

JACEK SIERADZAN

(Białystok)

## DERRIDA A BUDDYZM

### 1. Wprowadzenie

Derridę wiązano już z buddyzmem<sup>1</sup>, jak również z Nagardżuną (II w. n.e.),

---

<sup>1</sup> R. Magliola, *Derrida on the Mend*, Purdue University Press, West Lafayette 1984; N. Katz, *Prasaṅga and Deconstruction: Tibetan Hermeneutics and the yāna Controversy*, „Philosophy East And West”, 34 (1984) 185–204; S. Odin, *Derrida and the Decentered Universe of Chan/Zen Buddhism*, „Journal of Chinese Philosophy”, 17 (1990) 61–86, <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-JOCP/cp26472.htm>, stan na 19.07.2010; D. R. Loy, *Deconstruction of Buddhism*, w: H. Coward, T. Foshay (red.), *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany 1992, 227–253, <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ENG/loy10.htm>, stan na 19.07.2010; Cai Zong-qi, *Derrida and Mādhyamika Buddhism: From Linguistic Deconstruction to Criticism Onto-theologies*, „International Philosophical Quarterly”, 33 (1993) 183–195; T. A. Foshay, *Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Dōgen*, „Philosophy East And West”: 44 (1994) 543–558; J. Humphries, *The Karmic Text: A Buddhist Reading of Jacques Derrida and Paul de Man* Heading Walter Benjamin’s The Task of the Translator, „University of Toronto Quarterly”, 66:3 (1997), 489–507; J. Y. Park, *Notes on Interlocking Deconstruction and Buddhism*, 1999, artykuł niepublikowany, omawiany w: G. Kopf, *Report on Panel „Deconstruction and Buddhism” sponsored by the SACP*, <http://www.h-net.org/~buddhism/aar-bs/1999/reportAM205.htm>, stan na 19.07.2010; G. Kopf, *Report on Panel „Deconstruction and Buddhism”*, art. cyt.; C. Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy: Two Paths of Liberation from the Representational Mode of Thinking*, State University of New York Press, Albany 2000; Youxuan Wang, *Buddhism and Deconstruction: Towards a Comparative Semiotics*, Curzon Press, London 2001; Youru Wang, recenzja z książki Youxuan Wang, *Buddhism and Deconstruction*, „Philosophy East & West”, 55 (2005) 486–489; Chen-kuo Lin, *Emptiness and Violence: An Unexpected Encounter among Nagarjuna, Derrida, and Levinas*, 2006, <http://www.cnphenomenology.com/modules/article/view.article.php/937/c7>, stan na 19.07.2009; J. Y. Park, *Naming the Unnameable: Dependent Co-arising and Différance*, w: taże (red.), *Buddhism and Deconstructions*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006, 7–20; Cai Zong-qi, *Derridean and Mādhyamika Buddhist Theories of Deconstruction*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, wyd. cyt., 47–61; E. Y. Zhang, *Ji Zang’s Śūnyatā-Speech: A Derridean Dénégation with Buddhist Negotiations*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, wyd. cyt., 109–122; V. Forte, *The ethics of attainment: The meaning of the ethical in Dōgen and Derrida*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, Taylor & Francis e-Library, 2007, 187–204;

twórcą madhjamaki, najwybitniejszym filozofem buddyjskim<sup>2</sup>. W punkcie 1 artykułu autor omówi większość dotychczas powstałych prac pokazujących paralele między myślą Derridy a buddyzmem, a w następnych zaprezentuje własne przemyślenia na ten temat.

Pierwszym, który spostrzegł podobieństwo wielu wątków myśli buddyjskiej i Derridiańskiej był Robert Magliola, tercjarz karmelitański, który od kilkudziesięciu lat praktykuje medytację wipassany (pal. *vipassanā*)<sup>3</sup>. Magliola postawił znak równości między środkową ścieżką Nagardżuny a procedurą Derridy działającego w sferze pośredniej między absolutną akceptacją i absolutną negacją. Oba podejścia nie zajmują określonego miejsca, ani centrum (są acentryczne), nie mają też żadnej tożsamości, poprzez którą można by je zidentyfikować. Reprezentują więc to, co Derrida nazwał denegacją (fr. *dénégation*), czyli postawą odrzucającą skrajności afirmacji i negacji, tworzącą i rekonstruującą wszystkie znaczenia<sup>4</sup>. Dlatego to, co niewypowiedziane, nie może być rozumiane przez nikogo innego, a wypowiedziane zmienia sens tego, co mówiący raczej czuje niż rozumie. Ta denegacja ma w filozofii Derridy istotne znaczenie – nie pozwala zaistnieć dialektyce, niweczy dialog i uncestwia wszelką tajemnicę. Jest to, „negacja, która neguje samą siebie”<sup>5</sup>.

