A. Przypadek ten ciekawy jest z tego powodu, że w przyrodzie praktycznie nie występuje, to znaczy nie ma naturalnych komunikacji, w których by zachodził; występuje natomiast w komunikacjach sztucznych,⁶ to znaczy między maszynami, na przykład – komputerami, serwerami, robotami przemysłowymi, między kaloryferem a termostatem itp. Czy nazywanie takich operacji komunikacją ma sens, to już inna sprawa. W sferze naturalnej do tego typu komunikacji dochodzi jedynie jeszcze w przypadkach komunikacji patologicznych, to znaczy takich, w których nie jest aktywowany poziom komunikowania, a tylko poziom słyszenia/widzenia itp. tego, co się mówi (na przykład w niektórych rodzajach afazji, w demencji starczej, w niektórych typach egzaminów uniwersyteckich, roz-

⁶ Terminy 'naturalny' i 'sztuczny' stosowane są tutaj analogicznie jak w wypadku terminu 'język naturalny'.

kazach czy operacjach wojskowych i innych tego typu schorzeniach). Typ ten jest zatem, jak widać, możliwy, tyle że praktycznie nie jest stosowany.

b. Mówione jest A, zaś komunikowane jest A oraz B.

Ten typ relacji jest najczęstszym z praktycznie spotykanych w komunikacji face-to-face, ale również (aczkolwiek rzadziej) w komunikacji medialnej. Słyszymy/widzimy to, co ktoś mówi, czyli rekonstruujemy to, co – naszym zdaniem – ktoś mówi/powiedział, oraz zwracamy uwagę na to i aktywnie konstruujemy to, jak – naszym zdaniem – i w jakich okolicznościach to coś zostało powiedziane. I dalej: wyposażamy to w naszą wiedzę o mówcy, dodajemy naszą wiedzę o świecie, nasze nastawienia kognitywne i emocjonalne, czyli wszystko to, co naszym zdaniem ten inny nam też komunikuje; w dużym stopniu niezależnie od tego, co on w rzeczy samej mówi. Dokładnie na tym polegają trudności adekwatnej komunikacji. Na przykład w mediach, w reklamie, w komunikacjach oficjalnych, czyli wszędzie tam, gdzie nie ma zasadniczo możliwości dopytania o coś, jeśli się czegoś nie zrozumiało lub coś pozostaje niejasne. I tak jeśli jakiś rzemieślnik produkuje wypowiedź A pod tytułem "usługi wykonuję tanio i solidnie", to dowiadujemy się właśnie A (czyli, że 'tanio i solidnie'), ale dowiadujemy się również B, czyli, że rzemieślnik ów insynuuje, jakoby inni tak nie pracowali, oraz dowiadujemy się, że rzemieślnik ten jest niechybnie amatorem, gdyż nie wie, że słowo 'tanio' oznacza jeszcze coś innego (tandetnie) oraz, że obiecuje on oczywistość (solidnie), gdyż ma się rozumieć, że jego usługi mają być solidnie wykonane. To samo dotyczy na przykład ojca miasta Wrocławia, kiedy ten plakatuje w onym mieście tekst "Jestem dumny z Wrocławia".

Proszę zwrócić uwagę – ojciec miasta, którego pensja opłacana jest przeze mnie i innych podatników, czyli którego my jesteśmy pracodawcami, reklamuje się wobec mnie, że jest dumny ze mnie (gdyż Wrocław to ludzie, a nie budynki, które zresztą nie

ów ojciec wybudował). Czy to aby na pewno on ma być dumny ze mnie? Czy może my, którzy płacimy mu jego pensję, możemy (uwaga – możemy!), jeśli uznamy to za uzasadnione, być dumni z jego pracy. Przecież to nie szewc czy sprzedawca, kiedy odbieram od/kupuję u niego buty, mówi mi, że jest dumny ze mnie, lecz to ja mówię szewcowi, że jestem dumny z jego dobrej pracy, lub tego nie mówię.

W tym typie relacji mamy zatem zawsze do czynienia z powtórzeniem w sytuacji komunikacyjnej zrekonstruowanego przez nas elementu A oraz dodaniem innego skonstruowanego przez nas elementu B, pochodzącego z innego poziomu niż A. To bardzo istotny aspekt, gdyż element określany tu jako B posiada tę cechę, że pochodzi, by tak rzec, z innej parafii, niż to, o czym się mówi. Z parafii, na którą mówiący ma wpływ, jeśli opanował ten typ komunikacji i stara się sterować konstrukcją elementu B przez interlokutora. Kiedy tej kompetencji nie posiada, wtedy jest szewcem lub ojcem miasta z przykładu powyżej. Uwzględnić przy tym trzeba, że sama konstrukcja i sposób konstrukcji B nie zawsze i nie we wszystkich aspektach są przewidywalne, gdyż stanowią oczywiście emergentne dokonanie przebiegającej właśnie komunikacji; niemniej jednak w wielu wypadkach można nimi w określonym zakresie sterować.

c. Mówione jest A, zaś komunikowane jest Nie-A.

Ten typ relacji między mówieniem a komunikowaniem jest stosunkowo rzadki (aczkolwiek – niekoniecznie), gdyż, jak nietrudno zauważyć, jest to schemat konstrukcji w naszych regionach tak zwanego kłamstwa lub mechanizm ironii (lub też – przemijający najczęściej – sposób zachowania młodych ludzi w wieku dojrzewania). Na określoną wypowiedź (A) dochodzi do konstrukcji jej przeciwieństwa. I tak, kiedy na przykład moi studenci i studentki mówią, że jestem wspaniałym wykładowcą i długo takiego szukać lub zgoda ze świecą, wtedy wiem, że jest to rodzaj tak zwanego 'ofensywnego kłamstwa' i zaczynam się

przejmować. Proszę przy tym zauważyć, że nie ma tu znaczenia, czy studenci i studentki mówią 'prawdę', czyli naprawdę tak myślą; decydujące jest to, co ja myślę, ponieważ na to nikt, poza mną, nie ma wpływu. Jeśli więc jestem osobnikiem podejrzliwym i nieufnym, wtedy myślę sobie to, co wyżej; jeśli zaś jestem osobnikiem prosto ustrukturyzowanym, wtedy wierzę moim studentom. Cokolwiek bym mniemał, to właśnie ja to mniemam i tylko ja decyduję o tym, co mniemam, niezależnie od tego, co ktoś mówi. Kiedy jednak studenci i studentki, jak nasi, są socjalizowani również w ramach komunikacji indeksalnej, wtedy mamy do czynienia z przypadkiem (d) niżej.

- d. Mówione jest A, zaś komunikowane jest Nie-A oraz B. Wychodząc więc od komunikacji indeksalnej nasi studenci mówią do mnie 'Z Pana to chyba jest marny wykładowca'. I teraz, znając nasze scenariusze komunikacyjne i nasze konwencje komunikacyjne (czyli – konieczna jest wiedza), wiemy, że powiedziane zostało co prawda A, lecz zakomunikowane zostało Nie-A (to znaczy, że jestem świetny). Ale ponadto także B. Obie strony (studenci, ponieważ to powiedzieli, oraz ja, ponieważ na takie dictum się nie obrażam) manifestują znajomość ironii i kompetencję w jej stosowaniu, a ponadto – znajomość świata i wiedzę o świecie nas (na uniwersytecie) otaczającym. Dlaczego? Ponieważ studenci powiedzieli A w przekonaniu, że ja na podstawie mojej znajomości ironii i naszej wspólnej kompetencji w jej stosowaniu zrekonstruuje Nie-A, oraz ponieważ studenci i ja znając komunikację indeksalną wiemy, że, kiedy powiedziane zostało A, powiedziana została prawda. Tyle że z innego punktu widzenia niżby się w komunikacji naiwnej, czyli symbolicznej, wydawało, gdyż skoro została zastosowana ironia, to studenci przemawiają z pozycji tradycyjnych nauczycieli akademickich, z perspektywy widzenia których ja w rzeczy samej jestem marnym (bo innym niż oni) wykładowcą, przez co studenci manifestują mi znajomość rzeczy i sytuowanie się w naszych kręgach. Proszę zauważyć, że tego, o czym tutaj

piszę, studenci nie mówili; na powierzchni komunikacji pojawiło się jedynie powyższe zdanie, natomiast to, o czym tutaj żmudnie relacjonuję – zakomunikowali. Dokładnie na tym polega komunikacja indeksalna oraz omawiany tu typ relacji.

e. Mówione jest A, zaś komunikowane jest B.

Czyli – nie interesuje nas w ogóle, co jest mówione, lecz tylko to, jak jest komunikowane. Z relacją tą mamy do czynienia w sytuacjach, nazwijmy je, diagnostycznych, kiedy drugą stronę nie interesuje treść czy temat wypowiedzi ani sama wypowiedź, lecz jedynie sposób mówienia danego delikwenta oraz to, co on w trakcie produkcji wypowiedzi nią i w ogóle komunikuje. To sytuacje, w których interesują czyjeś kompetencje w tej lub innej dziedzinie i w których musi być mówione, żeby mogło być komunikowane. To sytuacje, w których wiemy z góry, co będzie mówione, jak na przykład przemówienia polityczne (wszystkie realizują tę samą treść – 'chcemy, żeby było dobrze'), kondolencje, większość wypowiedzi medialnych, czyli wszystkie te wypowiedzi, które realizują jednoznaczny i jednowymiarowy scenariusz komunikacyjny. Również ten typ relacji charakterystyczny jest dla komunikacji indeksalnej.

f. Mówione jest A, zaś komunikowane jest O.

Ten typ relacji pojawia się w komunikacjach standardowych typu *smalltalk*, kiedy komunikacja służy jedynie manifestowaniu i utrzymaniu więzi społecznej na poziomie działania. Dokładnie rzecz biorąc nie jest to już więc komunikacja, lecz działanie przy pomocy środków językowych, w którym środki językowe temporalnie tracą charakter znakowy i przechodzą na poziom fizycznych i postrzeganiowych elementów działania. To sytuacje, w których bronimy się jakby przed zakomunikowaniem czegośkolwiek, sytuacja natomiast wymusza na nas produkcję wypowiedzi, gdyż inaczej trudno by nam było zmanifestować określoną przynależność społeczną; perpetuujemy wtedy jedynie system społeczny i realizujemy jego wymogi.

Powróćmy znowu do zasadniczego tematu.

Elementy komunikacji indeksalnej pojawiają się oczywiście we wszystkich komunikacjach wszędzie, gdyż zawsze pracujemy wszystkimi trzema rodzajami znaków. Kiedy więc prowadzimy komunikację symboliczną i przy pomocy języka opowiadamy komuś jakąś historyjkę czy gadamy o wszystkim i niczym, czynimy to przy pomocy znaków symbolicznych, a one dotyczą tego, co mówimy. A mówimy to lub tamto. Mówiąc jednak cokolwiek, nie tylko coś mówimy, ale również owo coś jakoś mówimy. A owo, 'jak' ktoś coś mówi, to nic innego jak właśnie znaki indeksalne, które nasz interlokutor konstruuje, a które my oferujemy świadomie lub nieświadomie, czyli intencjonalnie lub naiwnie. Z każdej wypowiedzi wyprowadzamy wnioski o tym, jak ktoś mówi i co to znaczy, a te aspekty najczęściej są w komunikacji istotniejsze, niż to, o czym się mówi.

Owa re- lub konstrukcja indeksalności wypowiedzi jest stałym procesem towarzyszącym każdej komunikacji; czy jest ona celowo wkomponowana w wypowiedź czy nie, nie ma znaczenia dla przebiegu komunikacji. Owo 'jak się mówi' jest jednak w naszych regionach jednostronną i indywidualną singularnością (jednostkowością). To znaczy – każdy uczestnik komunikacji dokonuje tych re- lub konstrukcji sam dla siebie, prawie nigdy nie komunikując ich temu drugiemu. Konstrukcje te jednak mają decydujący wpływ na samą komunikację, gdyż ukierunkowują nasze nastawienia wobec tego drugiego, jego pochodzenia, jego image'u, jego wizerunku i tożsamości, naszej z nim dalszej komunikacji, naszych o nim mniemań, opinii itp. I odwrotnie – jego o nas, kiedy my mówimy. Ktoś sobie coś mówi, a my z tego, jak on mówi, wyciągamy nasze wynikające z tego wnioski, decydujące o komunikacji i o wypływających z nich rezultatach. Prawie zawsze jednak tylko jednostronnie, a nie w sposób usieciowiony. Dokonują tego co prawda obie strony, jednak tylko każda dla siebie. W rzadkich tylko wypadkach, z reguły w metakomunikacjach, dochodzi do wymiany poglądów również na temat tego, jak ktoś coś powie-

dział; najczęściej są to sytuacje sporów, konfliktów, kłótni itp. Ale również wtedy jest to komunikacja symboliczna, tyle że na temat jej indeksalnych aspektów. Powracamy jakby do komunikacji symbolicznej na skutek odkrycia jakichś irytujących nas aspektów w ramach elementów komunikacji indeksalnej. Kłócimy się wtedy o słowa, o sposób, w jaki coś wcześniej powiedzieliśmy i ponownie debatujemy symbolicznie, tyle że komunikacja indeksalna staje się tematem rozmowy. Poza tym w naszych regionach mało mamy gatunków tekstów czy rodzajów komunikacji, w których indeksalność stanowi – niekoniecznie od razu centralny, ale przynajmniej równouprawniony – element wypowiedzi. Z oglądu rynku komunikacji wynika, że są to zasadniczo tylko: reklama, kabaret, niewielka część literatury i na tym koniec. W każdym z tych wypadków jednak są to nadal teksty, w których indeksalność stanowi co prawda istotny, rzadko jednak dominujący, a nigdy jedyny element wypowiedzi.

Możemy zatem stwierdzić, że komunikacja indeksalna występuje również w naszych regionach, że nie jest tu zjawiskiem nieznanym, lecz naturalnym elementem każdej komunikacji; czy zawsze w tym samym stopniu lub w ogóle wykorzystywanym i uwzględnianym, to inna sprawa.

W ramach zen natomiast podjęto swego czasu próbę wykorzystania komunikacji indeksalnej jako podstawowej metody prowadzenia komunikacji i to w sposób usieciowiony, partnerski i stanowiący jedyny temat wypowiedzi. Samo to pachnie jednak dualizmem (gdyż po drugiej, a no właśnie, stronie stałaby komunikacja symboliczna) i powodowałoby powstawanie wszystkich konsekwencji z dualizmu wynikających, a to byłoby poniżej poziomu zen. Więc ową komunikację indeksalną prowadzi się w zen w ramach komunikacji symbolicznej w ten sposób, że ostatnia stanowi *asemantyczny* materiał czy kanwę lub tło komunikacji; coś, co w trzeciej rzeczywistości musi się pojawić, aby fizycznie możliwa stała się komunikacja indeksalna i możliwe stało się jej przeniesienie

w sferę doświadczenia i działania, czyli w drugą i pierwszą rzeczywistość, a tylko ta sfera daje gwarancję zrozumienia zarówno komunikacji, jak i świata i naszej w nim pozycji oraz roli. Zen zatem stara się umknąć przed dowolnością, deklaratywnością, wieloznacznością i nieokreślonością, a w rezultacie konwencjonalnością komunikacji symbolicznej na korzyść twardszej, jednoznacznej i pewniejszej komunikacji indeksalnej. Ale w taki sposób, który nie zrywa kontaktu z trzecią rzeczywistością ani kontaktu tego nie traktuje jako czegoś mniej istotnego, czegoś, od czego trzeba by się uwolnić i udać się w sferę szczęśliwości wiecznej, czyli w świat mrzonek i bredni, czyli religii i innych ezoteryczności, lecz potraktowania tych mrzonek jako czegoś najzupełniej normalnego, a co najwyżej śmiesznego.

Również w obszarze naszych komunikacji symbolicznych posiadamy, w ramach retoryki, niejaki środek pozwalający, co prawda w niewielkim tylko stopniu, ale jednak, na ucieczkę od deklaratywności komunikacji symbolicznej; środki te to oczywiście wspomniany dopiero co humor oraz ironia. Symptomatyczne jest w tym kontekście to, że są to środki dość rzadko i niechętnie u nas przez nas stosowane.⁷ Z prostego powodu niechętnie: środki te bowiem usuwają nam, by tak rzec, grunt pod nogami, wytrącają nas z naszego dobrego humoru i poczucia bezpieczeństwa; czujemy, że stosując te środki nie mielibyśmy się czego trzymać, że stracilibyśmy pewność co do sensu naszego symbolicznego świata (proszę natomiast zauważyć, że stosowane są te środki z umiłowaniem w reklamie, kabarecie i części literatury; ciekawa zbieżność). Humor zaś i ironia to integralne i niezbywalne elementy komunikacji indeksalnej (z niej się wywodzące) i z tego samego powodu, z którego tam są nielubiane, tu są lubiane, gdyż właśnie usuwają grunt pod nogami i pozwalają na nietrzymanie się niczego, czyli dają coś, co nazywamy zwykle wolnością. Trzymać tu możemy się

⁷ Proszę zauważyć kompletny brak humoru w śródziemnomorskich religiach, ideologiach czy doktrynach politycznych; jest w nich tylko strach, groźba kary i cynizm.

zawsze samej komunikacji; »symboliści« natomiast trzymać się muszą tego, co komunikacje te podają do wierzenia, co wypowiadzi komunikują, co się mówi. Nie samej komunikacji i radości z jej stosowania, lecz tego, co z komunikacji wynika, czyli jej produktów. Proszę zauważyć, że całe życie walczyliśmy z tym, co psuje nam dobry humor, a co sami przedtem wyprodukowaliśmy, zamiast po prostu tego nie produkować i zachować dobry humor, który i tak mamy. W komunikacji indeksalnej natomiast nie musimy się niczego trzymać, gdyż nie ma potrzeby trzymania się czegoś (niby po co), zaś stosować możemy komunikację indeksalną, aby mieć dobry humor, lub jej nie stosować i też mieć dobry humor. Możliwości te to zalety i produkty non-dualizmu. Świetnie zjawisko to prezentuje znana powszechnie w kręgach zen rozmowa założyciela zen w Chinach, Bodhidharma (jap. Daruma), z cesarzem Wu na temat dokładnie tego, o co mi tutaj chodzi.

Cesarz Wu z Liang zapytał patriarchę Bodhidarmę – »Co jest decydującym sensem świętej prawdy?«

Bodhidharma powiedział – »Otwarta przestrzeń. Nic świętego!«

Cesarz powiedział – »Któż to jest tu, kto stoi przed Nami?«

Bodhidharma powiedział – »Tego nie wiem.«

Cesarz polecił mu odejść.

Bodhidharma zaraz potem przekroczył Wielką Rzekę, dotarł do klasztoru Shaolin i siedział tam przez dziewięć lat twarzą do ściany.

(Shōyōroku, 2, s. 16)

Obok humoru i ironii kolejnym zabiegiem stosowanym w komunikacji indeksalnej jest mieszanie czy zderzanie ze sobą rzeczywistości po to, by pokazać (a nie – mówić o tym) dziwaczność naszych konstrukcji i nasze niczym nieumotywowane kurczowe

trzymanie się trzeciej rzeczywistości, wynikające z obawy, że gdybyśmy ją upuścili, to stracilibyśmy grunt pod nogami. Podczas kiedy zen mówi nam, że jest to zajęcie jałowe, gdyż tam nie ma żadnego gruntu, a zatem i niczego, czego można by się trzymać. Jakaż dziwaczna sytuacja. Zderzając natomiast ze sobą rzeczywistości w ramach komunikacji indeksalnej (prowadzonej oczywiście w ramach komunikacji symbolicznej; patrz – 2.), zauważyć (a nie – usłyszeć), czyli doświadczyć, możemy: jak niestabilną jest konstrukcja tej trzeciej rzeczywistości, do czego konstrukcja ta służy, jakie ograniczenia nam narzuca i co dla czego inwazybilizuje (to znaczy – uniewidacznia, ale to też brzmi dziwnie). Wiedząc to zaś, spokojnie możemy sobie usiąść, zrobić sobie espresso i pijąc je pogadać sobie z przyjaciółmi o tym, jaki ten świat jest śmieszny. Oczywiście – pogadać indeksalnie. Lub symbolicznie. To już *teraz* nie ma znaczenia. Ale dopiero teraz.⁸

Kolejny element komunikacji indeksalnej to brak czy rezygnacja z twardej semantyki, z mniej lub bardziej jednoznacznego przyporządkowania środka znaku i interpretanta. Ten sam znak może oznaczać wiele, nawet coś przeciwnego, gdyż nie jest ustalona stała relacja między elementami znaku. Wynika to z rezygnacji z atemporalności semantyki, polegającej w komunikacji symbolicznej na tym, że dziś, jutro i pojutrze ten sam znak posiada zasadniczo to samo znaczenie, tego samego interpretanta, przez co możemy, by tak rzec, polegać na języku i na znakach nawet wtedy, kiedy rekonstruujemy wypowiedź długo po jej powstaniu, co gwarantuje nam stabilność jej rekonstrukcji i semantycznych aspektów komunikacji. To natomiast, że 'jutro' i 'wczoraj' nie istnieją oraz że są to konstrukty języka, zdaje się nie mieć dla nas znaczenia, a w każdym razie udajemy, że tego nie widzimy. Sama komunikacja funkcjonuje oczywiście również bez tego, gdyż polega jedynie na swej własnej kontynuacji, na następstwie i nawiązy-

⁸ Ktoś kiedyś powiedział, że zen, blues, grunge i punk to to samo, a powiedział to Leonard Koren (2004, 10). Zdziwiałające, że wszystkie te prądy stosują humor, ironię i mieszanie rzeczywistości. Fascynujące.

walności wypowiedzi, niezależnie od zawartych w tych wypowiedziach czy transportowanych przez nie treści. Oczywiście tylko w przybliżeniu, aproksymatywnie, gdyż jaka jest treść wypowiedzi dla innych, czy jaka treść była intendowana, tego i tak nie wiemy nigdy, a, jak nam się wydaje, dowiedzieć możemy się tego co najwyżej poprzez kolejne komunikacje nawiązujące, to właśnie starające się wyjaśnić lub wynegocjować. Generalnie jednak komunikacja symboliczna opiera się na zasadniczo danej, przestrzeganej i gwarantowanej przez znaki i konwencje ich użycia pewności co do semantyki poszczególnych znaków oraz zasadniczo danej przewidywalności pojawiania się danych relacji. To zaś, że w przypadku (dłuższych lub krótszych) wypowiedzi zmienia się semantyka tych wypowiedzi, czyli ich tak zwana treść, stanowi konieczny, jak się okazuje, warunek komunikacji w ogóle, gwarantujący jej nawiązywalność. Gdyż symbolicznie komunikujemy raz po to, aby się dowiedzieć, co autor miał na myśli, dwa po to, by się dowiedzieć, czy odpowiednio zrekonstruowaliśmy wypowiedź, a trzy – czy wraz z upływem czasu coś się w semantyce wypowiedzi zmieniło.⁹

W komunikacji indeksalnej natomiast dochodzi do rezygnacji z twardej semantyki oraz do wykorzystania jej temporalności, a sensowność wypowiedzi gwarantowana jest *sytuacyjnością* w tu i teraz. Powiedzieć można w zasadzie cokolwiek, istotne bowiem, w komunikacji tu i teraz, nie jest odwołanie się do zastanej i tradycyjalizowanej semantyki, lecz do sytuacji, w której komunikacja przebiega i w której dochodzi do produkcji wypowiedzi. Co coś znaczy, ustala i wyznacza dana sytuacja, a ponieważ sytuacja jest jasna i oczywista, gdyż bierzemy w niej właśnie udział, komunikacja i produkcja wypowiedzi przebiegać mogą tak samo sprawnie jak w komunikacji symbolicznej; jeśli nie sprawniej, gdyż mniejsza w niej jest ilość systemowo możliwych zakłóceń. W komunikacji indeksalnej semantykę ustala nam to, co się wokół nas dzieje,

⁹ Oraz z paru innych powodów oczywiście; patrz na ten temat Fleischer 2007, 174.

w czym uczestnicy komunikacji biorą właśnie udział, do czego w każdym wymiarze mogą się tu i teraz odnieść, z jednej strony produkując wypowiedź, z drugiej wypowiedź rekonstruując. Sytuacja dostarcza zarówno materiału do komunikacji, gdyż brać go możemy z tego, co widać, słyszać dookoła, jak i kryteriów dla ustalania semantyki, gdyż te również wynikają z sytuacji, w jakiej właśnie jesteśmy. Mechanizm ten gwarantuje nam (i tym samym dochodzimy do sformułowania cech komunikacji indeksalnej):

- jednoznaczność semantyki;
- ścisły kontakt interlokutorów;
- odwołanie się do doświadczenia, działania i postrzegania jednostki, czyli do drugiej rzeczywistości (czego komunikacja symboliczna nie umożliwia);
- aktywność interlokutorów, gdyż rozumienie generowane jest tutaj na bazie uważności;
- kreatywność, gdyż to sytuacja wyznacza nam, jakich elementów możemy w danej właśnie sytuacji użyć, a to tych, które aktualnie są dane, czyli dookoła;
- uważność, gdyż nie można polegać na twardej semantyce;
- coś, co można by (metaforycznie) nazwać żywością komunikacji i jej spokojem;
- zmniejszenie ilości nieporozumień, gdyż możliwe wątpliwości usuwane mogą być natychmiast przez sytuację właśnie;
- stabilność komunikacji;
- wspólność repertuaru odniesień, gdyż obie strony znajdują się w tej samej i w jednej sytuacji;
- możliwość zastąpienia znaków symbolicznych (czyli języka) znakami ikonicznymi i indeksalnymi oraz

- możliwość bezpośredniego przywoływania elementów rzeczywistości czy postrzegania w funkcji komunikacyjnej, jak i
- możliwość stosowania słów i generalnie języka w ich fizycznym charakterze, czyli nie jako nośnika znaczeń, lecz jako faktu z pierwszej rzeczywistości, czyli jako działania;
- unikanie bierności w komunikacji; nie pojawia się rola słuchacza i mówiącego, lecz dwoje aktywnych współtwórców komunikacji, przy czym żaden z osobna nie jest autorem wypowiedzi;
- duża sprawność tego typu komunikacji, obsługująca wiele sytuacji komunikacyjnych = poliwymiarowość komunikacji indeksalnej;
- niefalsyfikowalność tego typu komunikacji, gdyż bazuje ona na doświadczeniu i postrzeganiu jako kryteriach jej walidności;
- zapobieganie ideologizacji wypowiedzi zarówno podczas jej produkcji, jak i rekonstrukcji;
- możliwość uniknięcia przewidywalności, czyli pracowanie nieprzewidywalnością w celu zwiększenia uważności i indywidualizacji komunikacji.

Kolejne cechy komunikacji indeksalnej to jej:

- odporność na zakłócenia,
- niepodleganie manipulującej funkcji semantyki oraz
- silniejsze wykorzystanie emocji i intuicji (w funkcji komunikacyjnej), niż ma to miejsce w komunikacji symbolicznej.

Ponadto w komunikacji indeksalnej stworzony został, w jej wersji stosowanej w zen, własny repertuar silnych symboli kolektywnych, do których można się podczas komunikacji odwołać; również one jednak posiadają charakter indeksalny czy wręcz ikoniczny (a nie symboliczny), gdyż nie chodzi bezpośrednio o ich semantykę, o ich znaczenie, lecz o to, że wskazują one w charakterze skrótu (czyli jako indeks właśnie) na coś innego, niż patrząc powierz-

chownie mogłoby się (niewtajemniczonemu) wydawać. W tym sensie można by więc mówić nie o symbolach, lecz o indeksach kolektywnych.

Jeśli więc na przykład o mistrzu zen wśród zenistów mówi się (również w jego obecności) jako o 'starym worku', to nie jest to, jakby sugerowała semantyka, sformułowanie obraźliwe, lecz, wręcz przeciwnie, wyraz szacunku; pozorna 'obraźliwość' zapobiec ma jedynie tromtadracji, taniemu pochlebstwu, produkowaniu świętości itp. Przy okazji oczywiście aktualizowana jest ironia. Istotne dla komunikacji znaczenie tego wyrażenia znane jest obydwu uczestnikom komunikacji i obydwaj w charakterze indeksu do niego się odnoszą, na nie wskazują. W rezultacie powstaje przez to system czy przynajmniej zestaw określeń stanowiący swego rodzaju »własny język« tej komunikacji i jej własny świat przeżyć. Repertuar ten pozwala generować wypowiedzi oraz ustala ich semantykę, ich styl i ich plan wyrażenia (by użyć terminu Hjelmsleva) dla ukierunkowania powstających ad hoc wypowiedzi, dostarczając im metod ich generowania oraz materiału.

A generalnie celem komunikacji indeksalnej nie jest powiadomienie o czymś, mówienie, informowanie o czymś czy dowiadywanie się czegoś (w naszym rozumieniu tych pojęć), lecz doświadczenie, czy ten drugi, ci drudzy rozumieją to samo, co ja, czy zrozumieli mój świat, lub szerzej – czy oboje jesteśmy w tym samym świecie; a nie – tylko o tym *mówimy*. W komunikacji indeksalnej nie chodzi o mówienie (o czymkolwiek), lecz o manifestowanie na poziomie działania – a w funkcji działania występuje tu również działanie językowe – mojego bycia w x, po to, aby samemu sprawdzić, doświadczyć, czy ten drugi jest w tym samym x; a ten drugi sprawdzić, czy ja w nim jestem, gdyż owo x jest poza nami oraz nam wspólne.

Trudne natomiast (aczkolwiek nie niemożliwe) jest tradycjonalizowanie tej komunikacji (gdyż wymaga to zapisu), co jednak nie stanowi zasadniczego problemu, gdyż komunikacja indeksalna

wymyślona została dla tu i teraz, dla żywej komunikacji między ludźmi, a nie dla komunikacji konserwowej. W formie tradycyjalizowanej nie zawodzi oczywiście, jest jednak uboższa i wymaga od jej uczestnika większej uważności i aktywności i dlatego przekazuje się ją w zen od tysiącleci (dwóch) raczej w komunikacji bezpośredniej, face to face, czyli – jak mawia się w zen – od ducho-serca do ducho-serca (jap. *ishin denshin*).

Jesteśmy po pół litra, ale ja bym jeszcze
połówkę obciągnął i chuj, co nie.

Wrocław, 23. 04. 2010, 16.15

200 Euro za sześć miesięcy, kurwa.

Wrocław, 23. 04. 2010, 16.15

2. Zakłócenia w rzeczywistościach

Przejdźmy teraz do analizy zakłóceń w rzeczywistościach, gdyż te w sposób bardzo wyraźny pokazują, właśnie w sytuacji konfliktu rzeczywistości, te aspekty, o prezentację których mi tutaj chodzi. W charakterze egzemplifikacji przedstawię niżej kilka cytatów z zasłyszanych rozmów, z fragmentów wypowiedzi i kilka własnych pomysłów pokazujących, jak poprzez (świadome lub nieświadome) zderzenie w danej wypowiedzi niekoherentnych perspektyw widoczne stają się rzeczywistości tkwiące za powierzchnią komunikacji symbolicznej, wskazując tym samym na możliwość generowania komunikacji indeksalnej, niekoniecznie oczywiście w tej prezentowanej tu humorystycznej często wersji.

Na początek podaję, z powodu jego znakomitej jakości wykorzystany przez mnie już częściej, cytat z sieci na temat klusek śląskich.

Wiesz co? Nie ma klusek śląskich bez jajek, a to, że ty próbujesz je zrobić bez, nie znaczy że są. Prawdziwe kluski śląskie zawsze robi się z jajkami i nie zabiera to czasu, a poza tym wszyscy robią z jajkami, bo tak się robi

[pisownia oryginalna]

(http://kuchnia.o2.pl/przepisy/obiekt_int.ph+?id_p=570 11.11.2008).

Jak nietrudno zauważyć, problem, z jakim zмага się autorka tekstu na jednej ze stron w sieci, na której debatuje się o przepisach kulinarnych, polega tylko i wyłącznie na pomieszaniu się rzeczywistości właśnie. W realności oraz w drugiej rzeczywistości bowiem kluski śląskie występują oczywiście w postaci z jajkami oraz bez jajek; problem w tym, że jedno z nich – występują niesłusznie. Ale to już trzecia rzeczywistość. W związku z czym autorka wprowadzić musi normatywy ("prawdziwe"), insynuacje ("próbujesz zrobić"), autorytety ("wszyscy"), normy ("tak się robi") itp. Interlokutor autorki robi co prawda kluski bez jajek, ale nie oznacza to oczywiście, że takie kluski istnieją. Istnieje bowiem tylko to, co ma prawo istnieć, a prawo istnieć ma tylko to, co jest normalne, a normalne jest to, co robią wszyscy, czyli co sytuje się w trzeciej rzeczywistości. 'Wszyscy' to oczywiście obiekt trzeciej rzeczywistości, gdyż skoro interlokutor (a pewnie jeszcze więcej osób, w tej liczbie na przykład również ja) robi kluski bez jajek, to nie wszyscy robią je z jajkami. Niemniej jednak to, że wszyscy (teraz to tu oczywiście inni 'wszyscy') robią te kluski z jajkami, jest absolutnie pewne, gdyż – tak się robi. W związku z tym 'wszyscy' to na pewno nie wszyscy. Ale nie ma to znaczenia, gdyż w trzeciej rzeczywistości 'wszyscy' do czegoś innego służą niż w pierwszej lub w drugiej. W pierwszej to wszyscy, zaś w drugiej ich nie ma, ponieważ druga rzeczywistość to świat postrzeżeń, a tych może dokonywać tylko każdy z osobna, zaś nie można postrzegać czegoś, co nazywamy 'wszystko', bo coś takiego nie istnieje, gdyż jest to jednostka językowa. Można jednak mówić, czyli komunikować, o tym, że wszyscy coś widzą. Na przykład to, że kluski śląskie robi się z jajkami.

Przykład ten jest o tyle ciekawy i adekwatny, ponieważ w sposób bardzo prosty pokazuje interesujący nas tu mechanizm. Mechanizm tworzenia kategorii i obiektów trzeciej rzeczywistości. Nawiasem mówiąc prawie każdy tekst filozoficzny skonstruowany jest według tego samego schematu, tyle, że nieco zgrabniej; w związku z czym trudniej zajrzeć za kulisy jego konstrukcji i zobaczyć

jego szwy. Jeśli zajrzymy, wyjdą kluski. Pod jednym warunkiem, a mianowicie – gdyby autorka nie popełniła w tekście błędu ortograficznego. To ją bowiem natychmiast sytuuje w określonej warstwie społecznej i w określonym dyskursie. Przez co możemy się z niej śmiać i naigrywać. A z filozofów – nie. Dlaczego? Ponieważ nie robią błędów ortograficznych. Jestem przekonany, że to (w tym kontekście) jedyny powód.

Kolejny przykład to rozmowa, jaką miałem przyjemność przeprowadzić kiedyś z żoną, a która to rozmowa dała mi (potem) do myślenia, którego rezultat chciałbym tu Państwu przedstawić jako dość dobrą egzemplifikację mieszania rzeczywistości właśnie. Sytuacja jest następująca:

Żona (wchodzi do domu i nie widząc mnie pyta głośno): Jesteś w domu?

Ja (odpowiadam głośno): Nie!

Znakomicie widoczne staje się tutaj pomieszanie (przeze mnie) dwóch rzeczywistości. Żona nie widząc mnie po wejściu do domu w tymże, czyli nie posiadając danych z drugiej, to znaczy postrzeganiowej, rzeczywistości, wykorzystuje język (a więc komunikację symboliczną), aby mnie przywołać, to znaczy spowodować moją odpowiedź lub stwierdzić jej brak, czyli moją nieobecność (lub milczenie). W tym celu stosuje ona formę pytania w ramach komunikacji symbolicznej, jaką to formę ten typ komunikacji stawia do dyspozycji. Czyli żona stwierdza coś w drugiej rzeczywistości, a mianowicie wizualny i akustyczny brak mojej osoby, i w celu skompensowania tej, jak miemam, niedogodności stosuje komunikację, przy czym zasadniczo jest dla niej obojętne, czy ma to być komunikacja symboliczna czy indeksalna.

Na takie więc z jej strony dictum ja odpowiadam w ramach pierwszej rzeczywistości wysłaniem odpowiednich fal akustycznych (które sam w ramach drugiej rzeczywistości postrzegam) jako wypowiedź w ramach trzeciej rzeczywistości w formie językowej,

jaką jest odpowiedź. Sytuacja się wyjaśnia, gdyż teraz żona wie, że jestem w domu, jako iż odebrała (druga rzeczywistość) odpowiednie fale dźwiękowe (pierwsza rzeczywistość). Ciekawe w tym przykładzie jest oczywiście coś innego, a mianowicie to, że ja z punktu widzenia trzeciej rzeczywistości, czyli komunikacyjnie najwyraźniej skłamałem. Żona zatem wie (gdyż otrzymała taką informację), że nie ma mnie w domu, co jej jednak w niczym nie przeszkadza, gdyż słysząc mnie, wie również i równocześnie, że w domu jestem. Jak to jest możliwe?

To oczywiście bardzo proste, żona jako osoba rozsądna nie polega na trzeciej rzeczywistości, lecz (i słusznie) na drugiej, z analizy bodźców której wie (gdyż słyszy), że jestem w domu, a więc nie kłamię, mimo iż w trzeciej rzeczywistości skłamałem. Komunikacyjnie jestem kłamcą i wprowadzam ludzi w błąd i zachowuję się niemoralnie, co jednak nie ma najmniejszego znaczenia, jako że oboje z żoną zastosowaliśmy komunikację indeksalną (w tym wypadku z odwołaniem się do drugiej rzeczywistości). Proszę zauważyć, że kłamstwa mogłem być łatwo uniknąć, odpowiadając na pytanie żony – sok pomarańczowy. Efekt byłby był ten sam. Więcej nawet, również żona mogła być wszedłszy do domu zawołać – 'aparatura kontrolno-pomiarowa', na co ja mogłem być zawołać mój 'sok pomarańczowy'. I też wszystko byłoby w porządku. W tym sensie 'nie', 'tak' i 'sok pomarańczowy' są funkcjonalnie ekwiwalentne i tożsame. Mniej więcej na tym polega przewaga komunikacji indeksalnej nad symboliczną, jej odporność na zakłócenia itp. Proszę przy tym zauważyć, że zjawisko 'kłamstwa' powstaje tylko w ramach trzeciej rzeczywistości; natomiast póki oboje z żoną poruszamy się w sferze komunikacji indeksalnej i postrzegania, kłamstwo jako takie nie istnieje; nic dziwnego oczywiście, jako że jest ono produktem trzeciej rzeczywistości.

Oboje z żoną wykorzystaliśmy znaki symboliczne, tyle że nie w ich tej właśnie symbolicznej funkcji, lecz jako indeksy, przez co kłamstwo, prawda i pozostała semantyka stają się nieistotne; my

wiemy to, co chcieliśmy wiedzieć, gdyż skorzystaliśmy z potencjału komunikacyjnego drugiej rzeczywistości, wykorzystując w tym celu pierwszą (fale akustyczne) oraz trzecią (znaki symboliczne języka).

Inny przykład to znany powszechnie widok, kiedy w stadzie owiec pierwsza owca przez coś przeskakuje, a wszystkie inne za nią wtedy również. Pozostałe owce robią to nawet wtedy, kiedy przeszkoda, przez którą przeskakiwała pierwsza owca w stadzie, zniknęła; owce w danym miejscu nadal przeskakują, mimo iż już nie ma przez co. Powód jest oczywiście prosty – owce działają na podstawie postrzegania, a nie realności, czyli drugiej, a nie pierwszej rzeczywistości.

Podobne zjawisko zaszło najprawdopodobniej w głowie pewnego pana, który wygłosił następujący pogląd:

Widziałeś, kurwa, żeby się święta w listopadzie zaczynały?

(jeden jegomość do drugiego na okoliczność wczesnych
umajeń sklepów przed wzmiankowanymi świętami,
Wrocław, 23.10.2009, 22.20)

Jegomość ten wie z trzeciej rzeczywistości, że święta mają się zaczynać później, niż uznały to za stosowne zamanifestować sklepy, ozdabiając świątecznie swoje wystawy i wnętrza już w listopadzie. Osobnik ów widzi zatem (postrzeganie), że święta już idą, z tradycji jednak (trzecia rzeczywistość) wie, że to za wcześnie, że sklepy robią, co robią, niesłusznie itp. i niezgodnie z tym, jak być powinno. A o tym, co być powinno, mówi mu rzeczywistość komunikacji; pierwsza i druga rzeczywistość natomiast (fizyczne umajenie sklepów i postrzeganie tego faktu) mu przeszkadzają i są w związku z tym głęboko niesłuszne.

Z tym samym zjawiskiem mamy do czynienia w kolejnej egzemplifikacji:

Dzisiejsze historyczne przemówienie Obamy.

(Peter Hahne, audycja – berlin-direkt,
w drugim programie niemieckiej telewizji, ZDF, 5. 04. 2009)

Tutaj dochodzi do głosu jeszcze aspekt temporalności. Prezydent Obama wygłosił co prawda przemówienie dziś (czyli 5. kwietnia 2009 roku), to znaczy dopiero co, a już w tym samym dniu jest ono historyczne, podczas kiedy wiadomo, że 'historyczne' coś może być dopiero w historii, czyli w skonstruowanej przeszłości, ale nie dzisiaj. Słowa 'historyczne' dziennikarz użył tutaj jedynie jako synonimu w miejsce 'ważne', niemniej jednak cytat pokazuje, jak czas może być sytuowany w trzeciej rzeczywistości i jak w niej może być operacjonalizowany.

To, o czym tutaj mowa, sytuuje się generalnie w obszarze, nazwijmy to, eufemizmów komunikacyjnych, kiedy elementy pierwszej czy drugiej rzeczywistości (na przykład niekorzystne, niewygodne dla mówiącego) przenoszone zostają w trzecią rzeczywistość, ponieważ ta dopuszcza dokonanie pewnych operacji, które w pozostałych rzeczywistościach są niemożliwe. Jak w kolejnej egzemplifikacji,

wzrósł przepływ z pracobiorczości w brak zajęcia

(szef niemieckiego Centralnego Urzędu Pracy
w pierwszym programie telewizji niemieckiej, ARD,
w wiadomościach, Tagesschau, 31. 03. 2009),

gdzie fakt 'wzrostu bezrobocia' (czyli zjawiska niekorzystnego) jest eufemizowany, przez co przyjmuje (mniejsza o to, że nieudolnie) charakter dobrej wiadomości, gdyż "wzrost przepływu" zawsze jest dobry.

Weźmy kolejny przykład.

Pieniądze nie mają przedmiotowości. Co widać po tym, że jest najzupełniej obojętne, który banknot stuzłotowy mam. To znaczy, który banknot fizycznie mam w rękach, grunt że jakiś stuzłotowy mam. W odniesieniu do przedmiotów to już nie funkcjonuje, tu ważny jest sam przedmiot, czyli posiadanie tego konkretnego auta, krzesła a nie innego. Z czego wynika, że pieniądze nie są przedmiotem.

To ciekawy wniosek. Co się bowiem dzieje, kiedy mamy przed sobą dwa identyczne krzesła i dwie identyczne stuzłotówki? W wypadku krzesel i stuzłotówek obydwie te pary przedmiotów posiadają (zasadniczo) ten sam skład chemiczny i tę samą strukturę fizyczną oraz w ten sam sposób są postrzegane i taki sam dają rezultat postrzegania, czyli w pierwszej i drugiej rzeczywistości są identyczne. W sytuacji alternatywy, to znaczy stojąc przed koniecznością wyboru jednego z przedmiotów danej pary, w wypadku krzesła zastanowimy się i obejrzawszy krzesła wybierzemy ładniejsze, bez uszczerbku itp.; w wypadku banknotu natomiast wybór jest zupełnie obojętny, bo przedmiotowość tego przedmiotu nie ma znaczenia, jako że pieniądze, tu banknoty, nie stanowią przedmiotów, mimo iż w formie przedmiotów są symbolizowane. Ponadto krzesło, które nam się znudziło lub popsuło, możemy bez problemu wyrzucić; natomiast znudzonych stu złotych raczej nie wyrzucamy, mimo że banknot jako taki jest oczywiście bez wartości, symbolizuje on jedynie wartość w formie obietnicy (ze strony państwa) jej posiadania. Czyli – bez trzeciej rzeczywistości (oraz także bez drugiej) krzesło ma sens i funkcję (dla nas taką, dla kornika inną), zaś pieniądz – nie, ponadto istnieje on tylko w trzeciej rzeczywistości, a jego cechy fizyczne lub postrzeganiowe są w gruncie rzeczy nieistotne (patrz kredyty, akcje, obligacje itp.).

I dlatego nie przeszkadza nam, że w bankach nie ma tylu pieniędzy (banknotów!), ile my wszyscy razem »mamy«, grunt że w trzeciej rzeczywistości nam się to obiecuje oraz i my to sobie

obiecujemy. Obietnica posiadania krzesła natomiast tylko słabo funkcjonuje.

Zderzenie trzeciej rzeczywistości i komunikacji symbolicznej z drugą (i pierwszą) rzeczywistością zaobserwować można także w kolejnym przykładzie. Weźmy dwa pozornie niewinne pytania:

Czy możemy powiedzieć – Jutro porozmawiamy?

Czy możemy – Jutro porozmawiać?

Pierwsze oczywiście powiedzieć możemy, nie tylko dlatego, ponieważ powiedzieć można wszystko, natomiast nie możemy tego zrobić ani nigdy przy tym być (czyli postrzec to). W trzeciej rzeczywistości zatem obiecać możemy sobie wszystko, natomiast w pierwszej i w drugiej nigdy nie będziemy sobie mogli jutro porozmawiać. Tylko mówić o tym możemy. To właśnie jest jednym ze skutków komunikacji symbolicznej. Jej rzeczywistość nie ma żadnego znaczenia w tym świecie, który jest. A tylko w tym, o którym się mówi. Co nagminnie i dobitnie pokazuje również kolejny przykład (niżej); pogadać sobie o tramwaju możemy do woli, czy on jednak skręci, to się zobaczy.

Ona: Ta ósemka teraz skręca?

On: Nie, nie, nie skręca, jedź prosto.

Ona: Ale kiedyś przecież skręcała.

On: Kiedyś może skręcała, ale teraz chyba nie skręca.

(tramwaj nr 8, Wrocław, 10. 11. 2009, 14.28.)

Jeden: Czemu tam idziemy, kurwa.

Drugi: A gdzie mamy iść?

(dwóch reprezentantów sfer mindlessness
Wrocław, 5. 09. 2009, 21.35.)

Powyższa rozmowa dwóch przedstawicieli kręgów mindlessness (bezrefleksyjnych) ciekawa jest dlatego, ponieważ wyraźnie widocznym staje się tu przeniesienie komunikacji ze sfery informacji w stronę filozofii. Jakkolwiek prosto ustrukturyzowani obaj dyskutanci są, są oni w stanie przejść od prostego pytania dotyczącego konkretnych wyznaczników pierwszej rzeczywistości (miejsca w przestrzeni i w czasie, do którego obaj zmierzają) do kwestii filozoficznych, tu – do kwestii ogólnontologicznych dotyczących sensu bytu, przechodząc przez to bezszelestnie w sferę trzeciej rzeczywistości.