Magliola zakwestionował pogląd Derridy, który uznał filozofię Wschodu za logocentryczną. Przyznając, że dominujące nurty myśli indyjskiej, w tym buddyjskiej, są logocentryczne, stwierdził też, że autentyczne nurty myśli buddyjskiej wywodzące się od Nagardżuny nie są logocentryczne, gdyż nie koncentrują się ani na tym, co względne i przemijające, ani na tym, co ostateczne. Dzięki temu nie stają się idolatrią słów. Formuły, które Derrida uznał za rodzaj „fundamentu, zasady lub centrum”, czyli odmiany obecności: „*eidōs, arche, telos, energeia, ousia,*

---

D. R. Loy, *Lacking ethics*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, wyd. cyt., 100–113; M. Kovan, *Violence and (non-)Resistance: Buddhist Ahimsā and Its Existential Aporias*, „Journal of Buddhist Ethics”, 16 (2009) 39–68.

<sup>2</sup> Cai Zong-qi, *Derrida and Mādhyamika Buddhism*, art. cyt.; I. W. Mabbett, *Nāgārjuna and Deconstruction*, „Philosophy East and West”, 45 (1995) 203–225; G. Kopf, *Report on Panel „Deconstruction and Buddhism”*, art. cyt.; Chen-kuo Lin, *Emptiness and Violence*, art. cyt.; R. J. Jackson, *Deconstructive and Foundationalist Tendencies in Indian and Tibetan Buddhism*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, wyd. cyt., s. 95–98; D. L. Berger, *Deconstruction, aporia and Justice in Nāgārjuna’s empty ethics*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, wyd. cyt., 35–52.

<sup>3</sup> Zob. bibliografię jego prac i omówień tychże w: *Robert\_Magliola*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Robert\\_Magliola](http://en.wikipedia.org/wiki/Robert_Magliola), stan na 19.07.2010.

<sup>4</sup> R. Magliola, *Derrida on the Mend*, wyd. cyt., s. 93, 106. Odnośnie do pojęcia *dénégation* zob. E. Y. Zhang, *Ji Zang’s Śūnyatā-Speech*, art. cyt., s. 116.

<sup>5</sup> J. Derrida, *How to Avoid Speaking: Denials*, w: S. Budick, W. Iser (red.), *Languages of the Unsayable: The Play of the Negativity in Literature and Literary Theory*, Stanford University Press, Stanford 1996, s. 25.

*aletheia*, transcendentalność, sumienie, Bóg, człowiek itd.”<sup>6</sup> (poza prawdą, która ma jednak dwojaką naturę) – nie pełnią w buddyzmie żadnej roli. Do tych logocentrycznych formuł Magliola dodał koncepcję natury buddy, która dla niektórych buddologów (a zapewne również dla Derridy), jest formułą teistyczną<sup>7</sup>.

Według Maglioli zarówno Derrida jak i Nagardżuna posługują się dialektyką negatywną, stosując *reductio ad absurdum*, oraz logikę tetralemmy, które Magliola z francuska nazywa *dédoublement* („podwojeniem”, „rozdwójeniem”), tłumacząc to jako „rozerwanie i ujawnienie tego co wewnątrz” (ang. *torn inside out*), oraz *effacement* („wymazaniem”). Odrzucenie formuł logocentrycznych, pokazanie, że wszystkie one są sprzeczne w sobie, gdyż są wyłącznie tworem umysłu (skt. *prajñapti*), a nie rzeczywistością (*tattva*), i że żadna z nich nie ma własnej natury (*svabhāva*) czyli samoistnej tożsamości – służy pokazaniu, że nasz język nie jest w stanie wypowiedzieć prawdy ani o zjawiskach fizycznych, ani o procesach mentalnych. Możemy komentować jedynie zjawiska, które buddyści zaliczają do kategorii prawdy względnej (*saṃvṛti-satya*), a o tym, co się tyczy prawdy ostatecznej (*paramārtha-satya*), możemy jedynie milczeć<sup>8</sup>. Dlatego zgodził się z podejściem Derridy do pisma i tekstów, które uznaje je za twory umysłu (*prajñapti*), a nie świadectwa o świecie pozaumysłowym<sup>9</sup>. Magliola uważa, że logocentryzm dotyczy prawdy względnej, a pojęcia Derridy – w tym „czysty efekt” i „czyste negatywne odniesienie” – tyczą prawdy ostatecznej. Jest to sfera milczenia Buddy pytanego o kwestie ostateczne. Świadomi tego buddyści zastąpili powierzchowne, logocentryczne rozumienie indyjskiego prawa karmy jako linearnego prawa przyczyny i skutku zasadą współzależnego powstawania<sup>10</sup>.