Zjawisko mieszania rzeczywistości niekoniecznie występować musi w kontekstach kuriozalnych, pojawiać się ono może oczywiście także w sposób niezauważalny w »poważnych« sytuacjach. Weźmy dla przykładu zjawisko opinii publicznej, co do której jesteśmy wszyscy przekonani, że mamy do czynienia z istniejącym w rzeczywistości zjawiskiem właśnie. Zadajmy jednak pytanie – Gdzie jest, gdzie znajduje się opinia publiczna? Po chwili koniecznego namysłu, dochodzimy do wniosku, że opinia publiczna nie jest publiczna, że jest operatywną fikcją, która w komunikacjach tworzy fakty i tematy komunikacji; fikcja ta pozwala jedynie na produkowanie wypowiedzi, nie posiadając żadnej rzeczywistości. Opinia publiczna to słowo, umożliwiające odpowiednie mówienie. Istnieją, jak wiadomo, tylko pojedyncze indywidua, biorące udział w komunikacjach i posiadające przekonanie, że to, co dane indywiduum myśli, mniema itp. jest głosem opinii publicznej (lub stoi z nią w niezgodzie). Samej opinii publicznej w rzeczywistości oczywiście nie ma, gdyż gdzie miałyby być (przecież nie wisi gdzieś w powietrzu i pozwala stamtąd sytuować nasze wypowiedzi). My natomiast jesteśmy przekonani, że jest i że ją w tej lub w innej kwestii, o jakiej właśnie rozmawiamy, wyrażamy (lub się jej sprzeciwiamy). Czyli odnosimy się do drugiej i pierwszej rzeczywistości poprzez produkowanie wypowiedzi, a wypowiedzi te orientujemy według opinii publicznej, co do której zakładamy, że jest elementem pierwszej rzeczywistości, podczas kiedy mówimy

tylko o słowie; słowo to jednak pozwala nam produkować nie tylko wypowiedzi, ale również konkretne działania w sferze pierwszej rzeczywistości, w zgodzie z mniemaną opinią publiczną lub wbrew niej. Widzimy zatem, że koncepty komunikacyjne i ich stosowanie mają bezpośredni wpływ na pierwszą rzeczywistość, mimo iż są fikcjami, jednakowoż – operacyjnymi.

ten trick jest taki stary jak świat,
dlatego też funkcjonuje,
i dlatego też jest taki stary

3. Non-dualizm

Przejdźmy teraz do krótkiej analizy non-dualizmu i spróbujmy przemyśleć jego funkcjonowanie na konkretnym przykładzie. Dualizm bowiem jest w naszych regionach jednym z najczęściej stosowanych przez nas konceptów, służących do produkcji problemów, rozwiązaniem których następnie jesteśmy zajęci.

Weźmy dla przykładu znaną nam wszystkim sytuację życiową, kiedy

 ktoś zawsze chce być i wewnątrz jakiegoś działania się i na zewnątrz, i tu i tam.

Problem ten pojawia się bez mała codziennie w sytuacjach, w jakich zmuszeni jesteśmy (bo sami się do tego zmuszamy) do podejmowania decyzji, do opowiedzenia się po jakiejś stronie. Rozwiązanie – patrz przypis.¹⁰

Jest to jeden z najczęstszych problemów psychicznych, z jakimi borykamy się w tym, co uważamy za nasze życie. Chcemy być wewnątrz na przykład jakiegoś towarzystwa, a równocześnie zewnątrz. Chcemy być w Hiszpanii, więc jedziemy tam, ale już na miejscu stwierdzamy, że lepiej byłoby nam w Polsce i będąc w Hiszpanii, chcemy być w Polsce. Kiedy wracamy do Polski, stwierdzamy, że w Hiszpanii jednak było lepiej i chcemy wracać

¹⁰ Rozwiązanie jest oczywiście niezmiernie proste – nie ma 'zewnątrz', bo niby gdzie miałyby to być. A z tego jednoznacznie wynika, że nie ma również 'wewnątrz', gdyż wewnątrz istnieje tylko wtedy, kiedy jest 'zewnątrz', a kiedy nie ma zewnątrz, sens oraz wszystko inne traci również wewnątrz. Gdziekolwiek jestem, jestem więc zawsze u siebie.

do Hiszpanii. Po drodze lub na miejscu wymyślamy bardzo liczne i absolutnie przekonujące powody, by uzasadnić jedno z owych »chceń«; do tego stopnia przekonujące, że my i wszyscy inni jesteśmy przekonani o słuszności danego uzasadnienia, więc wracamy do...

Lub inaczej – idziemy na jakąś imprezę i pojawiwszy się na niej stwierdzamy, że lepiej było zostać w domu i denerwujemy się na siebie (i oczywiście na cały świat), że wyszliśmy z domu. Zostawszy zaś (przedtem) w domu, żal nam, że nie poszliśmy na imprezę i denerwujemy się na siebie, że nie poszliśmy.

Lub tak – znajdując się na ulicy idziemy do domu i przez całą drogę chcemy być już i w ogóle w domu, więc spieszymy się i denerwujemy się, że jeszcze nie jesteśmy w domu, więc idziemy szybciej, bo chcemy już być w domu. Będąc zaś w domu, denerwujemy się, że szliśmy tak szybko i spociliśmy się i dostaliśmy zadyszki i nic nie zauważyliśmy z tego, co działo się na ulicy, a teraz i tak tylko siedzimy w domu, a dobrze było wejść do sklepu, który na ulicy mijaliśmy, gdyż dawno już w tym sklepie nie byliśmy, a pewnie mają tam ciekawe ciuchy etc.

Lub tak – zatrudniliśmy się w firmie X, w której jest w zasadzie miło, i szef i koledzy są w porządku, ale tak naprawdę chcielibyśmy pracować w firmie Y, o której słyszeliśmy, że tam dopiero jest świetna atmosfera, a i perspektywy zawodowe są dużo większe, awans szybszy; a my pracujemy w X, gdzie w sumie tylko kiśniemy.

Lub tak – reprezentujemy w swoich badaniach naukowych postmodernizm, a całe życie chcielibyśmy pracować empirycznie; gaworzymy więc postmodernistycznie, piszemy jeden ornamentalny tekst po drugim, zżymając się na siebie, że nie wybraliśmy pracy w paradygmacie empirycznym, gdyż tam moglibyśmy dopiero byli wyżyć się naukowo i pokazać wszystkim, jacy jesteśmy wspaniali. A tak piszemy te bełkotliwe artykuły, bierzemy udział w konferencjach, gdzie wysłuchujemy identycznych tekstów naszych kolegów

i koleżanek, na które i których nie możemy już patrzeć, i zarzucaćmy bełkotliwość empirykom. Mamy tego dość. Więc przechodzimy do paradygmatu empirycznego i prowadzimy badania w najwyższym stopniu naukowe, stwierdzając po jakimś czasie (lub od razu), że empiria jest nudna, tabelkowata, że podsumowujemy jakieś liczby, które tak naprawdę o niczym nie świadczą, stosujemy statystykę (która, jak wiadomo, kłamie) i otrzymujemy dane, z których nic dla nikogo nie wynika, zwłaszcza na konferencjach, na których całymi dniami oglądaliśmy tabelki kolegów i koleżanek.

W zależności od konstytucji psychicznej wypracowujemy strategię uzasadniając ten lub przeciwny pogląd, bycie w tym lub w tamtym miejscu, chodzenie po ulicy lub bycie w domu. I debatujemy o tym z kolegami i koleżankami od dwudziestu lat na organizowanych w tym celu imprezach w domu lub w knajpkach, w drodze do których rozpaczamy, że nie jesteśmy sobie w domu/w knajpce, gdzie jest przyjemniej i gdzie powinniśmy byli zostać i gdzie byśmy nie rozpaczali, że jesteśmy w knajpce/w domu i byłoby nam dobrze.

Po jakimś czasie stwierdzamy, że jesteśmy nieszczęśliwi i że świat jest źle zrobiony, i całe nasze życie poukładaliśmy nie tak, jak naprawdę chcieliśmy i że wszystkiemu są winni... X'owie (w tej liczbie – my). Idziemy więc do psychologa, który ma nam ten problem rozwiązać; do psychologa, który całe życie chciał zostać fizykiem.

Wszystkiego tego na imprezie, na ulicy, w pracy nie widać. Słychać tylko morze komunikacji na ten temat, wypowiedzi o tym wszystkim gonią wypowiedzi, zatopieni jesteśmy w oceanie komunikacji na ten i inne podobne tematy. W ramach których to komunikacji szukamy rozwiązań naszego problemu; przy pomocy komunikacji oczywiście. Więc organizujemy kolejną imprezę, na której chcemy z przyjaciółmi omówić ten problem i wspólnie poszukać rozwiązań. Impreza jednak była nieudana, gdyż wszyscy w jej trakcie tak naprawdę chcieli być w Hiszpanii.

Proszę spojrzeć, wszyscy ci ludzie, o których tu mowa (w tej liczbie my), żyją już od lat dokładnie w tych i w takich komunikacjach, a te ostatnie to ich życie, dla którego, by mogli je żyć, pracować muszą w firmie X, w której w rzeczy samej nie chcą pracować, gdyż w firmie Y byłoby im lepiej zarabiać pieniądze, by żyć swoje życie. Pytanie zatem nie brzmi – Kiedy oni żyją?, gdyż (z przykładu wyżej) już wiemy, że nigdy. Lecz – Jak z tego wyjść?

Thomas Bernhard wprowadził w odniesieniu do tego zjawiska rozróżnienie między egzystencją a życiem. Opisani wyżej państwo egzystują. Z życiem ich życie nie ma nic wspólnego. Ludzie ci egzystują, zaś naprawdę (jak sądzą) powinni i chcą żyć, gdyż są głęboko nieszczęśliwi. Muszą zatem przejść od egzystencji do prawdziwego życia. Kiedy już tego (przy pomocy psychologów lub podobnych) dokonali i teraz nareszcie żyją, stwierdzają niezbicie, że egzystencja, którą wcześniej prowadzili, pozbawiona była większości problemów, jakie teraz, kiedy już żyją, się pojawiły, a więc te, które teraz mają. Wtedy było dużo prośbiej; życie zaś powoduje wiele rozterek, wymaga siły, zaangażowania, pracy. I w sumie wtedy, kiedy się egzystowało, było dużo łatwiej. Zasadniczo – do tego wniosku dochodzą w końcu ci ludzie – to wszystko jedno, czy jest się tu czy tam, teraz czy potem lub przedtem, czy się żyje czy egzystuje. Świat już taki po prostu jest. Tym bardziej, że pogląd ów ludzie ci potrafią niesamowicie przekonująco uzasadnić; do tego stopnia przekonująco, że w uzasadnienia te wierzą a nawet tworzą na ten temat filozofie egzystencjalne.

To samo zjawisko pojawia się również, kiedy uwzględnimy dodatkowo aspekty temporalne, jak widać w następującej często spotykanej argumentacji.

Jeszcze nigdy nie byłem tam. Zawsze bowiem, kiedy docierałem 'tam', nie byłem tam, tylko tu; a również po drodze tam jestem zawsze nie w drodze, lecz tu, gdyż kiedy jestem tu, kiedy jestem w drodze lub kiedy dotarłem gdzieś, jestem zawsze tu. Również w przeszłości nigdy nie jestem tam, lecz tylko to mówię.

Tekst ten, jakkolwiek kuriozalnym może się wydawać, pokazuje dość dokładnie mechanizm, o którym tu mowa. To, co robimy, działanie, jakie przeprowadzamy, to jedno, natomiast to, co przy tym mówimy, myślimy, to coś zupełnie innego. W rzeczywistości zawsze jesteśmy na miejscu, gdziekolwiek byśmy byli. Ponieważ jednak posiadamy konstrukty i koncepty, na przykład takie jak: tam/tu, teraz/potem/przedtem, chcieć, dotrzeć, nie być itp. oraz im podlegamy, dajemy się zwieść i wodzić za nos tym konceptom, podczas kiedy już jesteśmy tam, gdzie trzeba, czyli tu, gdzie jesteśmy, i mamy wszystko, co trzeba, a więc to, co mamy. Wszystko inne nie istnieje. O wszystkim innym tylko mówimy, komunikujemy i żyjemy sobie w świecie komunikacji. I bardzo dobrze.

Zabawne jest tylko to, że chcemy, aby świat komunikacji był rzeczywistością. Lub odwrotnie. Co jest oczywiście niemożliwe. Jeśli więc komunikujemy, jesteśmy w świecie trzeciej rzeczywistości i wygłaszamy deklaracje, deklarujemy to lub owo. Mamy jednak wszyscy (sic!) taką dziwną cechę, aby owym deklaracjom nie wierzyć lub przynajmniej nie zawierzać, lecz by dowiedzieć się, jak jest naprawdę i czy to jest aby prawda, co ten drugi mówi. Niby naturalna potrzeba i dość rozsądne podejście. Ponieważ jednak nigdy, nawet jeśli nam się wydaje, że jest inaczej, nie możemy dotrzeć do owej rzeczywistości, do owej prawdy itp., stosujemy, udając, że tego nie widzimy, pewien bardzo zgrabny trick. Nie wierzymy deklaracjom i koncentrujemy się w komunikacjach na tym, *jak* coś jest komunikowane, a następnie mniemamy, że dotarliśmy do rzeczywistości, podczas kiedy w rzeczy samej, sytuujemy się jedynie w drugiej rzeczywistości, w rzeczywistości naszych postrzeżeń (poza-komunikacyjnych) i nasze postrzegania uznajemy za prawdę, gdyż dużo rzadziej mylimy się w postrzeganiach niż w komunikacjach. Dla poprawienia sobie humoru mniemamy, że dotarliśmy przez to do rzeczywistości (jako że postrzegania nigdy nie kłamią¹¹)

¹¹ To znaczy – czasem kłamią, ale nigdy nie potrafimy tego stwierdzić; a jeśli jednak tak, to już po fakcie.

i mamy nareszcie prawdę, i nie przeszkadza nam w tym mniemaniu to, że tkwimy w drugiej rzeczywistości, w rzeczywistości postrzeżeń, a do realności nadal nie mamy dostępu i mieć nie będziemy. Ale ponieważ nigdy nie będziemy w realności (mimo że w niej oczywiście cały czas jesteśmy), nic nie stoi na przeszkodzie, żeby rzeczywistość naszych postrzeżeń uznać za realność. Bo coś jest bardziej realne, jak to, co Państwo oraz ja teraz widzimy. Tym bardziej, że, jak przecież wszyscy wiemy, ja widzę to, co Państwo, i odwrotnie – Państwo to, co ja. A ponieważ w realności nie ma 'widzenia' (słyszenia, nas, Państwa, mnie itp.), nie ma też problemu.

Znakomicie w prezentowany tu kontekst wpisują się wypracowane swego czasu przez Heinza von Foerstera (1985, 59-60) trzy imperatywy oraz postulat względności, łączące elementy komunikacji z działaniem i doświadczeniem.

Trzy imperatywy Heinza von Foerstera:

1. Imperatyw tożsamości – rzeczywistość posiada charakter wspólnotowy.
2. Imperatyw estetyczny – chcesz poznawać, naucz się działać.
3. Imperatyw etyczny – działaj zawsze tak, by powstawały kolejne możliwości.

Imperatyw tożsamości, mówiący, że rzeczywistość posiada charakter wspólnotowy, zwraca uwagę na to, że po pierwsze to nie my jesteśmy autorami tego, co uważamy za rzeczywistość, w której żyjemy, lecz co najwyżej jej uczestnikami, a po drugie, że rzeczywistość ta, czyli trzecia rzeczywistość, wytworzona została poprzez nasze wspólne komunikacje, w których to komunikacjach debatujemy co prawda o czymkolwiek, ale poprzez owo debatowanie wytwarzamy widzenie świata, w ramach którego komunikujemy. Nie o nim najczęściej, lecz przy jego pomocy. Debatując więc negocjujemy i ustalamy sposób widzenia świata, semantykę

tworzących go konceptów i konstruktów, które następnie pozwalają nam widzieć świat takim i w taki sposób, w jaki, naszym zdaniem, wszyscy go widzimy, a zatem w taki, jakim on jest. Nie rozmyślamy już o tym, że widzenie świata mogło być też być inne, i nie widzimy nawet, że to, co uważamy za świat, jest rezultatem jednego tylko, wybranego przez nas, sposobu widzenia świata, lecz uważamy, że świat po prostu jest taki, jakim go widzimy. Podczas kiedy w rzeczy samej jest on wynikiem naszych wspólnych takich, a nie innych komunikacji. Z trzeciej strony nie mamy prawie żadnego wpływu na charakter wytworzonej społecznie rzeczywistości, gdyż zostajemy w nią wrodzeni, czy tego chcemy czy nie. W ramach procesów socjalizacyjnych, którym nieuchronnie podlegamy, uczy nas się (i sami się uczymy) zarówno sposobu patrzenia na świat, jak i rezultatów dotychczas społecznie ustalonego widzenia świata. Dlaczego? Ponieważ już "dzieckiem w kolebce" (oraz przez całe następujące po tym życie) wszyscy mówią nam, jaki ten świat jest, a my sami dowiadujemy się, jaki on jest, komunikując w nim, gdyż w innym świecie komunikować nie można. A następnie w świecie postrzeżeń, czyli w drugiej rzeczywistości, widzimy (postrzegamy) to i tylko to, co świat wynikły z komunikacji mówi nam, że możemy zobaczyć. Zobaczyć można, co się chce, ale zawsze tylko to, co komunikacja mówi nam, że mamy chcieć, gdyż skąd byśmy mieli wiedzieć, co mamy (chcieć) zobaczyć. Z czwartej strony zaś wspólnotowy charakter rzeczywistości daje nam komfort psychiczny, gdyż jesteśmy wtedy w czymś, co wszyscy uważają za to, co jest. I nie musimy mieć wątpliwości ani myśleć o tym, że mogłoby być inaczej i mogliśmy byli inaczej widzieć świat.

Imperatyw estetyczny z kolei – jeśli chcemy poznawać, nauczmy się działać – stanowi projekt sposobu wyjścia z uwarunkowań komunikacji poprzez wprowadzenie dodatkowego elementu, jakim jest 'poznanie' i – jak chciałbym dodać – doświadczenie. Poznać bowiem możemy tylko i wyłącznie z działania i doświadczenia. W komunikacjach dowiaduję się, jakie wszystko jest; w dzia-

laniu natomiast oraz poprzez dokonywanie doświadczeń dowiedzieć mogą się, czy moja komunikacyjnie zapośredniczona wizja świata jest tą, która w danej wspólnocie obowiązuje. Tylko bowiem z jakkolwiek rozumianego działania mogę poznawać; w ogóle oraz to, co do czego mam potem pewność, że jest to adekwatne. Adekwatne do tego, co myślą inni, i/lub do tego, co właśnie ja myślę/myślałem. Myśleć bowiem można wszystko (na co kogoś stać), natomiast czy ma to sens, sprawdzamy w działaniu. I w ten sposób dokonujemy doświadczeń, które następnie komunikujemy innym. Lub nie. Ci inni odnoszą to do swoich rezultatów poznania, podobnie jak my przedtem do swoich. Z tych komunikacji zaś powstaje nasz wspólnotowy świat, o którym mowa była w pierwszym imperatywie. Mówienie zatem utrzymuje nas w przekonaniu, że żyjemy w naszym wspólnym świecie, co do którego wiemy, że innego nie ma, gdyż wszyscy twierdzą, chcąc nie chcąc, że innego nie ma; działanie natomiast pozwala nam dowiadywać się czegoś nowego i w ogóle czegoś się dowiadywać oraz dokonywać doświadczeń, a z nich wywodzić poznania. W rzeczywistości (w pierwszej rzeczywistości), ale na temat i tylko na temat drugiej postrzeganowej rzeczywistości. Poznania są więc zawsze rezultatem działań w drugiej rzeczywistości, a następnie poprzez komunikację i w komunikacjach wchodzi w nasz wspólnotowy świat (lub nie).

Imperatyw etyczny natomiast – działaj zawsze tak, by powstawały kolejne możliwości – uspołecznia nasze postrzegania, poznania i doświadczenia. Ostatnie mogą bowiem mieć tylko jednostki, indywidualna, z czego jednak niewiele wynika dla trzeciej rzeczywistości. Etyczny wymiar komunikacji natomiast, o ile go oczywiście przestrzegamy, gwarantuje nam kontynuowanie komunikacji; a kto komunikuje, ten zachowuje się społecznie. Jeśli bym Państwu powiedział – »Tak, jak ja to tutaj widzę, wszyscy Państwo macie teraz postępować i myśleć. I kropka.« Wtedy w rzeczy samej albo skończy się komunikacja, albo ja, który to mówię, wyizoluję się ze społeczeństwa w wypadku, kiedy Państwo nie zaakceptujecie

mojego rozkazu. W obydwu wypadkach społeczeństwo się urywa. Jeśli natomiast powiem – »Co Państwo na to, co ja tu mówię?«, powstają kolejne możliwości i perpetuować mogą się zarówno społeczeństwo, jak i tworzące je komunikacje.¹² Każdy środek zatem, przerywający komunikacje lub podający coś do bezdyskusyjnego wierzenia jest głęboko nieetyczny. Dlaczego? Ponieważ niszczy społeczeństwo, które funkcjonuje tylko wtedy, kiedy komunikacje się toczą, gdyż to one, przez fakt ich perpetuowania, tworzą społeczeństwo. Niezależnie oczywiście od tego, co się mówi lub o czym się mówi.

Z podanych wyżej imperatywów wynika postulat względności Heinza von Foerстера (1992, 83):

Hipoteza, która obowiązuje zarówno dla a jak i dla b, zostaje odrzucona, jeśli nie obowiązuje ona również dla a i b wspólnie.

(a i b to obszary, dla których hipoteza ma obowiązywać)

Postulat względności powtarza, w innym sformułowaniu, tezę o wspólnotowym charakterze rzeczywistości i jego etycznych wymiarach w odniesieniu zarówno do postępowania naukowego, jak i komunikacji w ogóle. Konceptualizuje on bowiem pewną głęboko społeczną procedurę ustalania wspólnego punktu obserwacji dla dwóch czy wielu uczestników komunikacji. Jeśli bowiem dwóch obserwujących jakieś zjawisko obserwatorów widzi coś określonego, to mają oni oczywiście prawo do tego, by widzieć, co im się podoba, lub zgoda, co im się żywnie podoba, gdyż dotyczy to ich postrzeżeń, co do których wiemy, że są indywidualne i że każdy może je mieć w taki sposób, jaki uważa za stosowny. Sytuacja jednak zmienia się diametralnie, kiedy do głosu dochodzi aspekt komunikacyjny, czyli wymiar społeczny, wspólnotowy. Tutaj rzecz ma się już nieco inaczej. Musimy bowiem w takich sytuacjach i dla takich sytuacji rozstrzygać, które z postrzeżeń, mniemań, która

¹² Mniejsza o to, że Państwo i tak nie chcecie ze mną rozmawiać. Ale dałem Państwu szansę.

z opinii mają zostać uznane za obowiązujące społecznie, czyli być dla wszystkich. Nie możemy tego jednak rozstrzygać na zasadzie narzucania naszej opinii innym, gdyż to metoda głęboko nieskuteczna, a przede wszystkim nietrwała; znaleźć musimy zatem inną procedurę rozstrzygania takich dylematów. Proponowana przez Heinza von Foerstera możliwość to znalezienie wspólnej podstawy. Nie – znalezienie wspólnego rozwiązania czy rozstrzygnięcia, lecz wspólnej podstawy spojrzenia na dane zagadnienie (prowadzącej do obecnych i widocznych na powierzchni rozwiązań czy rozstrzygnięć). Debatowanie na temat opinii, mniemań, poglądów itp. prowadzić może w najlepszym wypadku do krótkotrwałego przekonania drugiej strony, do przeforsowania własnej (lub cudzej) opinii, w każdym razie do »zwycięstwa« jednej z opinii. Po czym zmieniamy oczywiście naszą decyzję na korzyść drugiej lub innej opinii, i tak proces ten może się kontynuować. Natomiast efektywniejsze, a w rezultacie skuteczniejsze jest wybranie już na samym początku wspólnej płaszczyzny obserwacji. Przez to bowiem nie pojawia się już wiele odmiennych mniemań, jako że dokonany zostaje wspólnie wspólny wybór wspólnego punktu wyjścia, z którego razem dokonywać możemy obserwacji danego zjawiska i dojść możemy do opinii bazującej na tej samej podstawie lub do różnych opinii, lecz również w tym wypadku bazujących na wspólnej podstawie. Heinz von Foerster pokazuje tę zasadę względności na przykładzie obserwacji astronomicznej.

Kiedy Ziemianin obserwuje tory planet, dochodzi do wniosku, że Ziemia jest centralnym punktem; kiedy Marsjanin (itp.) obserwuje tory planet, wtedy dochodzi do wniosku, że Mars (itp.) jest centralnym punktem, a zatem postulat względności jest naruszony, ponieważ Mars i Ziemia nie mogą być jednocześnie centralnym punktem. Kiedy jednak ustalimy jako centralny punkt Słońce, wtedy obydwaj (Ziemianin i Marsjanin) mogą obserwować to samo. Z tego von Foerster wnioskuję w odniesieniu do solipsyzmu – kiedy jako solipsysta twierdzę, że istnieję tylko ja, a ten drugi twierdzi, że istnieje tylko on, wtedy obaj nie możemy mieć razem

racji, "zgodnie z postulatem względności hipotezę solipsyzmu trzeba odrzucić, ponieważ nie może ona zostać uogólniona. Tak samo jak w przypadku systemu heliocentrycznego, postulat względności wytwarza trzeci element, który służy jako centralny punkt odniesienia: jest nim świat wyobrażeń. Kiedy go zeksternalizować, tworzy on medium, w którym zależności między Ty i Ja się urzeczywistniają. Ja istnieję przez tego drugiego, a on przeze mnie: my jesteśmy naszym wzajemnym zachowaniem własnym [Eigenverhalten]" (Foerster 1992, 85). Ileż problemów, na przykład politycznych czy społecznych, moglibyśmy uniknąć, gdybyśmy stosowali ów postulat względności; no tak, ale wtedy musielibyśmy uznać, że inni też mają rację.

Możliwe jest oczywiście jeszcze inne podejście do zagadnienia, a mianowicie (pozostańmy przy przykładzie z Ziemianinem i Marsjaninem) uznanie, że skoro Ziemianin oraz Marsjanin przekonani są o tym, że ich planety stanowią centralny punkt świata, to przyjmijmy jako fakt, że w takim razie istnieją dwa centralne punkty. Co prawda okazuje się, że przez to dochodzimy do sprzeczności (o której znowu możemy debatować), ale równocześnie okazuje się, że możemy podać w wątpliwość samo pojęcie 'centralnego punktu', traci ono sens i zrozumieć możemy, że utrzymywanie tego dogmatycznego poglądu nie ma specjalnie sensu, że 'centralny punkt' jest wymysłem wymyślonym w określonym celu i dla zaspokojenia określonych potrzeb. I dokładnie w tym momencie powrócić możemy znowu do koncepcji centralnego punktu, tyle że wiemy, iż jest to konwencja, której możemy się poddać lub nie. Akceptacja każdej sprzeczności – na poziomie komunikacji – pokazuje nam, że mamy do czynienia z konwencją, którą możemy zaakceptować lub też nie, ponadto pokazuje, że równie dobrze możemy tę sprzeczność, by tak rzec, wziąć na siebie i ignorować ją, gdyż jest właśnie tylko konwencją. A zatem niech Ziemianin i Marsjanin myślą sobie, że stanowią centrum świata, skoro im z tym dobrze. I nikomu to nie przeszkadza. Niech tak długo to sobie myślą, póki nie wpadną na pomysł walczenia o to, czyje

centrum świata jest jedynie słuszne i zbawienne, i prawdziwe. Dochodzi tu zatem postulat tolerancji.

Którekolwiek rozwiązanie byśmy wybrali, w obydwu wypadkach dochodzimy do postulatu względności, czyli uznania, że poglądy, opinie, mniemania a ogólnie – produkty trzeciej, komunikacyjnej, rzeczywistości są czymś względnym i społecznie wynegocjowanym, co oznacza tyle, że wynegocjowane mogą zostać również inne rozwiązania. Oraz, że naszym problemem nie są rozwiązania, zawsze względne, lecz powody i sposoby powstania tych rozwiązań, czyli to, co leży poza i przed komunikacją, czyli postrzegania i współoddziaływania. Zaś praktycznym sposobem na odejście od tych problemów jest komunikacja indeksalna właśnie, czyli komunikacja pracująca na poziomie doświadczenia; czyli (w uproszczeniu) na poziomie wyrażenia, a nie na poziomie treści. Czymkolwiek ta ostatnia miałaby być.

Na zakończenie tej części analizy jeszcze jeden przykład na wykorzystanie tego, o czym mowa była wyżej, do konkretnych komunikacyjnych celów, przykład nadrukowanej na opakowaniu jajek reklamy tychże jajek.

Jaja Kurki Zielononóżki
Polskie Kury
Dar Natury

Zielononóżki zostały wyodrębnione jako **jedyna rdzennie polska rasa kur** pod koniec XIX wieku. Kury te nazywano kurami "galicyjskimi" lub polskimi.

Po odzyskaniu niepodległości Zielononóżki urosły do rangi symbolu polskości obszarów wiejskich. A jaja pochodzące od szczęśliwych kur przebywających całe dnie w naturalnych warunkach – to dopiero **JAJA!!!** "

(opakowanie wyżej wspomnianych jajek)¹³

¹³ Wytłuszczenia w oryginale.

Tekst ten w bardzo ciekawy sposób miesza wszystkie możliwe rzeczywistości. Z jednej strony pierwszą rzeczywistość z trzecią, kiedy traktuje pochodzące z pierwszej rzeczywistości kury (czyli zwierzęta ewolucyjnie starsze od nas) jako reprezentantki trzeciej, czyli indywidua narodowości polskiej, podczas kiedy, jak wiemy z biologii, zwierzęta narodowości nie posiadają (z czego na przykład logicznie wynikałoby, że kury nie są zwierzętami lecz ludźmi, gdyż tylko ci posiadają narodowość), z czego z kolei jasno wynika, czym jest konstrukt 'narodu' i 'narodowości' oraz logiki, a no konstruktem właśnie. Z drugiej strony mowa jest o szczęśliwych kurach, czyli wolnowybiegowych, co jak wiemy jest postulatem ekologicznej hodowli zwierząt, czyli pewnej ideologii. Czyli pewien w rzeczy samej (ewolucyjnie) »normalny« sposób życia zwierząt (w tym wypadku – kur), w jaki od tysięcy lat żyją, czyli sobie biegają po ziemi, staje się rezultatem zastosowania pewniej ideologii (ekologizmu), jaką łaskawie gwarantujemy teraz kurom, gdyż one od tysięcy lat i tak już tak żyły. Kuriozalność tego zjawiska nie jest przez nas jednak zauważana; zauważana natomiast jest nasza łaskawość wobec kur i dbałość o kury. Co oczywiście nie dziwi, gdyż są to polskie kury. A zaś przebywają one całe dni w "naturalnych warunkach", podczas kiedy w pierwszej i w drugiej rzeczywistości przebywają one na podwórku lub na łące. Kolejne zwycięstwo trzeciej rzeczywistości i jednego z jej dyskursów. Nad zdrowym rozsądkiem. Równie ciekawym jest, z trzeciej strony, mieszanie w przytoczonym przykładzie stylów funkcjonalnych: tromtadrackiego stylu narodowościowego z kolokwializmami ("ale jaja"), ze stylem ekologicznym z obszaru ochrony środowiska, z liryką (rym), ze stylem historycznym i kabaretowo-humorystycznym (ostatnie prawdopodobnie niezamierzenie). A wszystko to w tekście zawierającym 55 słów. Analizując zaś tekst z pozycji komunikacji indeksalnej, świetnie widać pochodzenie społeczne reklamiarza czy autora tekstu, jego poziom umysłowy, wykształcenie, zasób posiadanej wiedzy itd. Z perspektywy komunikacji symbolicznej musielibyśmy z tym tekstem dyskutować, krytykować go, ośmie-

sząć itp. Widzimy więc, o ile pewniejszym, ale też bardziej zdradzieckim jest sposób komunikowania w ramach komunikacji indeksalnej i o ile bardziej adekwatnym z uwagi na uzyskiwane przy jej pomocy doświadczenie. Widać jednak również, że jest to sposób trudniejszy niż nasze codzienne gaworzenia. Sposób wymagający lepszego przygotowania, większej wiedzy, posiadania odpowiednich doświadczeń i kompetencji w jego stosowaniu; natomiast nie ma on nic wspólnego ze poziomem wykształcenia.

W charakterze dygresji przytoczę tu jeszcze i krótko omówię koncepcję 'pięciu poziomów' (faz) sformułowaną przez Tōzana Ryōkai'a (chin. Dong-shan Liang-jie, 807-869) w ramach zen w IX. wieku.¹⁴ Tōzan wyróżnia pięć poziomów dochodzenia do istoty rzeczy, przy czym nie chodzi o stopniowe przechodzenie od jednej fazy do drugiej, lecz o całościowe i synchroniczne uwzględnienie każdej z faz tu i teraz zarówno w trakcie komunikacji indeksalnej, jak i działania i postrzegania. Tōzan formułuje swoją koncepcję w typowym dla zen języku i wyraża ją jak następuje:

1. to, co krzywe, w tym, co proste;
2. to, co proste, w tym, co krzywe;
3. przychodzić ze środka tego, co proste;
4. wejść w środek zjednoczenia obydwu;
5. być w środku zjednoczenia obydwu.

Uwzględniając metaforykę tych starych sformułowań, pod pojęciem 'tego, co krzywe' rozumiemy świat iluzji, to jest ten świat, w którym żyjemy na co dzień i który na tę okoliczność skonstruowaliśmy; pod pojęciem 'tego, co proste' rozumiemy świat tego, co istotne, świat po wypracowaniu i uzyskaniu przebudzenia. Dokonując zatem przekładu na dzisiejszy język, Tōzan proponuje: (a) by w tym, co istotne, widzieć także codzienność, a równocześnie

¹⁴ patrz – Tōzan Ryōkai 2006.

(b) w codzienności to, co istotne, gdyż jest to ten sam świat; i równocześnie (c) żyć w codzienności, sytuując się w niej po uzyskaniu przebudzenia i zrozumieniu istoty rzeczy; i równocześnie (d) – doszedłszy do tego i zrozumiałwszy, że obydwa te obszary nie są opozycją, a tylko dwoma aspektami tego samego świata – traktować je jako jedność i wejść w ich środek; i równocześnie (e) – zrozumiałwszy to, czyli doświadczywszy tego – być w środku takiego, jedyne go świata i w nim operować.

Koncepcja ta to nic innego, jak instrukcja użycia i obsługi naszego świata i stosowania w nim komunikacji indeksalnej w celu zapobieżenia powstawaniu problemów, z jakimi się na co dzień i niepostrzeżenie borykamy.

Kiedy ćwiczymy gassho i widzimy gassho od strony gassho,
wtedy my znikamy. Jesteśmy zawarci w gassho.

Katagiri Dainin (1988, 247)

4. Komunikacja indeksalna w koanach

Przejdźmy teraz do kolejnej części pracy, do analizy koanów i stosowanych w nich środków i zabiegów generowania komunikacji indeksalnej. Koany traktuję tutaj jako fundamentalny dla zen gatunek tekstów, służący do uzmysławiania, pokazywania i doświadczania zasad, według których funkcjonuje komunikacja indeksalna i wynikające z jej stosowania produkty, niezwiązane już bezpośrednio z komunikacją, lecz z działaniem i doświadczeniem.

Przedtem może kilka słów o tym, czym koany są i skąd się wzięły. Samo słowo 'koan', w języku chińskim – 'gong-an', 公案, oznacza obwieszczenie publiczne, przy pomocy którego administracja, sądy itp. ogłaszały to, co w danym momencie chciały upublicznić. W chińskim chan, a następnie w japońskim zen, stosuje się to słowo dla oznaczenia pewnego gatunku tekstów, przy pomocy których prezentuje się uczniom i świeckim członkom chan/zen istotę i perspektywę poznawczą tego sposobu na życie. Są to z reguły krótkie teksty posiadające, w rozumieniu naszej tradycji gatunkowej, charakter anegdoty, powiedzonka, sentencji lub, i to najczęstsza forma, relacji z dialogu czy rozmowy między niewieloma, a najczęściej dwiema osobami, z reguły historycznymi postaciami z tradycji zen. Teksty te prezentują – świadomie rezygnując tu z określenia 'mówią o' – co prawda treść jakiejś rozmowy, czyli jej przebieg, w formie typowej komunikacji symbolicznej, ta jednak nigdy nie jest intendowana, lecz prezentowana jest jedynie i zawsze w celu zmylenia nieuważnego czytelnika czy (lepiej) użytkownika, gdyż w rzeczy samej teksty te służą tylko do zwrócenia uwagi na coś, co w samym koanie nie jest bezpośrednio

zawarte, lecz na co dany koan jedynie wskazuje, czyli mamy tu do czynienia z czystą komunikacją indeksalną. Uwagę na ten aspekt koanu zwraca w warstwie tekstowej zastosowanie w nim paradoksu, nielogiczności, absurdu, bezsensu itp. Strukturalnie istotnym aspektem koanu jest również jego puenta, która ostatecznie sytuuje to, co jest w nim przekazywane, w kontekście niewerbalizowalnego zen. Absurd czy bezsens koanów jawi się tylko na poziomie racjonalności i logicznego myślenia oraz tak zwanej normalności. Kiedy podchodzimy do koanów z perspektywy naszej dualistycznej logiki czy świadomej racjonalności, jego sens jawi się jako absurd; kiedy natomiast podchodzimy non-dualistycznie i z poziomu intuicji oraz intencjonalnego podejścia do rozumienia tego, co wypowiedane, wtedy traktujemy tekst na poziomie komunikacji indeksalnej i odkrywamy jego symbolicznie nieprzekazywalny sens. Sens pojawia się w tej sytuacji nie w rezultacie rekonstrukcji w ramach naszych zastanych konwencji semantycznych – w tej perspektywie koan jest nonsensem – lecz na poziomie non-dualistycznej intuicji nietworzącej dyferencjacji, czyli dualizmów. Sens koanów da się oczywiście intelektualnie rozgryźć, tyle tylko, że nie w ramach dualistycznego podejścia do sensu.

Poprzednikami koanów, które pojawiają się w opisywanej tu funkcji we wczesnej dynastii Tang a potem Song (czyli w latach 618–907 i 960–1279), są dialogi między mistrzem a uczniem, tak zwane *mondo*, a ponadto ważne w tradycji zen mowy mistrzów, czyli *taisho*, lub anegdoty z ich życia. W niektórych sektach zen (szczególnie w szkole Rinzai, czyli – *Rinzai-shu*) koany stosowane są w dydaktyce zen, w której uczniowie przechodzą od poradzenia sobie z jednym koanem do kolejnych.

Historycznie znamy dzisiaj trzy podstawowe zbiory koanów (z których będę tu też korzystał), zebrane przez uczniów określonego mistrza i przekazywane od jednej generacji do kolejnej. Stosunek do publikowania takich zbiorów jest w zen dość ambiwalentny, jako że zen wychodzi od przekazu ustnego, od przekazy-

wania zen od serca do serca (*kokoro*) czyli od mistrza do ucznia, od jednej generacji do drugiej; i tak w historii zen zarówno w Chinach, jak i w Japonii dochodziło do niszczenia tych publikacji i pozbywania się ich w dydaktyce. Niemniej jednak z czasem postraktowano je jako materiał historyczny, pozwalający na tradycjonalizowanie zen w kręgach jego świeckich zwolenników. I tak do dzisiaj posługujemy się trzema podstawowymi ich zbiorami (podaję tu ich chińską i japońską nazwę oraz chińską i japońską wersję nazwisk autorów):

- a. Biyan-lu / Hekiganroku / Zapis ze szmaragdowej skały – zestawiony został przez Xuedou Zhongxian (Setchō Jūken), a wyposażony w komentarz i wydany w roku 1128 przez Yuanwu Keqin (Engo Kokugon); zbiór ten zawiera 100 koanów;
- b. Cong-rong-lu / Shōyōroku / Notatki z pustelni spokoju – zestawione zostały przez Hongzhi Zhengjue (Wanshi Shōgaku), a wyposażone w komentarze i wydane przez Wansong Xingxiu (Banshō Gyōshu) w roku 1224; zestaw 100 koanów;
- c. Wumen guan / Mumonkan / Brama pozbawiona bramy – to 48 koanów zebranych przez mistrza Wumen Huikai (Mumon Ekai, 1181-1260); pierwodruk – 1229.

Podstawową cechą koanów jest ich jednorazowość i jednokrotność, to znaczy takie ich komunikacyjne ukierunkowanie, żeby kierowały ich recepcję i naszą uwagę na tkwiące za nimi, jako jednostkami komunikacyjnymi, aspekty działaniowe. W rzeczy samej są one jednostkami języka i na powierzchni realizują komunikację symboliczną, ich centralną funkcją jednak nie jest realizacja języka, lecz aktualizowanie – możliwej również przy zastosowaniu języka – funkcji przedmiotowej; w tym sensie koan nie jest tekstem, lecz obiektem fizycznym, przedmiotem właśnie, który pojawia się jako jednostka doświadczeniowa. Dlatego w konstrukcji koanów stosowane są środki zapobiegające naszemu przyzwyczajeniu symbolicznego traktowania języka oraz środki zapobiega-

jące prezentowaniu czegoś podlegającego powtarzalności. Koan jakby mówi – nie ma drugiego razu; jest tylko to pojawienie się koanu tu i teraz. Powtarzalność bowiem, stanowiąca podstawową cechę języka, produkuje ze swej strony konwencjonalność, oznacza konwencję, w ramach której w trakcie typowej komunikacji symbolicznej rozpoznajemy właśnie dopiero znak językowy. Coś, co się nie powtarza, nie stanowi już zjawiska językowego czy symbolicznego. A zatem nawet wtedy, kiedy mówimy to samo (po raz kolejny), w koanie jest to zawsze czymś nowym, innym, a nie tym samym, nawet jeśli czytamy dany koan po raz kolejny. Koan nie jest nigdy tym samym, nie jest czymś *rozpoznawalnym*, lecz czymś zawsze na nowo *poznawanym*, powstającym w danym momencie, w danym tu i teraz; a w tu i teraz możliwy jest tylko jeden raz i pierwszy raz, ponieważ coś jest mówione w tym momencie (i w każdym innym) tylko raz. Bez znaczenia jest więc fakt, że jakiś koan istnieje od bez mała tysiąca lat i od tysiąca lat jest czytany, gdyż coś takiego (jak 'istnieć od x lat') nie istnieje, nie posiada rzeczywistości. Nawet bowiem jeśli tak jest, to *czytany* ten koan jest tu i teraz, i tylko tak istnieje, oraz – nie ma możliwości istnieć inaczej niż w danym momencie danej konkretyzacji. Można go tylko myśleć inaczej. Zabieg ten – brak powtórzenia i przyzwyczajenia – przenosi tym samym koan ze sfery komunikacji symbolicznej w sferę komunikacji indeksalnej, gdzie tekst wskazuje na coś, czego w rzeczy samej nie zawiera, lecz co pozwala wywołać, na co wskazuje w danym momencie i w każdym innym momencie, gdyż to zawsze ten sam moment w tu i teraz.

Typologicznie koany podzielić można z grubsza na pięć kategorii, w zależności od ich struktury narracyjnej i zastosowanych w nich środków generowania znaczenia, przy czym zawsze chodzi o jedno, to samo znaczenie, a mianowicie o postulat – koncentrujemy się na doświadczeniu, cała reszta to iluzja; sympatyczna iluzja, ale coś, co nie istnieje, co nie posiada rzeczywistości, a zatem – jaki jest sens debatowania o tym.

Pierwsza grupa, którą chciałbym wyróżnić, to koany *paradoksalne*, czyli teksty konstruujące na podstawie naszej potocznej wiedzy i naszych przyzwyczajęń komunikacyjnych pewien paradoks, rozwiązaniem którego jest zajrzenie za przesłanki powstania tego paradoksu i poddania tych przesłanek w wątpliwość.

Druga grupa to koany *sprawadzania na ziemię*, czyli tak skonstruowane teksty, by rozwiązaniem kwestii postawionej w koanie było odejście od filozoficznych deliberacji w stronę pierwszej czy drugiej rzeczywistości; jedna z osób dialogu (z reguły uczeń) stawia do dyskusji jakąś w ogromnej mierze głęboką filozoficzną myśl, a druga z osób (z reguły mistrz) rozwiązuje daną kwestię, pokazując nieproduktywność zajmowania się autopoietycznymi wytworami naszego mózgu, oferując w zamian zajęcie się czymś sensownym, na przykład rozejrzeniem się dookoła siebie.

Trzecia grupa to koany *pozornie filozoficzne*, czyli teksty, w których stawia się, podobnie jak w poprzedniej grupie, pewien problem filozoficzny, ten zaś rozwiązywany jest przy pomocy środków tejże filozofii właśnie, na sposób jednak paradoksalny; chodzi tu o wykorzystanie samej filozofii w celu jej ośmieszenia przy pomocy jej samej.

Czwarta grupa to koany, które nazwać chcę koanami *zabawowymi*, czy *autotelicznymi*; to takie koany, w których dwoje mistrzów lub osób na tym samym poziomie wykształcenia w ramach zen, robi sobie zabawę z zonglowania pojęciami, problemami, sytuacjami itp., raz na okoliczność samej zabawy słowami czy sytuacjami, dwa na okoliczność pokazania, jakimi bredniami zajmuje się zwykle nasz umysł i jak owe brednie wykorzystać można do przedniej zabawy nimi oraz do uzyskania więzi duchowej i społecznej między uczestnikami i wykonawcami tej zabawy; ta grupa koanów stanowi chyba najciekawszy ich podgatunek, wykorzystujący w dużej mierze humor, ironię i podejście do życia wolne od umysłowego stresu, ograniczeń w myśleniu, swobodnego opero-

wania mózgiem dla stworzenia więzi grupowej uczestników tejże procedury; o dziwo, koanów tych jest nie za wiele.¹⁵

Piąta grupa w końcu to koany generowane przy pomocy zasady – *to samo nie jest tym samym*; to teksty prezentujące określone sytuacje w realności w sposób językowo co prawda identyczny, ale doświadczeniowo różny; na powierzchni tekstu mamy z reguły identyczny opis czy częściej jeszcze powtórzenie tego samego; na poziomie doświadczenia natomiast stwierdzamy, że mamy do czynienia z czymś najzupełniej różnym; wrażenie identyczności powstaje po prostu z mylenia rzeczywistości, których owe (pozorne) identyczności dotyczą, kiedy natomiast spojrzymy dokładniej i zapytamy, jakiej rzeczywistości tekst dotyczy, zauważamy, iż daliśmy się ponieść iluzji i wpadliśmy w jej sidła.

Proponowana tu typologia jest oczywiście tylko jedną z możliwych, ponadto w formie czystej, ma się rozumieć, nie występuje, koany danej grupy korzystają ze środków występujących również w pozostałych grupach, zabiegi strukturalne nie trzymają się granic jakkolwiek precyzyjnych typologii. Dlatego dobrze będzie traktować zaproponowaną tu typologię jako aproksymację jedynie. Ponadto pamiętać trzeba, że mamy tu do czynienia z tekstami powstałymi w stosunkowo zamierchłej przeszłości oraz w dość nieznanym nam i przez to innym kręgu kulturowym; stosuje się w tych tekstach często nieznane nam odniesienia, aluzje, odwołania do (wtedy) powszechnie znanych zjawisk, osób czy wydarzeń; podobnie jak czynimy to my dzisiaj, tyle że my znamy owe odniesienia i ich semantykę. Ciekawe jest w tym kontekście to, że mimo tej odległości czasowo-przestrzennej koany tyle stuleci przetrwały i nadal są dla nas zasadniczo zrozumiałe i przydatne. Analizując je, pamiętać także powinniśmy o ich perspektywie przedstawienia, o sytuacji i przestrzeni komunikacyjnej, dla i w jakiej teksty te zostały wygenerowane czy o jakiej relacjonują. Koany to zawsze

¹⁵ Bardzo podobne środki stosuje i cele realizuje *commedia dell'arte* (od XVI. do XVIII. wieku), ciekawe, że również ona praktycznie wymarła.

sytuacja żywej rozmowy między dwiema lub kilkoma osobami w sytuacji face-to-face, tu i teraz, i dlatego wiele odniesień dotyczy właśnie tego, co się dookoła tych osób wtedy, kiedy doszło do ich spotkania, działo.

Pamiętając o tych wyznacznikach komunikacji i struktury jej tekstów przejść możemy do analizy koanów. Ograniczę się oczywiście tylko do tych aspektów, które dotyczą interesującej nas tutaj komunikacji indeksalnej, jako przykładami której koanami się tu w ogóle zajmuję. O ile dla zrozumienia danego koanu będzie to konieczne, zarysuję sytuację, w jakiej dana scenka się odbywa, lub wyjaśnię tło historyczne zagadnienia. Koany cytuję tu z podanych wyżej trzech źródeł w układzie: tytuł zbioru, numer koanu, strona cytowanego wydania; teksty tłumaczyłem z wydania niemieckiego. W przypisach podawać będę (o ile są znane) daty życia pojawiających się w koanach postaci, aby lepiej można było sytuować dane wydarzenie w jego historycznym czasie.

4.1. Koany paradoksalne

Jako pierwsze omówić chcę tu koany bazujące na paradoksie, jako że paradoks jest najbardziej charakterystycznym środkiem, jaki z perspektywy naszych komunikacji dostrzegamy, zajmując się koanami, zwłaszcza porównując koany z tekstami powstającymi w naszych regionach. Weźmy więc na początek najbardziej chyba znany koan, dotyczący Jōshū i psa.