Zdaniem Maglioli zasadniczą różnicą między madhjamaką Nagardżuny a dekonstrukcją Derridy polega na tym, że dla buddystów filozofia jest tylko środkiem do celu (tym jest oświecenie), natomiast dla Derridy jest ona celem samym w sobie. Jako taka, nie może nie być logocentryczna. Przewyciężyć logocentryzm można jedynie poprzez realizację takości (skt. *tathatā*), czyli ujrzenie rzeczy takich, jakimi

<sup>6</sup> J. Derrida, *Pismo i różnica*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 485.

<sup>7</sup> R. Magliola, *Derrida on the Mend*, wyd. cyt., s. 89–94, 102–103. Odnośnie do podobieństwa natury buddy do teistycznych koncepcji hinduskich zob. S. B. King, *The Doctrine of Buddha Nature is Impeccably Buddhist*, w: J. Hubbard, P. L. Swanson (red.), *Pruning The Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, Honolulu 1997, 174–192; B. H. Boruah, *Atman in Sunyata and the Sunyata of Atman*, 2000, <http://www.katinkahesselink.net/tibet/atmsun.htm>, stan na 10.08.2010; J. Sieradzan, *Koncepcja umysłu w buddyzmie*, „Idea: Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, 19 (2007), s. 24.

<sup>8</sup> R. Magliola, *Derrida on the Mend*, wyd. cyt., s. 104–119.

<sup>9</sup> R. Magliola, *On Deconstructing Life-Worlds: Buddhism, Christianity, Culture*, Scholars Press, Atlanta 1997, s. 141–143.

<sup>10</sup> Tamże, s. 136–137, 164, 169. Odnośnie współzależnego powstania zob. dalej, punkt 4.

są w swej naturze. Tylko to pozwoli przekroczyć przepaść między słowem a światem zjawisk, tożsamością a zróżnicowaniem, przeszłością a przyszłością, tym, co skończona a tym, co nieskończone<sup>11</sup>.

Magliola utożsamiał też buddyjską pustkę (skt. *śūnyatā*) z różnią (fr. *différance*) Derridy<sup>12</sup>, co zyskało akceptację większości badaczy<sup>13</sup>. Ponadto zwrócił uwagę na akcentowanie znaczenia pożądanego w buddyzmie i u Derridy<sup>14</sup>. Dopatrzył się nawet podobieństw między buddyjskim prawem karmy a myślą Derridy. Francuski filozof miał w równą zręcznością, co talmudyści i mistrzowie cz'an posługiwać się grą słów<sup>15</sup>.

Według Harolda Cowarda:

Z różnych powodów zarówno Derrida jak i buddyzm madhjamików rygorystycznie dekonstruuje wszelką teologię, filozofię i zwykły język, które obiektywizują nasze doświadczenie, tworząc fałszywych bogów i nierealne obecności. Dla obu [stron] jest to błędna obiektywizacja języka, który przeszkadza naszym działaniom w starciu z rzeczywistością<sup>16</sup>.

Zarówno dla Derridy, jak i buddystów tekst, bez względu na to, czy jest napisany czy wygłoszony ustnie, ma tylko jeden cel: doprowadzić umysł człowieka do zrozumienia i pomóc mu w osiągnięciu samorealizacji<sup>17</sup>. „Nagardżuna i Derrida zgadzają się co do konieczności dekonstrukcji iluzji trwałości, *stasis* czyli obecności, które narzucają językowi zwykle doświadczenie i wiele filozofii”<sup>18</sup>. Jednak o ile dla Derridy język jest zakorzenioną w rzeczywistości podstawą procesu dekonstrukcji prowadzącej do samorealizacji, to dla buddystów formy języka są równie ontologicznie puste jak wszystkie inne składniki rzeczywistości. Zamiast czynić nas samoświadomymi, język stanowi barierę przeszkadzającą nam w czystej percepcji rzeczywistości takiej, jaka ona jest w swojej naturze<sup>19</sup>. Podobnie

<sup>11</sup> R. Magliola, *Derrida on the Mend*, wyd. cyt., s. 126–127.