Pewien mnich zapytał Jōshū – »Czy również pies ma naturę Buddy?«

Jōshū odpowiedział – »Mu.«¹⁶

(Mumonkan, 1, s. 34)

¹⁶ jap. mu = nie, nic, pustka, bez.

Jak każdy koan, również ten realizuje strukturę zaproszenia do komunikacji i do zabawy, czyli stanowi ze strony obydwu uczestników rozmowy swego rodzaju rytuał, który określić można by jako procedurę przeprowadzaną w myśl hasła – zabawmy się w komunikację indeksalną i zobaczmy, kto z nas ją adekwatniej opanował. Mnich zatem pyta Jōshū,¹⁷ czy również pies ma naturę Buddy. Pytanie to jest o tyle pozbawione sensu i podchwytliwe, gdyż nie ulega wątpliwości, że mnich ten, jak każdy zenista, dobrze wie, że pies posiada naturę Buddy, jako że w ramach zen wszystkie istoty żywe naturę tę posiadają. Z tego widać, że celem rozmowy nie jest oczywiście ustalenie tej kwestii, gdyż ta jest jasna, lecz propozycja, aby przejść do komunikacji indeksalnej, stosując materiał symboliczny. Celem zatem nie jest dowiedzenie się, czy pies ma naturę Buddy (to wiadomo), lecz sprawdzenie, czy i jak Jōshū wywikła się z tej postawionej przed nim kwestii oraz czy opanował on sytuację rozmowy w ramach komunikacji indeksalnej. Jōshū stoi bowiem teraz przed dość trudnym zadaniem (i w tym sensie pytanie mnicha jest podchwytliwe), jeśli bowiem podejmie wyzwanie, czyli dyskusję i na przykład, w swej roli mistrza, zacznie tłumaczyć, iż 'wszyscy przecież wiemy, że wszystkie żywe istoty...' itp., wtedy wejdzie w komunikację symboliczną i oznajmi tym samym mnichowi, że nie opanował reguł gry, a zatem mistrzem nie jest, a w każdym razie nie jest dobrym mistrzem. Jeśli natomiast powie 'tak', wtedy przyzna to, co mnich i tak wie, i tym samym wykaże się brakiem kompetencji komunikacyjnej, jako że pozostanie na poziomie komunikacji symbolicznej tylko. Powstaje zatem dla Jōshū zadanie rozwiązania problemu, jaki narzucił czy zaoferował mu mnich, a mianowicie, jak pokazać (a nie – powiedzieć) temu drugiemu, że się go zrozumiało, nie mówiąc mu tego wprost, czyli przy pomocy komunikacji symbolicznej. Jedyną możliwość to pracowanie wiedzą, którą obydwaj aktanci posiadają i co do której obydwaj wiedzą, że ją posiadają. Na powierzchni komunikacji pojawił się więc określony tekst (czy pies ma naturę Bud-

¹⁷ Jōshū Jūshin, chin. Zhao-Zhou Cong-shen, 778-897.

dy), o którym obaj wiedzą, że nie chodzi w tym wypadku o jego znaczenie symboliczne, lecz że służy on do wywołania komunikacji indeksalnej, a zatem Jōshū wie, że pytanie ma po prostu sprawdzić, czy opanował on jej reguły. Mnich zatem, jak już wiemy, o nic nie pyta, lecz chce dowodu kompetencji Jōshū. Skoro więc Jōshū wie, że pytanie nie oznacza tego, co na powierzchni jest widoczne, lecz że chodzi o rozwiązanie kwestii – 'Jak pan z tego wybrnie, mistrzu', więc musi z tego wybrnąć. Mistrz wybrnie z tego oczywiście bardzo prosto – odpowiadając 'nie/nic'. Czyli stosując po prostu ten sam zabieg, jaki zastosował mnich. Jōshū odpowiada, że pies nie ma natury Buddy, podczas kiedy mnich wie oczywiście, że owszem, pies i wszystko inne posiada tę naturę (tak samo mnich zadał pytanie o naturę Buddy psa, wiedząc, że pies ją posiada, czyli zadał pytanie bez sensu i także Jōshū odpowiada) oraz że Jōshū, mówiąc 'nie', dokładnie to przyznał. Na poziomie komunikacji symbolicznej Jōshū powiedział nieprawdę, na poziomie komunikacji indeksalnej natomiast pokazał, że opanował jej reguły. Tematem rozmowy bowiem nie było w żadnym wypadku ustalenie relacji 'natura Buddy a pies', lecz pewna określona zabawa w tekst, a w tej sytuacji rodzaj odpowiedzi był zasadniczo najzupełniej obojętny, odpowiedź miała tylko pokazać, że obaj pochodzą z jednego świata. I pokazała.

Do tego dochodzi jeszcze aspekt etyczny. Jōshū bowiem, gdyby traktować tekst symbolicznie, skłamał, gdyż wiedząc, że psy mają naturę Buddy, odpowiedział, że jej nie mają, a kłamstwo, również wśród zenistów, nie uchodzi. Jego odpowiedź jednak kłamstwem nie jest, gdyż nie jest ona odpowiedzią na pytanie w komunikacji symbolicznej (czyli na temat psa), lecz kwestią w dialogu indeksalnym na zupełnie inny temat; przez co nie jest istotna jej semantyka (ani jej forma), lecz jej przesłanki, to znaczy stojące za nią przesłanki, których skrótem, kwintesencją owo 'nie' jest. Tematem nie jest moralność czy etyka, lecz sfera istniejąca przed pojawieniem się kwestii dobra i zła i obok niej, w innym wymiarze.

Proszę ponadto zauważyć sprawność komunikacji indeksalnej; wszystko to, o czym tutaj szeroko i zawile relacjonuję, zawarte jest w tym krótkim i zwięzłym koanie. A możliwe jest to, ponieważ koan jako gatunek tekstu czy komunikacji jest, by tak rzec, zawsze jedynie wierzchołkiem góry lodowej, rezultatem operacji niejęzykowych, które stanowią jedynie istotną część komunikacji indeksalnej; nieważna jest przez to sfera werbalizacji, istotna natomiast jest sfera doświadczenia, której koan jest tylko językowym wyrazem.

Wakuan powiedział – »Dlaczego barbarzyńca z Zachodu nie ma brody?«

(Mumonkan, 4, s. 64)

Kolejny koan jest tego samego typu, tyle że ogranicza się już tylko do podania kwestii wyjściowej i rezygnuje z drugiej części dialogu, z odpowiedzi. Ponadto dochodzi tutaj do głosu, obecna już w poprzednim koanie, kwestia wiedzy kontekstualnej. Podobnie jak wyżej, wiedzieć powinniśmy, by zrozumieć, o co w tym koanie chodzi, co stanowi przesłanki werbalizacji, czyli dysponować powinniśmy kontekstem wynikającym z doświadczenia, z wiedzy i znajomości tematu. Również w tym tekście chodzi o metonimie czy synekdochy komunikacyjne. Z podanego zdania Wakuana¹⁸ wynika, że wiedzieć trzeba, iż owym barbarzyńcą z Zachodu nieposiadającym brody, jest oczywiście Bodhidharma, pierwszy patriarcha zen w Chinach (a 28. licząc od Buddy i patriarchów indyjskich), co do którego wiemy, że pochodzi on z Indii, oraz wiedzieć powinniśmy, że bezsprzecznie posiadał brodę, brodę będącą ponadto jego znakiem image'owym. A zatem pytanie o to, dlaczego nie posiadał brody, podczas kiedy wszystkim zenistom wiadomo, że brodę posiadał, jest równie inteligentnym pytaniem, jak pytanie o naturę Buddy u psa. Chodzi tu więc jedynie o to, by teraz tak zareagować na postawione pytanie, aby pokazać (a nie – powie-

¹⁸ Wakuan, chin. Huo-an, XII wiek.

dzieć), iż potrafimy wyjść ze stojącego przed nami dylematu nie popadając w komunikację symboliczną, czyli nie debatując o tym, co (pozornie) twierdzi pytanie i nie wpadając w sidła komunikacji symbolicznej. Odpowiedzi jednak tutaj nie ma; czyli sami jesteśmy zmuszeni taką wymyśleć, przez co do głosu dochodzi kolejna cecha koanów, a mianowicie wciąganie czytelnika czy słuchacza koanu do tworzenia tego ostatniego. Nie jest tu prezentowana skończona rozmowa czy dialog, lecz to my sami stajemy się, kiedykolwiek ten koan czytamy, aktywnym uczestnikiem generowanej i inicjowanej przez koan komunikacji. I tak jedną z wielu możliwych odpowiedzi mogłoby być stwierdzenie – bo się nie (o-)golił.

Ponadto uwagę zwraca jeszcze jeden bardzo ciekawy aspekt, zawarty w sformułowaniu "barbarzyńca". W Chinach powszechnym było (i poniekąd – jest) określanie Nie-Chińczyków jako barbarzyńców; ten sam zabieg stosuje Wakuan, tyle że w odniesieniu do jednego z jego mistrzów i poprzedników; czyli Wakuan zachowuje się co nieco niegrzecznie (proszę sobie wyobrazić, że o Jezusie Chrystusie któryś z reprezentantów kościoła katolickiego mówi per – Żydzisko). Co się tu dzieje? To oczywiście typowa dla zen ironia. Skoro bowiem wszyscy obcy okreśłani są jako barbarzyńcy, to nie ma powodu, by z tym walczyć, bo oznaczałoby to akceptację punktu wyjścia (= funkcjonującego stereotypu), z którym się walczy. To samo ma miejsce w sytuacji, kiedy jako ateista ktoś walczy z kościołem katolickim (lub odwrotnie); wspiera on przez to bowiem ów kościół (lub ateizm) poprzez akceptację konieczności walczenia z nim. Skuteczniejszym jest ironiczne zastosowanie owego pejoratywnego określenia, przez co zaznacza się, że wie się o niesłuszności takiego określenia, ironizując je jednak sygnalizuje się, że nie bierze się go poważnie; a nietraktowanie czyichś uprzedzeń poważnie jest najlepszym środkiem na wyśmianie takich uprzedzeń, nie stawiając się z nimi na jednym (tym samym) poziomie. Skoro bowiem inni nazywają naszego Bodhidarmę barbarzyńcą, to zabawmy się tym i róbmy to samo; przez to nikt nie będzie z nami walczył, jako że nie stawiamy oporu; nam

zaś to w niczym nie przeszkadza, gdyż my wiemy swoje i traktujemy rzecz z humorem a humor to najlepsza broń przeciw tromtadracji, kabotyństwu czy totalitaryzmom wszelkiej maści. Z tego samego powodu do dzisiaj członkowie zen mówią o sobie per sekta. Skoro ludzie uważają nas za sektę, to... itd. jak wyżej. Zjawisko to pojawia się także w naszych szerokościach geograficznych, tyle że właśnie bez owej zenowskiej ironii, kiedy poruszamy się w ramach reguły political correctness. Wiemy, że nie należy mówić murzyn, cygan i pedał, a więc posługujemy się innymi słowami (oznaczającymi to samo!), stabilizując tym samym stereotyp, z którym walczymy; z czego stereotyp się oczywiście cieszy. W zen do tego rodzaju zagadnień podchodzi się z humorem i ironią, zapobiegając tym samym stresowi. Ciekawe jest w tym kontekście wprowadzane aktualnie w Niemczech (w ramach political correctness) nowe określenie chwastów. W języku niemieckim dla nazwania chwastów stosuje się powszechnie negatywizację określającą chwasty jako nie-roślinność – das Unkraut (dosłownie – nie zioła/rośliny), co wskazuje na normatywistyczne podejście do semantyki (z jednej strony zioła, z drugiej – nie zioła). Aktualnie w duchu poprawności politycznej wprowadza się niewartościujące określenie – das Beikraut, czyli coś, co rośnie obok ziół/roślin, przez co przyznaje się chwastom również status bycia rośliną. Nie wiadomo tylko, czy mamy tu do czynienia z ironią czy nie.

Zhao-zhou [Jōshū] zapytał Tou-zi [Tōsu Daidō] – »Kiedy człowiek, który zupełnie umarł, mimo to żyje, co wtedy?«

Tou-zi powiedział – »Nie pozwalam na to, by podróżować po nocy; w jasność dnia trzeba przybyć.«

(Shōyōroku, 63, s. 326)

Kolejny koan z tej grupy to dialog Jōshū z Tōsu¹⁹ również w ciekawy sposób stosujący paradoks. Wyjaśnijmy najpierw tło semantyczne stosowane przez rozmówców (i znane im), gdyż jeśli po-

¹⁹ Tōsu Daidō, chin. Tou-zi Da-tong, 819-914.

traktować pytanie Jōshū otwierające dialog dosłownie, aż ciśnie się na język odpowiedź typu – 'panie, nie masz pan większych problemów'. Jōshū jednak stawia swoje pytanie najzupełniej poważnie i ma ono takiż sens, kiedy się wie, że w kręgach zen 'śmierć' i 'życie' to metonimie/synechdochy (odpowiednio) życia w iluzji, czyli życia w codziennym otaczającym nas świecie, oraz życia po wypracowaniu przez siebie przebudzenia, czyli życia w stanie niepoddającym się już iluzjom. Pytanie Jōshū dotyczy zatem trywialnej w zen kwestii, co się dzieje, kiedy człowiek, który zerwał ze światem iluzji, żyje w sferze tego, co istotne, czyli doznał przebudzenia i teraz żyje w świecie pozbawionym iluzji. Kierowanie zatem takiego pytania do mistrza jest oczywiście mało sensowne, jako że każdy zenista wie, że właśnie o to chodzi – o życie w tym, co istotne. Pytanie jednak jest tak sformułowane, że u nieświadomego rozmówcy może wywołać wrażenie, że chodzi w nim o 'życie po śmierci' (czyli kwestię, jaką zen oddala jako bezsens). Tou-zi na taki trick oczywiście nie wpada, gdyż rozumie w czym rzecz; co najwyżej denerwuje się, że Jōshū stawia tak trywialne pytanie w równie trywialnej kwestii. Zeniści jednak rzadko się denerwują, więc Tou-zi odpowiada – takim samym trickiem, czyli paradoksem. Na powierzchni bowiem jego odpowiedź jest bez sensu, bo skoro ktoś ma przybyć za dnia, to musi wyruszyć w nocy; więc jak ma przybyć za dnia, nie wyruszając w nocy, a dokładnie tego Tou-zi Jōshū zabrania. Mamy zatem paradoks, który jak wiadomo, jest bez sensu a tylko sens udaje. A zatem Tou-zi nie ma na myśli nocy ani dnia w sensie dosłownym (gdyż to produkuje bezsens), lecz to samo, co Jōshū, to znaczy noc jako stan iluzji (czyli śmierci w terminologii Jōshū), a dzień jako stan przebudzenia (czyli życia). A zatem Tou-zi odpowiada dokładnie to samo, o co pytał Jōshū, i mówi dokładnie to samo. Czyli sygnalizuje Jōshū, że go zrozumiał oraz zrozumiał jego trick i na ten trick nie wpada, lecz sam go stosując reaguje pięknym za nadobne, oddając Jōshū w tej samej walucie to samo. Równie dobrze Tou-zi mógł oczywiście być powiedzieć – już ja cię rozumiem, mój

Drogi. Tak, ale wtedy by to właśnie powiedział, a nie pokazał, czyli powstałaby możliwość skłamania i Jōshū nie miałby pewności, czy w rzeczy samej został zrozumiany, lecz tylko, że Tou-zi *mówi*, że rozumie; a to nie to samo. Natomiast tak, jak dialog ten został przeprowadzony, Jōshū ma absolutną pewność, że Tou-zi go pojął. I odwrotnie – Tou-zi, że Jōshū to teraz wie. Wszystkie te operacje możliwe są właśnie tylko przez zastosowanie komunikacji indeksalnej; komunikacja symboliczna zawsze pozostawiałaby cię wątpliwości w kwestii zrozumienia. Teraz natomiast wszystko jest jasne dla obydwu uczestników rozmowy. Nam zaś koan ten pokazuje, jak my możemy to osiągnąć dla nas, i w tym sensie koan posiada charakter dydaktyczny, również z powodu którego jest tradycjonalizowany. Natomiast na powierzchni tekstu obydwie kwestie dialogu są niekoherentne, bezsensowne i dla struktury dialogu kontraproduktywne. Na powierzchni – tak. Jednak w ramach bardzo sprawnej i efektywnej komunikacji indeksalnej są nie tylko koherentne lecz po prostu identyczne, tyle że niczego nie mówią, lecz to, co trzeba, pokazują. Czyli przechodzą z poziomu komunikacji symbolicznej na poziom działania.

To samo widzimy w sytuacji, kiedy – weźmy taki przykład – ktoś żongluje dajmy na to trzema jabłkami (czyli operuje na poziomie działania) i pyta stojącą obok drugą osobę o to, czy ta też to potrafi. Na to ta odpowiada, że owszem (czyli operuje na poziomie komunikacji symbolicznej). Wniosek – z całą pewnością wiemy teraz, że osoba ta *mówi*, że potrafi żonglować; natomiast, czy rzeczywiście to potrafi, tego nie wiemy i w tych ramach nigdy się nie dowiemy. Kiedy natomiast osoba ta weźmie nasze trzy jabłka i sama zacznie nimi żonglować (czyli również będzie operowała na poziomie działania), wtedy i dopiero wtedy będziemy to wiedzieć. I to na pewno. Więcej nawet – wtedy ja wiem, że ta druga osoba to potrafi, a ona wie, że ja to potrafię; przy czym nikt tego nikomu nie powiedział, lecz pokazał. Dokładnie o ten schemat chodzi w przypadku koanów, tyle że realizuje się on przy pomocy

materiału językowego, a nie jabłek; tyle że materiał językowy traktowany jest jak jabłka.

Na zakończenie prezentacji koanów bazujących na wykorzystaniu paradoksu, zacytuję jeszcze jeden tekst, w którym również występuje, nie będę ukrywał – moja ulubiona postać, Jōshū.

Szanowny Yan-yang [Genyō Zenshin] zapytał Zhao-zhou [Jōshū] – »Kiedy ktoś nie przynosi ze sobą ani jednej rzeczy, co wtedy?«

Zhao-zhou powiedział – »Odłóżcie ją, raz na zawsze!«

Yan-yang powiedział – »Kiedy nie przynosi ze sobą ani jednej rzeczy, to niby co on ma odłożyć?«

Zhao-zhou powiedział – »Jak tak, to zabierzcie ją ze sobą!«

(Shōyōroku, 57, s. 294)

Także w tym wypadku wrażenie paradoksalności czy wręcz non-sensu jest oczywiście nieuzasadnione. Sytuacja jest dość prosta. Spotykają się dwie postaci – mistrz Jōshū oraz (wtedy jeszcze nie mistrz) Genyō²⁰. Ten drugi pyta – patrz wyżej. Na poziomie komunikacji symbolicznej, gdyby ta miała tu miejsce, chodziłoby o to, co się dzieje, kiedy ktoś nic ze sobą nie przynosi. Pytanie, jak widać, dość głupawe, bo i odpowiedź byłaby dość prosta – wtedy przychodzi bez rzeczy; i po co tu filozofować. Jōshū jednak (i my) wie, że nie o to jest pytany, lecz że aktualizowany jest tutaj jeden z fundamentalnych konceptów zen, a mianowicie koncept puszczenia, nie-trzymania się, nie-przywierania. Genyō zatem pyta o to, co się dzieje, kiedy ktoś jest już tak zaawansowany w swojej praktyce i w swoich ćwiczeniach, że nie przywiera już do niczego, nie trzyma się już żadnych rzeczy, że jest wolny od przywiązania do konceptów, przedmiotów, generalnie – do świata iluzji, czyli jest po fazie przebudzenia i żyje w świecie tego, co istotne, wśród

²⁰ Genyō Zenshin, chin. Yan-yang Shan-xin, 828-887.

ludzi w świecie iluzji, gdyż o to w zen chodzi. Teraz sprawa zaczyna być ciekawa, ponieważ jeśli pytający rzeczywiście już jest w tym świecie, to po pierwsze wie, jak to jest, a po drugie wie, że nie ma sensu pytanie o to, gdyż świadczyłoby to o tym, że się w tym świecie jeszcze nie jest, lecz że ciągle jeszcze jest się przywiązany do kwestii 'nie-bycia-przywiązany', a po trzecie i tak się wie, że stanu tego nie da się opisać werbalnie, a zatem nie ma również sensu pytanie o to. Jedyny sens tego pytania to chęć sprawdzenia, czy Jōshū widzi ten stosowany tu trick, a jeśli tak, to jak z tego wybrnie, mając udzielić odpowiedzi.

Genyō mówi zatem to, co słyhać, na myśli jednak ma coś najzupełniej innego. Jōshū, ma się rozumieć, widzi i rozumie, w czym rzecz; a zatem odpowiada tym samym trickiem. Patrząc powierzchownie odpowiada na kwestię (traktując ją dosłownie) również paradoksem – kiedy ktoś nie przynosi żadnej rzeczy, to niech ją odłoży. I mamy paradoks. Traktując jednak tekst w sposób zenowski, przechodzimy na poziom komunikacji indeksalnej, a tutaj otwierają się dwie możliwości czytania tego, co zostało powiedziane. Na pytanie, co się dzieje, kiedy ktoś już nie żyje w świecie iluzji, Jōshū odpowiada, żeby ten świat nie-iluzji raz na zawsze odłożyć ad acta, realizując w ten sposób naczelną zasadę zen, a mianowicie powrotu do normalnego świata i życia w nim według zasad świata bez iluzji, czyli życia tu i teraz wespół z innymi ludźmi. Istnieje jednak także druga możliwość rozumienia odpowiedzi Jōshū, a mianowicie, jeśli ktoś jest na tym poziomie praktyki, co zadający pytanie Genyō, czyli pyta o rzeczy oczywiste, to wychodzi na to, że jeszcze nie jest w świecie bez iluzji, skoro ciągle jeszcze filozofuje i stara się rozwiązywać problemy, których poza filozofami nikt nie ma. W tym układzie odpowiedź Jōshū oznacza – przestań pan filozofować. W odpowiedzi Jōshū zawarty jest zatem trick, za pomocą którego Jōshū chce sprawdzić, w jakim stanie Genyō jest, to znaczy, czy stosuje tutaj pewien zabieg (aby sprawdzić Jōshū), czy tylko pyta nie widząc drugiego dna swojego pytania, czyli podchodzi do zagadnienia naiwnie.

Genyō, jak się wydaje, wpada na to i pozwala podstawić sobie nogę, gdyż kontynuuje dialog naiwnym pytaniem na poziomie filozoficznej logiki – skoro się nie ma żadnej rzeczy, to co tu odłożyć. Czyli Genyō udaje głupiego (lub nim jest). Teraz Jōshū jednak ma problem. Jeśli bowiem Genyō jest w rzeczy samej głupi, to trzeba mu wyjaśnić kwestię, o którą pyta; jeśli jednak tylko głupiego udaje i Jōshū ma do czynienia z zastawioną na siebie pułapką, wtedy to on ma problem. Jednakowoż na rozstrzygnięcie tej kwestii oraz na udzielenie odpowiedzi Jōshū ma tylko jeden jeszcze part w dialogu. Rozwiązanie, jakie stosuje Jōshū, jest wysokiej klasy – pozostaje on bowiem w swoim paradygmacie, odpowiada cierpliwie na pytanie niezbyt rozgarniętego jeszcze kolegi w tym samym soundzie, co dotychczas, czyli paradoksalnie – jeśli ktoś nie ma żadnej rzeczy, wtedy niech ją zabierze. Paradoks jak się patrzy. Jeśli natomiast ze strony Genyō była to tylko pułapka, to ta sama odpowiedź jest również adekwatna, gdyż w tym wypadku oznacza ona – proszę przestać głędzić, w sensie – proszę iść sobie z takimi problemami gdzie indziej. W obydwa wypadkach (rozumienia odpowiedzi) Genyō dowiaduje się od Jōshū to, na zrozumienie czego Genso umysłowo stać. Jeśli jest na tym samym poziomie praktyki, co Jōshū, to zauważył, że Jōshū nie dał się wyprowadzić w pole i nie wpadł w pułapkę, czyli że Jōshū to swój człowiek. Jeśli natomiast nie jest na tym samym poziomie praktyki, to otrzymał kolejną wskazówkę co do sposobu kontynuowania swoich ćwiczeń w zen.