<sup>12</sup> Tamże, s. 89, 106–107.

<sup>13</sup> Utożsamienie pustki i *différance* akceptują S. Odin (*Derrida and the Decentered Universe of Chan/Zen Buddhism*, art. cyt., s. 65, 69–70, 82), H. Coward (*Derrida and Indian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1990, s. 126), D. R. Loy (*Deconstruction of Buddhism*, art. cyt., s. 234) i J. Humphries (*The Karmic Text*, art. cyt., s. 500), a odrzuca C. Olson (*Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, wyd. cyt., s. 20, 238–239).

<sup>14</sup> Por. np. R. Magliola, *Chinese Buddhism and Derridean Deconstruction*, „Moksha Journal”, Issue 2, <http://www.santosh.com/moksha/deconstruction1.html>, stan na 19.07.2010.

<sup>15</sup> R. Magliola, *Hongzhou Chan Buddhism, and Derrida late and early: Justice, ethics, and karma*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, wyd. cyt., s. 164.

<sup>16</sup> H. Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, wyd. cyt., s. 141.

<sup>17</sup> Tamże, s. 131, 135–136.

<sup>18</sup> Tamże, s. 139.

<sup>19</sup> Tamże, s. 140–141, 144–145.

jak Magliola, także Coward zauważył, że Derrida i buddyści równie mocno akcentują rolę zmiany. Uwidocznia się to w koncepcji różni i doktrynie współzależnego powstawania<sup>20</sup>.

Zasadnicza różnica w podejściu do języka – zdaniem Cowarda – polega na tym, że według filozofów buddyjskich

rzeczywistości nie sposób uchwycić w napięciu istniejącym między dualizmami, co sugeruje Derrida. Można jej doświadczyć jedynie po całkowitym zanegowaniu języka, dzięki czemu znika poziom *vyāvahārika*, umożliwiając ujawnienie się ostatecznego poziomu, czyli *paramārtha*. Dla Nagardżuny to, co rzeczywiste jest całkowicie pozbawione (*śūnya*) konceptualnych tworów języka. Dla Derridy jednak nie ma żadnego drugiego poziomu<sup>21</sup>.

Ian Mabbett dostrzegł szereg podobieństw między buddyzmem a dekonstrukcją: unikanie wszelkich kategorycznych stwierdzeń odnośnie tego, co rzeczywiste; skupianie się wyłącznie na tym, co istotne; podkreślanie względności wszelkich punktów widzenia; akcentowanie współzależności wszystkich zjawisk; odrzucanie wrodzonej rzeczywistości rzeczy i skupianie się na relacjach zachodzących między zjawiskami; odrzucanie logiki binarnych opozycji; nacisk na znaczenie pustki; wykorzystywanie logiki czterech alternatyw; odróżnianie prawdy konwencjonalnej od ostatecznej; zależność między obecnością (fr. *présence*) Derridy a brakiem własnej natury (skt. *svabhāva*) u Nagardżuny. Zarówno buddyzm jak i dekonstrukcja pojawiły się w świecie intelektualnego fermentu, który przewartościował i odrzucił dotychczasowe style filozoficznego opisu świata i kondycji ludzkiej<sup>22</sup>. Skoro „świat zjawiskowy jest tworzony przez nasze pojęcia, a nasze pojęcia przez język, to jest on tworem elementów, które istnieją jedynie w relacji do samych siebie, jak wyciągnięte ręce Eschera czy 12 ogniw (*nidāna*) doktryny buddyjskiej”<sup>23</sup>.

David R. Loy postawił znak równości nie tylko między różnią (fr. *différance*) a pustką (skt. *śūnyatā*) jak Magliola, ale także między śladem (fr. *trace*) a pustką<sup>24</sup>. Porównał też koncepcję sieci Indry z *Sutry girlandy kwiatów* (*Ava-*

<sup>20</sup> Tamże, s. 137.

<sup>21</sup> Tamże, s. 139.

<sup>22</sup> I. W. Mabbett, *Nāgārjuna and Deconstruction*, art. cyt., s. 205–219. Także K. Jakubczak wspominał o analogii między obecnością a brakiem własnej natury, choć jego artykuł nie dotyczy Derridy (*Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, w: B. Szymańska [red.], *Filozofia Wschodu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 228).