W rzeczy samej w koanie tym chodzi o pojedynek na słowa dwóch mistrzów zen, jeden po prostu udawał głupiego, ale drugi nie mógł mu powiedzieć, że to zauważył, gdyż byłaby to komunikacja symboliczna (oraz istniałaby możliwość kłamstwa), więc musiał to pokazać, ale tak, by nie obrazić również tej osoby, którą Genyō udawał, bo to znaczyłoby, że mniej zaawansowanych mnichów traktujemy lekceważąco, a w zen wszystkich ludzi (i wszelkie istoty) traktuje się tak samo. Jako takie same istoty na drodze. Donikąd oczywiście. Tylko w drodze.

4.2. Koany sprowadzania na ziemię

Drugi rodzaj koanów, który chciałbym tu wyróżnić i omówić, jest strukturalnie dość prosty, gdyż polega w swojej konstrukcji na oddaleniu czyjejs, z reguły głęboko filozoficznej, kwestii przez sprowadzenie tego kogoś i jego kwestii na ziemię, czyli do tego, co tylko jest; ciekawe natomiast są konkretne realizacje tego typu koanów.

Pewien mnich zapytał Tōzana – »Czym jest Budda?«

Tōzan odpowiedział – »Trzy funty lnu.«²¹

(Mumonkan, 18, s. 143)

Pozornie koan ten sprawia wrażenie bezsensownej wymiany zdań, jest niekoherentny, absurdalny i nadaje się co najwyżej do kabaretu (niedobrego ma się rozumieć). Oczywiście tylko pozornie. Przychodzi bowiem do Tōzana²² mnich i zadaje mu fundamentalne i sakramentalne pytanie, czym jest Budda (czym, gdyż Budda to nie człowiek, a przynajmniej nie tylko). Uwzględniając to, że mnich już jakiś czas jest w klasztorze, czyli jest obeznany z zen, pytanie to jest oczywiście jedynie podchwytliwe i mnichowi na pewno nie chodzi o odpowiedź, czyli o dowiedzenie się, że Budda to po prostu wszystko, czyli nic (bo obydwie te pojęcia są tylko pojęciami i na dodatek strukturalnie tożsamymi), lecz o dowiedzenie się, jak Tōzan wybrnie z sytuacji i jaką technologię w tym celu zastosuje. Tōzan odpowiada błyskawicznie – trzy funty lnu. Przez co udziela odpowiedzi nie tylko niesłuchanie precyzyjnej, gdyż skoro Budda to wszystko, a więc i len, i trzy funty lnu, lecz również sprowadzającej mnicha na ziemię, czyli do konkretnej sytuacji tu i teraz, odpowiedzi odchodzącej od filozoficznych dociekań, czyli sytuowania się w trzeciej, komunikacyjnej rzeczywistości, na korzyść rzeczywistości postrzegań. Wyobraźmy sobie

²¹ 'trzy funty lnu' = jap. masagin.

²² Tōzan Shusho, 910-990.

konkretną sytuację, w której mnich zadaje pytanie – niewykluczone, że Tōzan właśnie zajmował się w tym momencie Inem, czy to tkaniną do szycia ubrań czy obróbką Inu uprawianego na polach klasztoru (jako że mnisi zen prowadzą, na ile to możliwe, gospodarkę samowystarczalną, a potrzebne środki płatnicze uzyskują z żebrania), i w tej konkretnej sytuacji Tōzan przywołał to, co właśnie było pod ręką, co było widoczne i stanowiło przedmiot zainteresowania. Przez tego rodzaju odpowiedź Tōzan manifestuje i pokazuje z jednej strony, że nie wpadł w zastawioną przez mnicha pułapkę, a z drugiej strony, że udziela odpowiedzi wskazującej indeksalnie na sposób myślenia w zen, czyli udzielił odpowiedzi zgodnej z praktyką zen. Poza tym, czyli z trzeciej strony, wskazał, również indeksalnie, w sposób bezpośredni na tu i teraz w warstwie akustycznej, poprzez głośne wypowiedzenie jednego słowa – *masagin* (gdyż w języku japońskim cała odpowiedź zawiera się w tym jednym słowie). Tu i teraz jest tylko to jedno słowo – *masagin*; nic więcej. Jego dźwięk, jego wartość czysto akustyczna. Samo słowo nie ma znaczenia, mogłoby to też być jakiegokolwiek inne, tu i teraz jest tylko *masagin*, trzy funty Inu, bez znaczenia, bez sensu, bez odwołań do czegokolwiek. I cóż z tym wspólnego ma jakiś Budda.

Pewien mnich zapytał Jōshū z całą powagą – »Jaki sens ma przybycie patriarchy z Zachodu?«

Jōshū odpowiedział – »Ten dąb tam w ogrodzie.«

(Mumonkan, 37, s. 258)

Również kolejny koan realizuje tę samą strukturę, tyle że tym razem bohaterem jest znowu Jōshū. Do niego przychodzi mniej zaawansowany w praktyce mnich i pyta o sens przybycia do Chin (z Indii) pierwszego patriarchy, czyli jak już wiemy – Bodhidharmy. Cóż tu odpowiedzieć, jaki sens miało przybycie Bodhidharmy do Chin? Żadnego, wiele, taki lub owaki. Idąc w tę stronę wylądujemy w filozofii, w rozważaniach, mniemaniach i opiniach. W związku

z czym Jōshū odpowiada w zgodzie z zasadą sprowadzania nie-ostrożnych mnichów na ziemię – ten dąb tam w ogrodzie. Ten konkretny widziany przez obydwu dąb, bowiem tylko on istnieje. Cóż nas obchodzi Bodhidharma sprzed (w tym momencie) mniej więcej 300 lat i równie stary sens. Natomiast na to samo pytanie wtedy (czyli przed 300 laty) Bodhidharma odpowiedziałby najprawdopodobniej tak samo i byłaby to ta sama odpowiedź i ten sam świat – to stojące tam drzewo, ta skała, ten dom. Jest tylko to, co tu jest. Teraz. I to jest cały sens tego, co jest. Reszta to filozofia. Czy jak wyraża to Yamada Kōun – "Gdyby słowa miały znaczenie, wtedy byłaby to filozofia a nie zen" (Yamada Kōun 2002, 495).

Ten sam schemat realizują kolejne trzy koany, oczywiście każdy na swój sposób. Ciekawe, że koany te dzieli z reguły wiele (a nawet kilkaset) lat, natomiast wszystkie stosują ten sam zabieg; co świadczy również o stabilności tego gatunku tekstów i stojącego za nimi nastawienia wobec świata.

Pewien mnich zapytał Unmona – »Jakim słowem można wyjść poza Buddów i patriarchów?«

Unmon odpowiedział – »Sezamkowe bułki.«

(Hekiganroku, 77, s. 236II)

I tak na pytanie z dziedziny filozofii spekulatywnej kolejnego mnicha mistrz Unmon²³ odpowiada – sezamkowe bułki (gdyż pewnie takie miał właśnie przed sobą). Równie dobrze mógł być oczywiście odpowiedzieć – ten dąb tutaj. Unmon sprowadza tym samym mnicha na ziemię i kulturalnie wskazuje mu na sens zajmowania się spekulacjami i dzielenia włosa na czworo. Z drugiej strony jednak pytanie ma sens głęboko praktyczny; przy założeniu, że mnich jest już bardziej zaawansowany w praktykowaniu zen. Mnich bowiem nie pyta o to, co jest poza Buddami i patriarchami,

²³ Unmon Bun'en, chin. Yun-men Wen-yan, 864-949.

lecz o słowo, którym można poza nich wyjść. A tego rodzaju 'słowo' to w zen (na poziomie językowym) metonimia dla określenia zachowania, pozwalającego wyjść poza język właśnie. I w tym sensie mnich zadaje zupełnie rozsądne pytanie, odpowiedź na które ma mu pozwolić na podszkolenie się w praktyce. I dokładnie to Unmon oczywiście zauważył i dokładnie na to *również* odpowiada. W tym sensie jego odpowiedź jest co najmniej dwufunkcyjna. To klasyczny przykład na sprawność komunikacji indeksalnej, która jest w stanie równocześnie obsługiwać więcej niż jedną sytuację komunikacyjną i jeden temat rozmowy.

To samo w kolejnym koanie.

Pewien mnich zapytał Qing-yuan [Seigen Gyōshi] – »Co jest podstawową myślą nauki Buddy?«

Qing-yuan powiedział – »Co kosztuje ryż w Lu-ling?«

(Shōyōroku, 5, s. 29)

Również tutaj mnich stawia znowu filozoficzne oraz podstępne pytanie, tym razem mistrzowi Seigen²⁴. Dlaczego filozoficzne – wiadomo; dlaczego podstępne – ponieważ mnich pyta o podstawową myśl nauki Buddy, przez co sugeruje Seigenowi, że w ramach zen możliwe jest wartościowanie i podejmowanie wyborów, co jak wiemy jest sprzeczne z zen, gdyż wprowadza tylną furtkę dualizm. Próba wyprowadzenia Seigena w pole jest jednak dość prostacka, za co Seigen mści się sposobem udzielenia odpowiedzi. Seigen nie zajmuje się pytaniem, ignoruje je po prostu i zmienia temat rozmowy na bardziej sensowny, a mianowicie na dotyczący cen ryżu w Lu-ling, co jest kwestią głęboko praktyczną i dotyczącą życia codziennego. Seigen nie rezygnuje jednak z możliwości pokazania, co sądzi o tandetności tricku zastosowanego przez mnicha, czyni to jednak w sposób kulturalny i nie-obrażliwy dla onego mnicha, odpowiadając zamiast 'ile kosztuje',

²⁴ Seigen Gyōshi, chin. Qing-yuan Xing-si, 660–740.

kolokwialnie 'co kosztuje', dając tym samym mnichowi do zrozumienia, iż niewykluczone, że pochodzi on z kręgów, które niekoncepcyjnie opanowały jeszcze język chiński w sposób wystarczający i zadowalający, a więc na zajmowanie się filozofią jeszcze za wcześnie. Co oczywiście jest kolejnym prztyczkiem, gdyż, jak wiadomo, zajmowanie się filozofią jest generalnie zajęciem jałowym. Nawet jak się opanowało język. A może zwłaszcza wtedy.

Pewien mnich zapytał Kyōrina – »Co znaczy przybycie patriarchy z Zachodu?«

Kyōrin odpowiedział – »Od długiego siedzenia się zmęczyłem.«

(Hekiganroku, 17, s. 190)

Podobnie skonstruowany jest i ten koan. Pewien mnich pyta znowu o sens przybycia patriarchy, czyli Bodhidharmy, z Zachodu, a Kyōrin²⁵ odpowiada na to filozoficzne pytanie, komentując swój nastrój w aktualnym momencie. Tyle widać na powierzchni tekstu. Uwzględniając jego funkcję, dochodzimy do tego, że odpowiedź wcale nie jest paradoksalna czy pozbawiona sensu, lecz wręcz przeciwnie – najzupełniej sensowna, gdyż przybycie Bodhidharmy do Chin oznacza początek zen w Chinach, a zen to siedzenie w pozycji lotosu (lub jakiegokolwiek innej), zaś siedzenie w tej pozycji jest męczące. To wszystko. Mamy zatem bardzo precyzyjną odpowiedź. Jak się długo siedzi, to człowiek się męczy – to bardzo dokładny opis zen, pokazujący ponadto (a nie mówiący o tym), że siedzenie to siedzenie, a zmęczenie to zmęczenie i że poza tym w danym momencie niczego nie ma; jest tylko świat doświadczeń, zaś wszelkie deliberacje o filozofii są zbędne, niczego nie wnoszą, nic nie tłumaczą, a tylko zamulają głowę i odwracają uwagę od tego, co istotne, zaś istotne są doświadczenia, których dokonuje konkretny człowiek i które mają tę ciekawą cechę, że są niefalsyfikowalne. Odpowiedź Kyōrina sprowadza zadającego pytanie mnicha na ziemię i wskazuje mu na to, co ważne.

²⁵ Kyōrin Chōon, chin. Xiang-lin Cheng-yuan, 908–987.

Pewien mnich o imieniu Echō zapytał Hōgena – »Echō Was pyta, mistrzu, co to jest Budda?«

Hōgen odpowiedział – »Ty jesteś Echō.«

(Hekiganroku, 7, s. 87)

W kolejnym koanie zabieg sprowadzania na ziemię dokonywany jest przy pomocy nieco innej procedury, pozostającej tym razem na poziomie komunikacji. Tylko pozornie oczywiście. Pytanie mnicha Echō (czyt. – Eczo) dotyczy, jak zwykle w tym typie koanów, niesłuchanie ważnej kwestii – co to jest Budda, i również w tym wypadku mistrz Hōgen²⁶ sprowadza Echō na ziemię, czyli odciąga go od debatowania i spekulowania. Dokonuje tego jednak w odmienny sposób, a to poprzez zniwelowanie wytworzonego przez Echō dualizmu. Echō bowiem w przesłance swego pytania tworzy dualizm między nim samym a Buddą; z jednej strony Ja, z drugiej – ten drugi. I już pojawia się problem umożliwiający debatowanie. Na takie dictum Hōgen odpowiada – ty jesteś Echō. Innymi słowy – co cię obchodzi jakiś Budda, co cię obchodzą dociekania na temat semantyki; wszystko, co jest, to ty, Echō. Wszystko jest twoją konstrukcją, a więc pozbawione sensu jest pytanie o to, czym jest to, co ja wytworzyłem, gdyż jest to tym, co ja wytworzyłem i niczym więcej. Nie ma drugiej strony na tym samym poziomie, wytwory naszego mózgu nie posiadają realności, są one jedynie iluzją, materiałem, przy pomocy którego nasz mózg pracuje. Jedyną realność posiada Echō, a i to nie samo imię, nie – nazwany Echō, lecz ten z krwi i kości w tym konkretnym miejscu i czasie. Ty jesteś Echō, wszystko inne nie ma znaczenia.

Pewien mnich zapytał Jōshū – »Co to jest Jōshū?«

Jōshū odpowiedział – »Brama wschodnia, brama zachodnia, brama południowa, brama północna.«

(Hekiganroku, 9, s. 111)

²⁶ Hōgen Mon'eki, 885-958.

Ciekawy jest również ten koan, w którym znowu pojawia się Jōshū. Schemat dialogu jest taki sam, jak zwykle. Pewien mnich pyta Jōshū, co to jest Jōshū. Pytanie, wydawałoby się, niezbyt sensowne, ale również podchwytliwe, zwłaszcza w kontekście poprzedniego koanu z Echō. Gdyż pytając o to, co to jest Jōshū, mnich podstawia Jōshū, by tak rzec, nogę, a przynajmniej stara się to uczynić. Jeśli bowiem Jōshū podejmie zagadnienie, to będzie musiał, mniema mnich, wytworzyć dualizm, opozycję, między Jōshū a tym, czym Jōshū jest; między Jōshū z krwi i kości oraz funkcją Jōshū jako mistrza i jego imagem. Mamy tu zatem do czynienia z mnichem już zaawansowanym w praktyce zen, gdyż wyzywa on mistrza na pojedynek na słowa, zastawiając na niego dość zręczną pułapkę. Stary Budda, jak tytułowali Jōshū Dōgen i wielu innych mistrzów zen, na taki trick oczywiście nie wpadnie i nie będzie deliberował o sobie i swojej istocie, tworząc tym samym zdradziecki dualizm. Jōshū spokojnie odpowiada – "Brama wschodnia, brama zachodnia, brama południowa, brama północna." Na pozór nonsens, trzeba jednak wiedzieć, że Jōshū przejął swoje imię, jak było to swego czasu w Chinach zwyczajem, od miasta o tej samej nazwie, w pobliżu którego znajdował się jego klasztor. Czym zatem jest Jōshū? Jōshū to miasto (posiadające cztery bramy). I to jest realność, doświadczalna i widoczna realność. Odpowiedź Jōshū ma jednak także jeszcze drugi aspekt, skoro bowiem Jōshū to miasto, w takim razie nie ma starego mistrza Jōshū. Mistrz Jōshū jest nieistotny, to tylko nazwa człowieka, o której nie ma sensu debatować. I w rzeczy samej – nie ma.

Pewien mnich zapytał Jōshū – »Słyszałem, że spotkaliście Nansena osobiście. Zgadza się to czy nie?«

Jōshū odpowiedział – »Prowincja Chin produkuje ogromne chrzany.«

(Hekiganroku, 30, s. 319)

W kolejnym koanie, znowu z Jōshū, pojawia się znany nam już schemat dialogu. Pytanie mnicha – z dziedziny podchwytliwych i to podwójnie, jako że sugeruje ono znowu dualizm, tym razem temporalny, między czasem, w którym Jōshū spotkał Nansena, a aktualnym momentem (a trzeba wiedzieć, że Jōshū był uczniem Nansena²⁷, o czym mnich oczywiście wie) oraz dualizm pojawiający się w sytuacji wyboru między 'zgadza się' i 'nie zgadza się' – nie stanowi dla Jōshū oczywiście problemu i widzi on pułapkę, na którą reaguje sprowadzeniem mnicha na ziemię, oznajmiając mu, że w prowincji Chin (czytaj – czin) hoduje się bardzo duże chrzany. Na tym jednak nie koniec. Jōshū ponadto precyzyjnie odpowiada na pytanie mnicha o kontakt z Nansenem, tyle że przy pomocy komunikacji indeksalnej. Mniej więcej tak – wszyscy wiedzą (w tym również ów mnich), że Jōshū jakiś czas przebywał razem z Nansenem, będąc jego uczniem, podobnie wszyscy i również mnich wiedzą, że w prowincji Chin produkuje się wielkie chrzany, gdyż z produkcji takiego chrzanu prowincja ta słynie. A zatem, jeśli ty pytasz mnie o coś, co wszyscy wiedzą, to ja odpowiadam ci przy pomocy czegoś, o czym również wszyscy wiedzą. A zatem – owszem, Jōshū spotkał Nansena. Tyle że Jōshū nie mówi tego wprost, gdyż wpadłby tym samym w zastawioną na siebie pułapkę, lecz przy pomocy komunikacji indeksalnej, która posiada tę zaletę, że wymaga aktywnego udziału obydwu uczestników rozmowy, w trakcie której to rozmowy obydwaj pracują głównie tym, co nie zostaje wypowiedziane, zaś akustyczne elementy rozmowy stanowią jedynie jej materiał. W rzeczy samej nieistotny materiał, gdyż Jōshū mógł być podać jakikolwiek znany powszechnie fakt, niekoniecznie ten, który podał. Powierzchnia komunikacji nie ma w tym procesie żadnego znaczenia.

²⁷ Nansen Fugan, chin. Nan-quan Pu-yuan, 748–835.

W rozmowie z Nansenem wysoki urzędnik Rikukō powiedział – »Jō Hosshi powiedział – »Całe uniwersum i ja sam mamy te same korzenie. Wszystkie rzeczy i ja sam są jednym.« Przecież to jest wspańiałe!«

Nansen pokazał na okwiecony krzew w ogrodzie i powiedział – »Dzisiaj ludzie widzą takie kwiaty jak we śnie.«

(Hekiganroku, 40, s. 428)

Bohaterem cytowanego wyżej koanu jest tym razem Nansen rozmawiający z urzędnikiem państwowym (w czasach dynastii Tang i Song wielu urzędników praktykowało zen). Tym razem urzędnik cytuje tekst na temat non-dualizmu, w którym mowa jest o tym, że wszystkie rzeczy oraz postrzegający te rzeczy są jednym, oraz zachwyca się wymową tego tekstu i samego faktu. Na to Nansen udziela urzędnikowi wskazówki naprowadzającej go na zagadnienie. Z typową dla zen uprzejmością nie robi tego wprost, podając na przykład konkretnie swoje zdanie w tej kwestii lub odnosząc swoją wypowiedź bezpośrednio do urzędnika, lecz wygłaszając swego rodzaju sentencję ogólnego charakteru, z której wynika dla urzędnika pouczenie Nansena. Nansen tworzy paralelę do wypowiedzi urzędnika, wskazując mu na konkretny przedmiot przed jego oczami, krzew w ogrodzie, oraz stwierdzając, że ludzie widzą owe konkretne rzeczy jak we śnie, gdyż zajmują się czymś nieistotnym, jak na przykład cytowaniem literatury. Tym samym komentuje wcześniejszą wypowiedź urzędnika, który dokładnie to właśnie był zrobił. Zamiast zachwycać się otaczającym nas światem, czyli bezpośrednio widzieć to, co znajduje się dookoła, zamiast zachwycić się faktem, że wszystko jest jednością, urzędnik cytuje cudze teksty dotyczące tego faktu, przez co, jak mówi z kolei Nansen, widzi świat jak we śnie, czyli poprzez cudze postrzegania, mniemania czy opinie, zamiast podejść do świata bezpośrednio, nie wspierając się cudzymi poglądami. Nansen nie mówi tego wprost, czyli na przykład tak – 'panie, używaj pan własnego rozumu', lecz, z uprzejmości i szacunku wobec interlokuto-

ra, zarysowuje podobną sytuację, aby urzędnik sam wpadł na błąd, który, zdaniem Nansena, urzędnik właśnie popełnia. Nansen mu tego nie mówi, lecz pokazuje tylko per analogiam mechanizm, któremu podlega urzędnik i którym on sam się manipuluje. A czyni to Nansen, wskazując na konkretne obiekty w ich wspólnym otoczeniu (krzew z kwiatami).

Pewien mnich zapytał Jōshū z całą powagą – »Właśnie przybyłem tu do tego klasztoru. Proszę pana, mistrzu, o pouczenie!«

Jōshū zapytał – »Czy jadłeś już swoją kaszkę ryżową?«

Mnich odpowiedział – »Tak, już jadłem.«

Jōshū powiedział – »W takim razie umyj swoje czarki na jedzenie.«

W tym momencie mnich doznał niejakiego przebudzenia.

(Mumonkan, 7, s. 80)

Na zakończenie tego podrozdziału jeszcze jeden koan z Jōshū, realizujący schemat sprowadzania na ziemię w prezentowany już wyżej sposób. Nowo przybyły do klasztoru mnich prosi Jōshū o wygłoszenie jakiejś nauki, spodziewając się oczywiście daleko idących filozoficznych dywagacji. Na to Jōshū sprowadza mnicha na ziemię, czyli do otaczającego ich świata. Nauką Jōshū jest więc pytanie, czy mnich już jadł posiłek, a skoro, jak się dowiaduje, tak, to czy umył swoje czarki. Nic prostszego. Zen to po prostu działanie w tu i teraz, to konkretne czynności, jakie codziennie wykonujemy, a nie wygłaszanie filozoficznych dociekań. Pouczony w taki sposób, mnich doznaje "niejakiego przebudzenia". 'Niejakiego' (a nie zupełnego), ponieważ mamy tu do czynienia z członkami sekty Soto-zen, w której reprezentowany jest pogląd, że przebudzenie osiąga się stopniowo w dość długim procesie; w przeciwieństwie do sekty Rinzaizen, gdzie mnisi starają się osiągnąć przebudzenie w sposób nagły i raptowny. Proszę zwró-

cić uwagę również na fakt, że w koanach omawianego tu typu nie dochodzi nigdy do bezpośredniego pouczenia danego delikwenta na zasadzie kontynuowania czy podjęcia rozmowy w zaproponowanym przez rozmówcę paradygmacie, lecz zawsze do zmiany tematu, do zablokowania spekulatywnych dociekań i niepodejmowania rozmowy w duchu spekulacji, lecz zawsze do mniej lub bardziej raptownego przejścia na poziom doświadczenia; przez co rozmowa traci lub w ogóle nie uzyskuje koherencji i nie jest realizowana w jednym narzuconym przez inicjatora rozmowy scenariuszu komunikacyjnym. Drugi rozmówca za każdym razem proponuje przejście na inny poziom, w inny świat, nie dyskutując ze światem zaproponowanym przez mniej kompetentnego w zen rozmówcę, gdyż tylko ten świat posiada rzeczywistość.

4.3. Koany pozornie filozoficzne

Ciekawa jest w tym kontekście również następna grupa koanów, które nazywam tu koanami pozornie filozoficznymi, w których nie dochodzi do zastosowania omawianego wyżej zabiegu (niepodejmowania filozoficznych dociekań), lecz wręcz przeciwnie – dociekania takie są aktualizowane; pozornie oczywiście. Koany tego typu pracują też z reguły brakiem pointy, to znaczy, o ile w poprzednich grupach na końcu koanu dochodzi do prezentacji istoty rzeczy w formie pointy, o tyle w tej grupie interlokutor oraz czytelnik pozostawiani są z reguły samym sobie i sami znaleźć muszą rozwiązanie podniesionej przez siebie kwestii.

Na wietrze trzepotała chorągiew klasztoru i dwóch mnichów spierało się o to.

Jeden powiedział – »To chorągiew się rusza.«

Drugi powiedział – »To wiatr się rusza.«

Dyskutowali w tę i w tę, jednak nie mogli znaleźć istoty rzeczy.

Szósty patriarcha powiedział – »To nie wiatr się rusza. To nie chorągiew się rusza. To wasz duch jest tym, który się porusza.«

Obydwaj mnisi ujęci byli głębokim szacunkiem.

(Mumonkan, 29, s. 211)

W powyższym koanie dwóch mnichów wychodzi co prawda od faktu, od rzeczywiście w tu i teraz dziejącego się dziania, niemniej jednak ów fakt stojący i tak sam dla siebie próbują ufilozoficzyć i snują dywagacje na temat tego, czy, kiedy widać trzepocącą się na wietrze chorągiew, to czy wtedy rusza się chorągiew czy wiatr się rusza. Mnisi ci nie zauważają oczywiście błędu, jaki popełniają, ponieważ nie koncentrują się na przyczynę i przesłankę tego, co obserwują, lecz debatują jedynie o tym, co obserwują, a z tego, jak wiemy, nic nie wynika, gdyż wtedy już pracujemy w ramach określonych poprzedzających obserwację przesłanek, ich samych nie zauważając. W tym momencie pojawia się szósty patriarcha, czyli Hui-neng²⁸ i rozwiązuje problem przenosząc go z poziomu postrzegania na poziom kognicji i stwierdza, że ruch wnoszony jest przez nas, przez obserwatora. Hui-neng zwraca zatem uwagę mnichom na względność zagadnienia i zależność wynikających z niego wniosków od pozycji obserwatora. Dokładnie tego samego typu przykład przytaczał zwykle Albert Einstein, kiedy tłumaczył, jak wpadł był swego czasu na teorię względności, a mianowicie przykład pasażera w jadącym pociągu obserwowanego przez kogoś z zewnątrz. Dla osoby na zewnątrz pociągu to pociąg wraz z pasażerem się porusza, dla pasażera w pociągu, porusza się osoba stojąca na zewnątrz. Kto zatem się porusza? To zależy. Dokładnie to tłumaczy Hui-neng w VII wieku na swój sposób. Ruch tworzony jest przez obserwatora.

Goso powiedział – »Wyjaśniając to na przykładzie, rzecz ma się tak, jak gdyby duża krowa przechodziła przez okratowane

²⁸ Daikan Enō, chin. Hui-neng, 638-713.

okno. Rogi, głowa i cztery nogi już przeszły. Dlaczego jej ogon nie może też przejść?»

(Mumonkan, 38, s. 263)

Klasycznym wręcz przykładem grupy koanów pozornie filozoficznych jest powyższy, tym razem nie stosujący formy dialogu, lecz cytujący wypowiedź jednego z mistrzów zen. Goso²⁹ stawia pewną kwestię (zaimek 'to' w cytacie odnosi się do zen) z kategorii – jak jest możliwe coś niemożliwego, i pozostawia nas z nią sam na sam, nie podając ani rozwiązania, ani choćby wskazówki, jak rozwiązanie znaleźć. W tym sensie mamy tu również do czynienia z koanem paradoksalnym. Koan ten jest bardzo zręczny i humorystyczny zarazem. Zasadniczo chodzi o odwrócenie sytuacji – Goso bierze przykład rzeczy niemożliwej (krowa, która przeszła przez małe zakratowane okno) i proponuje traktować ją jako możliwą (a ponieważ to tylko przykład, więc na to przystajemy), a następnie w charakterze wniosku stawia rzecz najzupełniej możliwą (iż ogon krowy może przejść przez okno) jako niemożliwą. Odwraca zatem jedynie nasze przyzwyczajenia percepcyjne i doświadczeniowe, pytając nas o to, co z tego wynika. Rozwiązanie jest oczywiście bardzo proste. Po pierwsze można co prawda założyć, że krowa przejdzie przez okratowane okno, jako że założyć można wszystko, gdyż do tego założenia właśnie służą, nic prostszego, po prostu się to zakłada. Założenie takie jest jednak bez sensu i bez rzeczywistości, jako że duża rzecz nie może przejść przez małą, a zatem debatowanie takich kwestii jest zajęciem najzupełniej jałowym i marnowaniem czasu. Po drugie, drugiego założenia (ogon krowy nie może przejść) co prawda też można dokonać, gdyż założyć możemy, jak wiemy, wszystko, niemniej jednak pytanie o to, co z tego wynika, jest równie bezsensowne jak wyżej. Za pierwszym razem Goso dokonuje założenia z punktu widzenia doświadczenia jawnie niemożliwego i postuluje z punktu widzenia języka możliwy wniosek; za drugim razem stawia z punktu widze-

²⁹ Goso Hōen, chin. Wu-zu Fa-yan, 1024?–1104.

nia języka jawnie możliwe założenie i postuluje z punktu widzenia doświadczenia niemożliwy wniosek. Cała sytuacja jest, jak widzimy, dość nonsensowna oraz jest marnowaniem energii umysłowej, ale pokazuje po pierwsze, że dokładnie na tej zasadzie funkcjonuje filozofia, po drugie, że doświadczenie i język to dwie najzupełniej różne rzeczy, a po trzecie, że cały ambaras bierze się po prostu z milcząco przyjętych, a przez to następnie niewidocznych, przesłanek, którymi w tym wypadku są – dualizm i symetria. Goso prezentuje bowiem symetryczną sytuację, a to właśnie ona wyprowadza nas w pole oraz tworzy (oczywiście pozbawiony sensu) dualizm między krową a jej ogonem, absurdalność tego dualizmu służy oczywiście jedynie celom dydaktycznym, to znaczy ma uczniom pozwolić łatwiej zauważyć zastosowany tu zabieg. Ponieważ więc, jak wiemy, krowa jako taka, czyli cała (a innej nie ma), nie może przejść przez mały otwór, mało sensu ma w tej sytuacji, rozstrzyganie kwestii, czy może tego dokonać ogon krowy. Oczywiście, że może, tyle tylko, że w przyrodzie samodzielnie nie występuje. Dokładnie tak, wydaje się mówić Goso, pracuje filozofia, tworzy ona dualizmy, aby następnie o nich deliberować, ukrywając fakt, że dualizmy, o których debatuje, sama wytworzyła, oraz że w świecie takowe nie występują.

Sam koan o tym wszystkim nie mówi, w nim stawiany jest tylko problem, to my jako aktywni uczestnicy praktyki musimy znaleźć rozwiązanie i zająć się kulisami tworzenia takich nonsensów, aby im nie podlegać.

Kiedy mistrz Isan szkolił się jeszcze pod kierunkiem Hyakujō, piastował on funkcję 'tenso' [kucharza]. Hyakujō chciał wybrać mistrza dla klasztoru na górze Dai-i. Dlatego przywołał starszego mnicha i swoich innych uczniów do siebie i wezwał ich, aby zaprezentowali mu swój wgląd w istotę rzeczy, i powiedział, że najlepszy zostanie wysłany. Potem wziął dzban na wodę, postawił go na ziemi i powiedział – »Nie wolno Wam

nazwać go dzbanem na wodę! Jak chcecie go w takim razie określić?»

Starszy mnich powiedział³⁰ – »Przecież nie można go nazwać drewnianymi sandałami.«

Hyakujō zapytał Isana. Ten natychmiast przewrócił dzban nogą i odszedł.

Hyakujō zaśmiał się i powiedział do starszego mnicha – »Isan wyprzedził mnicha z pierwszego rzędu.« I ustanowił Isana założycielem tego nowego klasztoru.

(Mumonkan, 40, s. 278)

W koanie z dzbanem na wodę sytuacja jest podobna, o ile nie identyczna, jak w poprzednim. Chcąc wybrać spośród uczniów założyciela nowego klasztoru, mistrz Hyakujō³¹ stawia przed uczniami problem do rozwiązania. W tym celu tworzy sztuczną i absurdalną sytuację – trzeba nazwać dzban, ale nie można go nazwać 'dzbanem'. No ładnie. Zebrani mnisi akceptują tę sytuację i... deliberują; nawet starszy mnich wpada w pułapkę i rozważa rzecz w ramach zaproponowanych (a absurdalnych) przesłanek i stosuje negację, co do której wiemy, że jest to środek czysto językowy i w rzeczywistości jego obiekt nie występuje. Rozwiązanie natomiast znajduje Isan,³² łamiąc reguły, wyłamując się z nich. Mistrz stworzył sztuczną bogatą w założenia sytuację o charakterze językowym. W ramach tej sytuacji nie ma oczywiście możliwości znalezienia rozwiązania, gdyż została ona zaprojektowana jako sytuacja bez rozwiązania, a zatem należy wyjść na zewnątrz i zająć pozycję obserwatora zewnętrznego i rozwiązać sytuację w innym systemie, tu – w rzeczywistości. Isan rezygnuje zatem ze stosowania języka, czyli pracowania w trzeciej rzeczywistości, i prze-

³⁰ 'Starszy' oznacza – najbardziej zaawansowany w praktyce.

³¹ Hyakujō Ekai, chin. Bai-zhang Huai-hai, 720–814.

³² Isan Reiyū, chin. Gui-shan Ling-you, 771–853.

chodzi na poziom doświadczenia, fizycznie przewracając nogą dzban na wodę. Przez to wszyscy zebrani widzą (a nie – otrzymują relację językową), że to, co Isan przewrócił, to dzban i że ten dzban jest taki, jaki jest, czyli jakim go widać. I tak nagle (ponieważ został potrącony, czyli zwrócił na siebie uwagę) pojawił się dzban, a nie mówienie o dzbanie. I dokładnie o to w komunikacji indeksalnej chodzi.

Mistrz Bashō powiedział do swoich uczniów – »Jeśli macie shujō³³, to Wam go dam. Jeśli nie macie shujō, to Wam go zabiorę.«

(Mumonkan, 44, s. 302)

Z tym konanem pozostawię Państwa sam na sam.

Jōshū zwrócił się do zebranych i powiedział – »Najwyższa Droga nie jest wcale trudna, tyle że nie znosi ona wyboru. Jeśli się powie nawet tylko jedno słowo, wtedy jest to albo znak wyboru albo trzymanie się klarowności. Ten stary mnich nie zawsze przebywa w klarowności. Czy Wy, mnisi, chcecie się tego trzymać czy nie?«

Jeden z obecnych mnichów zapytał – »Mówicie, że Wy nie przebywacie w klarowności. Jeśli tak jest, to czego się w takim razie trzymać?«

Jōshū odpowiedział – »Także tego nie wiem.«

Na to ten mnich zapytał – »Kiedy mówicie, że tego nie wiecie, dlaczego w takim razie mówicie, że nie przebywacie w klarowności?«

Jōshū powiedział – »Teraz już dość pytałeś. Pokłoń się i wróć na twoje miejsce.«

(Hekiganroku, 2, s. 32)

³³ Shujō – drewniany kij wędrowny, jakiego używali mnisi. Bashō Esei, chin. Ba-jiao Hui-qing, X wiek.

Powyższy tekst jest jednym z bardziej skomplikowanych i przewrotnych koanów. Prześledźmy po kolei zastosowane w nim zabiegi. Występuje w nim znowu Jōshū, który prezentuje zebrany pewną wypowiedź, a mianowicie, że zen nie jest trudny, tylko nie znosi wyborów, gdyż każdy tekst, każde postrzeganie jest rezultatem określonego wyboru, jakiego się dokonuje, by powiedzieć/postrzec to, co się następnie mówi/postrzega. A mówiąc pragniemy coś jasno i zrozumiale wyrazić, a więc chcemy być klarowni. Jōshū zaś, jak sam o sobie mówi – ten stary mnich, nie zawsze przebywa w klarowności (to centralne zdanie tego koanu). Następnie Jōshū zastawia na mnichów pułapkę, pytając ich, czy chcą oni się tego trzymać czy nie, przez co oferuje im (podstępnie) dokonanie wyboru właśnie.

Zagadnieni na tę okoliczność mnisi widzą tę pułapkę i ze swej strony, słowami jednego z nich, zastawiają pułapkę na Jōshū, tyle że popełniają zasadniczy błąd, odwołując się do ostatniego zdania Jōshū, zamiast do poprzedzającego go (a centralnego) zdania. Mnich bowiem podejmuje dyskusję na poziomie spekulatywnym – skoro Jōshū nie przebywa w klarowności, to w takim razie czego się tu trzymać. Ponieważ Jōshū nie przebywa w klarowności, więc udziela na to odpowiedzi zgodnej w prawdą – że tego też nie wie. Trick Jōshū polega więc na tym, że udaje on, iż pozostaje na poziomie zaproponowanej przez mnicha spekulacji, co mnicha oczywiście cieszy, gdyż teraz może, jak mu się wydaje, przyłapać Jōshū; więc wyraża to też – skoro Jōshū tego nie wie, oznacza to, że czegoś nie wie, a zatem wie, że nie wie, czyli jest w klarowności, a twierdzi przecież, że nie jest. I tu go mamy. Tak się wydaje. W rzeczy samej bowiem mnisi sami wpadli w pułapkę zastawioną przez Jōshū i to z kretesem. W związku z czym Jōshū przerywa debatowanie i każe mnichom wrócić do realności, czyli wykonać fizycznie akt pokłonenia się kończący rozmowę i wszelkie inne czynności w zen i wrócić na swoje miejsce; a ostatnie sformułowanie rozumieć trzeba w sensie przenośnym – nie udało się mni-

chom przejść na poziom rozumienia, a zatem mogą wracać na swój poziom. Koniec. Egzamin niezdany.

Postawieni przed wyborem trzymania się czegoś bądź nie mnisi popełniają błąd, gdyż zaczynają o owym wyborze deliberować zamiast go nie dokonywać. Wystarczyło było nie podjąć podsunętej alternatywy i nie wpaść na jej lep. A zamiast tego skoncentrować się na poprzedzającej wypowiedzi Jōshū – że nie zawsze przebywa on w klarowności, czyli że Jōshū zdaje sobie sprawę z tego, że istnieje opozycja i jej dwie strony, lecz że Jōshū nie opowiada się po jednej z jej stron, lecz, nie negując samego dualizmu, mówi po prostu, że raz jest po tej a raz po tamtej stronie, czasem jest w klarowności, a czasem nie. Takie stanowisko dopiero ma sens (i to głęboko ludzki). Na poziomie języka samego dualizmu zniwelować się nie da, gdyż tak po prostu funkcjonuje nasz język, ale można dualizmu nie brać poważnie, ignorować go, nie preferując na dłuższą metę żadnej z oferowanych przez niego stron czy pozycji. Żyjąc w całym świecie, i tym i tamtym. Przez to dualizm traci swój sens i swoją moc, bo my nie stoimy dogmatycznie po którejś ze stron, lecz żyjemy w jednym świecie, raz takim, raz takim. Jediną rozsądną odpowiedzią na wstępne przemówienie Jōshū byłoby więc na przykład: albo pokłonienie się w milczeniu i wyjście, albo wygłoszenie kwestii 'pogodę mamy na ogół ładną', albo złapanie Jōshū za poły szaty i potrząśnięcie nim. Przez co przesłoby się na poziom doświadczenia i działania a opuściło poziom komunikacji językowej. Mnisi natomiast postanowili przyłapać Jōshū, debatując z nim w ramach kategorii, które ten im podstępnie podsunął. I skończyło się na zamanifestowaniu własnej niekompetencji.

Luo-shan [Rakan Dōkan] zapytał Yan-tou [Gantō Zenkatsu]

– »Jeśli powstawanie i przemijanie się nie kończą, co wtedy?«

Yan-tou wykrzyknął głośno – »Co proszę!« i powiedział
– »Czyjeż powstawanie i przemijanie miałyby to być?«

(Shōyōroku, 43, s. 218)

Kolejny koan jest stosunkowo prosty i jasno prezentuje to, o co nam tutaj chodzi. Rakan³⁴ stawia mistrzowi pytanie na temat jednej z podstawowych w zen kwestii, a mianowicie przekonania, że... wszystko płynie, czyli że wszystko jest niekończącym się ciągiem powstawania czegoś i jego przemijania i znowu powstawania itp. Od tego zen wychodzi i to każdy praktykujący zen wie. Rakanowi chodzi więc oczywiście tylko o to, jak mistrz na taki trywializm zareaguje i co może przeciwko temu powiedzieć; a wiadomo, że przeciwko tej tezie nic powiedzieć nie może, bo to jedno z głównych założeń zen. Ciekawe zatem, jak Gantō³⁵ z tej pułapki wyjdzie. Gantō wychodzi oczywiście bardzo elegancko, gdyż najpierw udaje, że potupuje na Rakana – 'co ty gadasz chłope!', a zaraz dalej przywołuje go do porządku, stosując jego własne argumenty. Gantō bowiem po prostu pyta – czyjeż powstawanie i przemijanie miałyby to być? Przez co tematyzuje inne z założeń zen, a mianowicie, że wszyscy żyjemy w tu i teraz, że nie ma nic innego niż tu i teraz oraz że cały świat jest jednością, a zatem co miałyby dokąd przeminać i skąd się pojawić, skoro jest tylko jedność tu i teraz. Na co, jak się okazuje, Rakan nie znalazł już odpowiedzi.

Sutra Pełnego Przebudzenia mówi – »Bacście zawsze na to, by nie pozwolić powstawać iluzjom; tak samo, kiedy bądź żywisz iluzje, nie chciej ich zbywać i wygaszać; kiedy jesteś w kraju iluzji, nie dodawaj im jeszcze rozumienia; między brakiem wglądu a prawdą nie rób żadnej różnicy!«

(Shōyōroku, 45, s. 227)

³⁴ Rakan Dōkan, chin. Luo-shan Dao-jian, IX wiek.

³⁵ Gantō Zenkatsu, chin. Yan-tou Quan-huo, 828–887.

Powyższy koan jest tak jasny, że zbędnym jest szersze jego wyjaśnianie, to po prostu instrukcja obsługi (filozofii). Spekulatywne myślenie produkuje określone produkty; branie ich poważnie i argumentowanie w ramach ich założeń jest więc zbędne. Iluzje powstają i znikają (jak to iluzje), dajmy im zatem powstawać i znikać lub nie dajmy; to nie ma znaczenia. Dziwny się im tylko.

W Sutrze Shūrangama powiedziane jest – »Jeśli ja nie widzę, to dlaczego ty wtedy nie widzisz mojego nie-widzenia?
W przypadku, kiedy jednak widzisz moje nie-widzenie, nie jest to oczywiście owo nie-widzenie tego kogoś innego. W przypadku jednak, kiedy mojego nie-widzenia nie widzisz, nie jest to mimo to oczywiście żaden obiekt. – Powiedz, dlaczego nie jesteś to ty?«

(Shōyōroku, 88, s. 455)

To jesteś ty.

4.4. Koany autoteliczne – zabawa na tym samym poziomie

Przedostatnia z wyróżnionych tu klas koanów jest chyba najciekawsza, nie tylko dlatego, że stosuje w dużej mierze humor i demonstruje zabawę słowami, sytuacjami, poglądami i wolnością. Najefektywniejszy chyba sposób okazywania, że opanowało się zagadnienie, to niebranie siebie poważnie i żartowanie sobie z siebie samego, wtedy ostatecznie widzimy (my sami i inni), że wiemy, o co chodzi. Ponieważ teksty tej grupy są dość proste i nie wymagają skomplikowanych wyjaśnień, przytoczę tu dwa tylko. W pierwszym mistrz Zuigan³⁶ stroi sobie żarty z samych koanów, korzysta z ich dialogowej z reguły struktury, ale dla ułatwienia sobie życia gra od razu obydwie role sam, śmiejąc się z jednej strony z siebie, oraz z drugiej strony – również z siebie.

³⁶ Zuigan Shigen, chin. Rui-yan Shi-yan, IX wiek.

Mistrz Zuigan miał w zwyczaju wołać codziennie do siebie – »Mistrzu!« i odpowiadać – »Tak!«

Potem znowu wołał – »Całkiem rześki! Całkiem rześki!« i odpowiadał – »Tak! Tak!«

»Nie pozwalaj się innym mamić, żadnego dnia, w żadnym czasie!« – »Nie! Nie!«

(Mumonkan, 12, s. 106)

Ryu Tetsuma odwiedziła Isana. Isan powiedział – »No, stara krowo! Jednak przyszłaś.«

Tetsuma odpowiedziała – »Za parę dni będzie duża impreza przy górze Tai.³⁷ Pójdziecie tam, mistrzu?«

Isan położył się na ziemi i wyciągnął odprężony ręce i nogi.

Tetsuma natychmiast znowu odeszła.

(Hekiganroku, 24, s. 258)

Nie zdradzę Państwu, że tekst ten, w którym występują Ryu i Isan, to mój ulubiony koan, wyjaśnię tylko zagadnienie i sytuację. Mniszka (nie – zakonnica, bo to byłby dualizm) Ryu Tetsuma³⁸ przybywa do Isana³⁹, z którym jest zaprzyjaźniona, ze swojego klasztoru oddalonego około 12 kilometrów od klasztoru Isana, czyli pokonuje dość sporą odległość, po to tylko, żeby odwiedzić i zobaczyć Isana. Na jej widok Isan wykrzykuje – No, stara krowo! Jednak przyszłaś. I od razu zaczyna się pojedynek.

³⁷ Tekst ten przez Dietricha Roloffa tłumaczony jest (w Shōyōroku 2008, 310) nieco inaczej, zamiast 'duża impreza' pojawia się sformułowanie – "wielkie zebranie z wegetariańskim jedzeniem". Wspomniana dalej góra Tai to Wu-tai-shan w północnej prowincji Shanxi.

³⁸ Ryū (IX wiek), przydomek Tetsuma (= żelazny kamień młyński), chin. Liu Tie-mo.

³⁹ Isan Reiyū, chin. Wei-shan Ling-yu, 771–853.

Dla wyjaśnienia – wyrażenie 'stara krowo' czy inne tego typu (na przykład – worze ze skóry, stary worku, worze konopny itp.) są powszechnie stosowane w zen między mistrzami, aby... wyrazić głęboki szacunek i podziw dla tego drugiego mistrza, a stosuje się w tym celu wyrażenia uznane powszechnie za obraźliwe po to tylko, aby nie popaść w tromtadrację, w bombastyczność i kabotyństwo oraz wyzwolić się od semantyki poprzez jej ironizację.

Ryu zatem nie zdążyła jeszcze porządnie przybyć, a Isan już rozpoczyna pojedynek, gdyż oboje zainteresowani są tylko tym, czy ten drugi ciągle jeszcze jest tym, za kogo go uważają; cała reszta jest nieistotna, to didaskalia. Isan zatem atakuje sformułowaniem – jednak przyszłaś; co oznacza (w ramach zen) tyle – skoro w zen stoi się na stanowisku, że nie można przychodzić ani odchodzić, gdyż jest się zawsze w tu i teraz, a więc skoro jest tylko tu i teraz, to w takim razie skąd Ryu niby przyszła. Isan zaś stwierdza *expressis verbis* – jednak przyszłaś. Teraz zatem Ryu ma problem, gdyż w rzeczy samej (a to znaczy w ramach fizyki i doświadczenia) było nie było przyszła. Ryu wie jednak sama, że z punktu widzenia zen nie przyszła, lecz tylko jest tu, tak samo, jak tam w swoim klasztorze była/jest tu. Ryu widzi zatem pułapkę zastawioną przez Isana, gdyż takich mistrzów jak oni trudno wyprowadzić w pole, i stosuje genialny w swojej prostocie sposób wybrnięcia z sytuacji, a mianowicie – ignoruje po prostu wypowiedź Isana! Przez to jednak sygnalizuje mu, że dokładnie rozumie jego zabawę. Gdyby bowiem zaprotestowała przeciwko takim manierom lub się zgłoś obrażoną, przyznałaby, cokolwiek by powiedziała, że operuje w ramach komunikacji symbolicznej, a to, jak wiemy, nie jest zen, lecz jedynie gaworzenie; zen dzieje się poza komunikacją lub w komunikacji indeksalnej. Po chwili zatem sama wygłasza swoją kwestię i pytanie, a mianowicie, że na górze Tai będzie spora impreza i czy Isan – którego na tę okazję złośliwie tytułuje mistrzem (jakby oboje nimi nie byli), wprowadzając asymetrię na poziomie leksyki 'stara krowo/mistrzu' oraz również na poziomie semantyki 'określenie pieszczotliwe/określenie oficjalne' – tam

pójdzie. Pytanie Ryu to oczywiście także nic innego jak pułapka i prowokacja, i to w ramach tych samych przesłanek, co pytanie Isana.⁴⁰ Skoro w tu i teraz nie ma ani przychodzenia, ani pójścia dokąds, to również Isan nie może na pytanie Ryu odpowiedzieć, że tam pójdzie (lub nie pójdzie, to to samo), bo znaczyłoby to, że akceptuje 'tam' oraz wyróżnia między 'tu i tam'. Podchwytliwość Ryu jest jednak jeszcze bardziej wyrafinowana niż ten sam zabieg Isana, jako że Ryu mówi o przyszłości. Isan pracował dualizmem tu i tam; Ryu pracuje dwoma dualizmami 'tu i tam' oraz 'teraz i za kilka dni'. Zadanie dla Isana jest zatem nieco trudniejsze. Ciekawe, jak Isan wyjdzie z pułapki zastawionej przez Ryu.

Również Isan jest jednak starym wołem i nie dla niego takie pułapki. Cokolwiek Isan by powiedział, musiałby zająć stanowisko w ramach komunikacji symbolicznej i stosować procedury w ramach semantyki języka. Isan znajduje się więc aktualnie w gorszej sytuacji niż przed chwilą Ryu. W celu uniknięcia pułapki Isana Ryu wybrała milczenie i ignorowanie jego wypowiedzi. Gdyby Isan zrobił teraz to samo, byłoby to małpowaniem Ryu, czyli kabotyństwem, a nic nie jest zen bardziej obce niż to właśnie, a ponadto taka reakcja świadczyłaby o tym, że Isan nie poradził sobie sam. Dlatego Isan wybiera jako swoją odpowiedź działanie na poziomie doświadczenia i o charakterze komunikacji indeksalnej – kładzie się on po prostu na ziemi i przeciąga się zadowolony. Zobaczywszy to, Ryu natychmiast odeszła zadowolona z odpowiedzi i z całej wizyty. Tego rodzaju 'wyjście' oznacza w zen, że wszystko się zrozumiało, wszystko jest jasne i w porządku, a zatem co tu jeszcze mówić. Jest to wyraz najwyższego zadowolenia i uznania dla drugiej strony (w naszych regionach jest to oczywiście niegrzeczność). Oboje zatem zdali egzamin i przekonali się, że przyjaciel/przyjaciółka są w porządku i na poziomie, więc po co deliberować.

⁴⁰ Abstrahując już od tego, że góra Tai-shan znajduje się, w linii prostej, około 2500 kilometrów od klasztoru Isana, o czym ten oczywiście wie, więc prowokacja i pułapka są dla Isana dość przejrzyste.

Proszę zauważyć, że Ryu po to udawała się na wędrowną do Isana, żeby po tych kilkunastu sekundach rozmowy tak samo długo wracać. Nie stanowiło to jednak problemu, gdyż teraz wiedziała, że przyjaciel nadal ma swoją klasę. I odwrotnie. Proszę również zauważyć, że tego rodzaju tekst jest od 1200 lat tradycjonalizowany, podczas kiedy w naszych komunikacjach uchodziłby najwyżej za coś idiotycznego. Proszę także ponownie zauważyć sprawność i efektywność komunikacji indeksalnej, czyli, jak w kilkanaście sekund pokazać można to, co istotne.

Ciekawe są też rzeczywistości, w jakich pracują obydwie przyjaciele, Isan pracuje w swoim tekście pierwszą rzeczywistością i drugą – widzi przybycie Ryu, a ta rzeczywistość 'tu' stoi, oraz trzecią rzeczywistością – mówi o tym, co się dzieje. Ryu zaś pracuje tylko trzecią, gdyż tylko mówi o tym, co będzie, czyli o przyszłości, a to obiekt trzeciej rzeczywistości. Natomiast na poziomie swoich odpowiedzi obydwie pracują oczywiście już tylko pierwszą rzeczywistością – Isan kładąc się na ziemi, czyli tworząc fizyczny fakt; Ryu również pracuje pierwszą rzeczywistością, tyle że w sposób nieco bardziej wyrafinowany, jako że ignoruje Isana i nic nie odpowiada na jego pytanie, przez co sytuuje się w pustce i indeksalnie prezentuje pustkę.

4.5. Koany typu – to samo nie jest tym samym

Koany ostatniego z analizowanych tu typów polegają na zastosowaniu zabiegu wskazującego na poziomie językowym na identyczność czy tożsamość danego czegoś, natomiast na poziomie doświadczenia owo coś jawi się czymś najzupełniej innym. Lub odwrotnie. Przy czym decydujące jest zawsze doświadczenie, a nie iluzje języka udające mniemane światy. Zanalizujemy kilka koanów tego typu.

Jōshū poszedł do chatki pewnego pustelnika i zapytał – »Halo, czy jest?«, »Halo, czy jest?« Pustelnik wystawił do góry pięść.

Jōshū powiedział – »Zbyt płytka jest woda dla zakotwiczenia statku.« Następnie opuścił to miejsce.

Ponownie poszedł do chatki pustelnika i zapytał – »Halo, czy jest? Halo, czy jest?« Pustelnik wystawił do góry pięść.

Jōshū powiedział – »W wolności dajesz, w wolności zabierasz. W wolności zabijasz, w wolności dajesz życie.« I wykonał głębokoki ukłon.

(Mumonkan, 11, s. 100)

Widzimy tutaj, jak Jōshū odwiedza pewnego pustelnika, a przybywszy do jego chatki, pyta na głos, czy jest on w domu. A czyni to dwukrotnie w ten sam sposób. Tak wywołany pustelnik dwa razy tak samo (ale niekoniecznie w ten sam sposób!) podnosi do góry pięść, co jest swego rodzaju aluzją do mistrza Gutei/Juzhi, który zwykł na taką (i każdą inną) okazję pokazywać podniesiony do góry palec. Jak widzimy, dwukrotnie dochodzi do tej samej sytuacji i dwukrotnie do tej samej reakcji na nią ze strony pustelnika. Komentowana jednak reakcja ta jest przez Jōshū w dwojaki i to przeciwstawny sposób. Raz metonimicznie jako negacja – mnich mieszkający w pustelni nie jest jeszcze, według Jōshū, w stanie przebudzenia, jego rozumienie zen jest jeszcze zbyt płytkie, jak mówi Jōshū; a raz, podczas późniejszej wizyty, jako pochwała mnicha, iż teraz jest on już w pełni przebudzony i nie podlega iluzjom. 'W wolności zabijasz' oznacza (i w tym sensie słowo 'zabijać' stosowane jest w zen zawsze), że suwerennie podchodzi się do świata iluzji i abstrahuje od niego, a 'w wolności dajesz życie' (dawać życie oznacza w zen znajdowanie się w stanie przebudzenia), że człowiek suwerennie sytuuje się w świecie *kenshō*, czyli przebudzenia. To samo dotyczy metonimii 'dawać' i 'zabierać'. Nie jest zatem decydujące, co pustelnik mówi, przy pomocy jakich znaków manifestuje swój stan, istotne jest, czy stan ów osiągnął i czy widoczny jest on dla wprawnego mistrza we wszystkim, co taki ktoś robi, mówi i jak się zachowuje. Wszelkie

przejawy zewnętrznych zachowań pozbawione są znaczenia i same w sobie, jako takie, nic nie znaczą; istotne jest jedynie, czy wyrażają rzeczywiście posiadany stan ducha i realne podejście do świata. Któregokolwiek.

Inne są także reakcje Jōshū na obydwie sytuacje – za pierwszym razem, kiedy Jōshū zdiagnozował niepełne jeszcze zrozumienie sprawy, Jōshū odchodzi, co oznacza w przekładzie na język – nie ma o czym i z kim gadać; za drugim razem, kiedy Jōshū diagnozuje zrozumienie rzeczy ze strony mnicha, Jōshū robi *gassho*, czyli kłania się z szacunkiem wobec mnicha.

Mayoku przyszedł ze swoim kijem z dzwonekami w ręce do Shōkeia. Trzy razy okrążył siedzisko Shōkeia, zatrząsł kijem z dzwonekami i stanął przed nim prosty jak świeca. Shōkei powiedział – »Dobrze! Dobrze!«

(Setchō komentuje – »Żle!«)

Potem Mayoku przyszedł do Nansena, okrążył trzykrotnie jego siedzisko, zatrząsł swoim kijem z dzwonekami i stanął przed Nansenem prosty jak świeca. Nansen powiedział – »Niedobrze! Niedobrze!«

(Setchō komentuje – »Żle!«)

Na to Mayoku rzekł – »Mistrz Shōkei powiedział »Dobrze, dobrze«. Dlaczego Wy, mistrzu, mówicie – »Niedobrze, niedobrze?«

Nansen odpowiedział – »U Shōkeia to było w porządku, ale u ciebie to jest niedobrze. Jak mały poryw wiatru tylko. Na końcu szybko zniknie.«

(Hekiganroku, 31, s. 329)

Dokładnie takiej samej sytuacji dotyczy kolejny koan. Tu jednak kilka wyjaśnień na temat samego zdarzenia. Wspomniany w koanie kij z dzwonekami stosowany był przez wędrownych mnichów

zen (a we wczesnej fazie zen w Chinach mnisi zen zasadniczo wędrowali od jednego klasztoru buddyjskiego do innego, jako że nie posiadali własnych klasztorów) do... różnych celów, z jednej strony do wspierania się na nim w czasie wędrówki, z drugiej do przeplaszania zwierząt z drogi, by ich nie zadeptać, jako że zeniści nie zabijają zwierząt. Mayoku⁴¹ natomiast to (w tym momencie) mnich, który doświadczył już powierzchownego przebudzenia, któremu jednak daleko jeszcze do życia w stanie przebudzenia. Niemniej jednak jest on już tak zakochany w swoim powierzchownym zrozumieniu zen, że uważa za stosowne manifestowanie go wszem i wobec, czyli posiada typowe dla nuworysza maniery. Shōkei i Nansen⁴² natomiast (oraz komentujący to później Setchō⁴³) to starzy mistrzowie z wieloletnim doświadczeniem i praktyką zen. Mayoku zatem chce pokazać się przed tymi starymi mistrzami i pochwalić się swoimi osiągnięciami, że jest to (jeszcze) nie na miejscu i świadczy tylko o kabotyństwie, tego Mayoku jeszcze nie widzi. Więc pojawia się najpierw przed Shōkeiem, obchodzi jego siedzisko i staje przed nim jak wryty, co jest zachowaniem co najmniej niegrzecznym, gdyż na miejscu byłby głęboki trzykrotny ukłon (*sampai*), wyrażający szacunek wobec mistrza. Shōkei odpowiada na takie zachowanie – "dobrze! dobrze!", przy czym owo 'dobrze' znaczy oczywiście tyle co – 'mój ty boże', czyli jest wyrazem ironii i w tym sensie zostaje użyte, co podkreśla w swoim komentarzu Setchō, mówiąc – źle! Ta sama sytuacja powtarza się u Nansena, tyle że Nansen reaguje negatywnie, czyli unika ironii i wyraża rzecz wprost (co Setchō komentuje oczywiście w ten sam sposób, co wcześniej). Mayoku jest nieco skonsternowany i pyta o przyczynę tych dwóch odmiennych reakcji na jego, było nie było, identyczne zachowanie. Nansen wyjaśnia spokojnie, w czym rzecz – kiedy Shōkei mówił ironicznie 'dobrze', miał na myśli to samo, co Nansen, tyle że inaczej to wyraził; Nansen

⁴¹ Mayoku Hōtetsu, chin. Ma-gu Bao-zhe, VIII/IX. wiek.

⁴² Nansen Fugan, chin. Nan-quan Pu-yuan, 748-835.

⁴³ Setchō Jūken, chin. Xue-dou Chong-xian, 980-1052.

natomiast *powiedział* to samo, co Shōkei miał na myśli, ale inaczej wyraził; czyli obaj komunikowali to samo, inaczej to tylko wyrażając. W obydwu wypadkach było to w porządku. Natomiast samo zachowanie Mayoku było nie na miejscu i to w obydwu wypadkach. Widzimy, że jedno i to samo działanie wywołać może dwie odmienne reakcje widza, a mimo to obydwie te odmienne reakcje wyrażają to samo. Zależy tylko, jak do nich podejść – czy to naiwnie, nie dostrzegając drugiego dna, czy naiwnie nie widząc drugiego dna, bo go nie ma. Ale w rzeczy samej również odpowiedź Nansena jest ironiczna; mówi co prawda "niedobrze", ale w duchu śmieje się z Mayoku. Tego ostatniego zachowanie to tylko mały poryw wiatru, którym nie warto się zajmować.

Pewien mnich zapytał Tōzana – »Kiedy przychodzi zimno i skwar, jak można przed nimi uciec?«

Tōzan odpowiedział – »Dlaczego nie idziesz do miejsca, gdzie nie ma ani zimna ani skwaru?«

Mnich zapytał – »Co to jest za miejsce, gdzie nie ma ani zimna ani skwaru?«

Tōzan odpowiedział – »Kiedy jest zimno, zabij się zimnem! Kiedy jest skwar, zabij się skwarem!«

(Hekiganroku, 43, s. 460)

Tym razem pewien mnich pyta Tōzana⁴⁴ o sposób asymilacji pierwszej rzeczywistości, czyli o to, jak można sobie poradzić z wpływami zewnętrznymi, jak można uciec przed niedogodnościami realności. Na to Tōzan odpowiada ze swej strony pytaniem – dlaczego mnich nie udaje się do miejsca, w którym tych niedogodności nie ma, w którym one nie oddziałują. Pytanie Tōzana jest oczywiście testem dla mnicha. Tōzan chce wiedzieć, czy mnich ów już rozumie zagadnienie, czy też znajduje się jeszcze

⁴⁴ Tōzan Ryōkai, chin. Dong-shan Liang-jie, 807–869, jeden z dwóch założycieli Soto-zen; drugi to jego uczeń Sōzan Honjaku, chin. Cao-shan Ben-ji, 840–901.

w fazie poszukiwań. Mnich na pytanie Tōzana reaguje jednak naiwnie, pytając o miejsce tego miejsca, o to, gdzie takie miejsce można znaleźć; z czego Tōzan może wnioskować, że mnich pracuje dualistycznie, gdyż z jednej strony widzi doskwierającą realność, a z drugiej szuka w tej samej przestrzeni innego miejsca w tejże realności, w którym reguły owej realności miałyby nie obowiązywać. Tōzan zatem w swojej odpowiedzi na drugie pytanie mnicha wyprowadza tego ostatniego z błędu, tłumacząc mu, że nie chodzi o znalezienie rzeczywistego miejsca, w którym realność i jej prawa by nie obowiązywały, gdyż, jak wiadomo, takiego miejsca nie ma, lecz że chodzi o asymilowanie pierwszej rzeczywistości w ramach jej samej, czyli nie o walkę z nią, którą i tak można tylko przegrać (jak każdą walkę), lecz o zaakceptowanie realności taką, jaką ona jest. Mistrz stosuje w tym celu tradycyjną dla zen metaforę zabijania; 'zabijanie' oznacza tu pozbycie się iluzji, pracę nad sobą mającą na celu nie walkę z realnością czy rzeczywistością, lecz wykorzystanie tej ostatniej do życia i działania w niej. Kiedy zatem jest zimno, pracuj nad sobą w tym zimnie, akceptując je jako coś najzupełniej normalnego, gdyż jest czymś najzupełniej normalnym; kiedy zaś jest ciepło, żyj w tym cieple, gdyż również ono jest czymś normalnym, jest światem, który jest taki, jaki jest. Problemy bowiem powstają tylko wtedy, kiedy podejmujemy najzupełniej jałową walkę ze stanem faktycznym, podczas kiedy wiemy, że o faktach się nie dyskutuje ani z nimi nie walczy. Miejscem zatem, gdzie możemy się uwolnić od realności, nie jest jakieś inne, lepsze miejsce, gdyż gdzie miałoby ono być, lecz ta sama realność, która jest, oraz jest taka, jaka jest, a innej nie ma. Dopiero przez akceptację stanu faktycznego w tej formie, w jakiej on występuje, przez zaniechanie walki z nim, możliwe jest uwolnienie się od realności i przebywanie w niej bez stawiania jej oporu. W takiej sytuacji, kiedy jest zimno, wtedy nie jest zimno, lecz jest tak, jak jest; kiedy zaś jest ciepło, wtedy nie jest ciepło, lecz tak, jak jest, zawsze jest tak, jak jest. I nagle znika dualizm, gdyż nie konstruujemy stanów chcianych i nie-chcianych, lecz

widzimy świat takim, jakim on jest, nie nadając jego stanom semantyki, gdyż ta wprowadza chcenia, preferencje i naszą walkę o rezultaty owych preferencji w świecie, który preferencjami nie dysponuje. Wszystko to Tōzan pokazuje przy pomocy środków komunikacji indeksalnej, nie mówiąc o tym, lecz właśnie pokazując mechanizm, któremu podlegamy, i środki, przy pomocy których podleganiu temu możemy zapobiec, pozostając oczywiście w rzeczywistości, jako że niczego innego poza nią nie ma. Miejsce zatem, w którym nie ma ani zimna, ani skwaru jest dokładnie tutaj, w środku zimna i skwaru, wystarczy to zrozumieć i doświadczyć, i wtedy zimno i ciepło nie mają znaczenia.

Fa-yan [Hōgen Bun'eki] zapytał, późniejszego przełożonego klasztoru, Xiu-shana – »Różnica jednej setnej włosa: odstęp między niebem a ziemią!« – Jak Ty to rozumiesz?»

Xiu-shan powiedział – »Różnica jednej setnej włosa: odstęp między niebem a ziemią!«

Fa-yan powiedział – »Jeśli tak, to zawsze jeszcze obowiązuje: Jak chcesz to uzyskać?«

Xiu-shan powiedział – »Takim jak my teraz po prostu tak jest, a ze strony Wielce Szanownego, jak z tym stoi?«

Fa-yan powiedział – »Różnica jednej setnej włosa: odstęp między niebem a ziemią!«

Xiu-shan natychmiast uklonił się z szacunkiem.

(Shōyōroku, 17, s. 87)

Ostatni koan, który chcę przytoczyć, porusza ten sam problem, co wyżej, tyle że na poziomie semantyki, jej funkcji i sposobu jej działania w rzeczywistości. Hōgen⁴⁵ przytacza powszechnie znany (wtedy) cytat i pyta Xiu-shana o jego rozumienie tego cytatu, na co Xiu-shan⁴⁶ odpowiada dosłownym powtórzeniem cytatu, przez co

⁴⁵ Hōgen Bun'eki, chin. Fa-yan Wen-yi, 885–958.

⁴⁶ Xiu-shan, X wiek.

sygnalizuje, że rozumie zagadnienie. Nie deliberuje o tym, co ów cytat mógłby znaczyć, co z niego wynika, jak można go interpretować, lecz powtarza go, zwracając przez to uwagę na jego materialność czy fizyczność, gdyż dokładnie o nie tu chodzi. Mnisi jednak wzajemnie się sprawdzają, wspólnie chcą zobaczyć, czy ten drugi rozumie rzecz tak samo i wystarczająco wniknął w zagadnienie. A zatem Hōgen kontynuuje pytaniem o to, w jaki sposób Xiu-shan, skoro, jak widać, rozumie zagadnienie, zamierza osiągnąć stan pozbycia się iluzji. Xiu-shan nie podejmuje dyskusji, gdyż to prowadziłoby jedynie do debatowania i filozofowania, czyli byłoby popadnięciem w sidła owego cytatu i tego, co w nim zawarł, lecz oświadcza, że dla takich maluczkich jak on rzecz po prostu tak się ma i ze swej strony pyta Hōgena, jak on widzi zagadnienie, na co Hōgen odpowiada powtórzeniem cytatu. W ten sposób obaj zobaczyli, że każdy z nich rozumie rzecz tak samo, nikt nikomu niczego nie powiedział, a mimo to obaj się zrozumieli. Zabieg przez nich zastosowany polegał jedynie na tym, by nie wdawać się w dyskusje na temat tekstów, gdyż, ponieważ teksty zawierają materiał językowy, możliwe stają się wszelkiego rodzaju interpretacje, jako że jest to naturalną cechą języka i jego produktów; każdy tekst zawsze można interpretować, gdyż w tym celu on istnieje. Poddawanie się zatem temu mechanizmowi jest zajęciem jałowym i prowadzi jedynie do tworzenia mniemań, stanowisk, opinii, gustów, egzegezy itp. czyli – dualizmów. Obaj zeniści pokazują tu, że nie chodzi o debatowanie o tekście, gdyż to produkuje wybory, lecz o powtórzenie go, co wskazuje na jego (w tym wypadku) akustyczny charakter. Cytat, który obaj przytoczyli, jest tylko jednym – tym cytatem. Bez wyboru, w jego realności, w jego działaniu.

Na pytanie zatem – Co znaczy pies? Odpowiadamy – pies.

Koniec.

Literatura

- Dōgen (Zenji) Meister, 1243 (2001), Genjō kōan. W: Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges. Tom I. Heidelberg, 57–61. Kommentarze – Ritsunen Gabriele Linnebach.
- Fleischer Michael, 2009, Nondualistyczny świat, konstruktywizm i Dōgen Zenji. Łask.
- Fleischer Michael, 2007, Ogólna teoria komunikacji. Wrocław.
- Fleischer Michael, 2009, Trzy prawa komunikacji i jedna definicja design. Łask.
- Fleischer Michael, 2010, Communication design, czyli projektowanie komunikacji. Łódź.
- Foerster Heinz von, 1985, Das Konstruieren einer Wirklichkeit. W: Paul Watzlawick (Red.), Die erfundene Wirklichkeit. Mün-chen, 39–60.
- Foerster Heinz von, 1992, Entdecken oder erfinden. Wie läßt sich Verstehen verstehen? W: H. Gumin; A. Mohler (Red.), Einführung in den Konstruktivismus. München, 41–88.
- Huang Po Hsi-yün (jap. Ōbaku Kiun), 1997, Der Geist des Zen. Frankfurt/M (przekład polski: Przekaz umysłu. Nauczanie mistrza Zen Huang Po. Przekład z angielskiego Bon Gak. Warszawa 2002).
- Jōshū, 2005, Der Kreis des Samsara. München.
- Juniper Andrew, 2003, Wabi sabi. Edle Einfachheit als höchste Tugend. Hamburg.
- Katagiri Dainin, 1988, Rückkehr zur Stille. Zürich.
- Koren Leonard, 2004, Wabi-sabi für Künstler, Architekten und Designer. Japans Philosophie der Bescheidenheit. Tübingen.
- Nöth Winfried, 2000, Handbuch der Semiotik. Stuttgart.
- Peirce Charles S., 1931–58, Collected Papers, vol. 1–6. Cambridge (w cytatach podawane są tomy i paragrafy).
- Sawaki Kōdō, 2005, An Dich. Zen-Sprüche. Frankfurt/M.

Sekitō Kisen Meister (chin. Shitou Xiqian), 2002, Sandōkai – Die Einheit von
Essenz und Erscheinung. Heidelberg.

Tōzan Ryōkai, 2006, Hōkyō Zanmai. Der Samādhi des Schatzspiegels.
Heidelberg.

Wansong Xingxiu (jap. Banshō Gyōshu), 1224 (2007), Cong-rong-lu / Shōyōroku,
Aufzeichnungen aus der Klausur der Gelassenheit. Redakcja i przekład Die-
trich Roloff. Oberstdorf.

Weidner Christopher A., 2007, Wabi Sabi: Nicht perfekt und trotzdem glücklich!
Der asiatische Weg zu mehr Gelassenheit. München.

Wumen Huikai (jap. Mumon Ekai), 1229 (2002), Wumen guan / Mumonkan. Das
torlose Tor. Red. Sabine Hübner. Heidelberg.

Yamada Koun Roshi, 2002, Hekiganroku, Die Niederschrift vom blauen Fels.
Tom 1 i 2. München.

Yuanwu Keqin (jap. Engo Kokugon), 1128 (2002), Biyan-lu / Hekiganroku. Die
Niederschrift vom blauen Fels. Red. Yamada Koun Roshi. München.