<sup>23</sup> I. W. Mabbett, *Nāgārjuna and Deconstruction*, art. cyt., s. 210. Chodzi o 12 ogniw współzależnego powstawania (skt. *pratītya-samutpāda*), tworzących rdzeń doktryny buddyjskiej.

<sup>24</sup> D. R. Loy, *Deconstruction of Buddhism*, art. cyt., s. 234, 238. R. Magliola najwyraźniej zgodził się z tą identyfikacją, skoro pozytywnie odniósł się do niej w swojej późniejszej pracy (*On Deconstructing Life-Worlds*, wyd. cyt., s. 142). Co więcej, uznał Derridy pojęcia śladu i znaku za najbliższe używanemu przez buddystów na określenie rzeczywistości terminowi *tattva* (s. 152).

*tamsaka-sūtra*) do Derridy „pojęcia centrum pozbawionego jakiegokolwiek struktury, reprezentującego to, co niemożliwe do pomyślenia”<sup>25</sup>.

Nathan Katz doszukał się podobieństw między Derridą a czołowym filozofem buddyjskim Ćandrakirtim (ok. 600 – ok. 650). Odrzucenie logocentryzmu to Derridy wersja odrzucenia koncepcji własnej natury (skt. *svabhāva*) przez Ćandrakirtiego, a odrzucenie obecności przez Derridę stanowi analogon negacji osobowej tożsamości przez jego indyjskiego poprzednika. Gwoli ścisłości trzeba dodać, że obie koncepcje są już obecne w myśli Nagardżuny, a negacja własnej natury jest tylko odmianą negacji istnienia osobowego „ja” (*ātmavāda*), pojęcia kluczowego już we wczesnym buddyzmie<sup>26</sup>.

Ellen Y. Zhang zwróciła uwagę, że o ile kluczowe pojęcia Derridy, w tym *différance* i *dénégation* są – jako „zakorzenione w języku” – z gruntu logocentryczne, to buddyjska koncepcja pustki znajduje się poza sferą afirmacji i negacji<sup>27</sup>. Z drugiej strony: „*Śūnyatā/dénégation* nie jest po prostu nihilistyczną grą redukującą znaczenie do nie-znaczenia, rzeczywistość do nierzeczywistości. Przeciwnie, jest to chwila emancypacji znaczeń, jaką odnajdujemy w tradycji chińskiej od Zhuangzi (= Czuang-tsy) do filozofów buddyjskich i mistrzów cz’an”<sup>28</sup>.

Carl Olson w dogłębnej analizie porównawczej postmodernizmu i filozofii dзен zwrócił uwagę nie tylko na podobieństwa, ale przede wszystkim na różnice między nimi<sup>29</sup>. Zarówno postmoderniści jak i dzeniści odrzucają substancjalność jaźni, oraz zgadzają się odnośnie do względnej natury czasu i historii. Akcentują znaczenie dialogu jako spontanicznej gry językowej ujawniającej pustkę wszystkich znaczeń, ale podkreślają też znaczenie ciszy pokazującej granice filozofii. Wskazują też na niebezpieczeństwo związane z nadmiernym użyciem słów, które nigdy nie oddają istoty rzeczywistości<sup>30</sup>. Głoszą identyczny pogląd, że nazywanie rzeczy jest równoznaczne z ich wymazywaniem<sup>31</sup>. Takie pojęcia jak wymazywanie, powtórzenie, iteracja, gra i ślad oraz ich odpowiedniki u dzenistów odgrywają istotną rolę w dekonstrukcji i filozofii dzen<sup>32</sup>. Obie grupy filozofów odrzucają powtórzenia jako nie przystające do wciąż zmieniającego się kontekstu. O ile odrzucenie

<sup>25</sup> D. R. Loy, *Deconstruction of Buddhism*, art. cyt., s. 236. Por. T. Cleary (tłum.), *The Flower Ornament Scripture*, Shambala, Boston 1993, ks. 5, s. 227, ks. 12, s. 339. Por.: „I dziś jeszcze struktura pozbawiona wszelkiego centrum przedstawia rzecz nie do pomyślenia samą w sobie” (J. Derrida, *Pismo i różnica*, wyd. cyt., s. 484). „Czyż centrum, brak gry i różnicy, nie jest innym imieniem śmierci?” (s. 508–509).

<sup>26</sup> N. Katz, *Prasaṅga and Deconstruction*, art. cyt., s. 187–188.

<sup>27</sup> E. Y. Zhang, *Ji Zang's Śūnyatā-Speech*, art. cyt., s. 120.

<sup>28</sup> Tamże, s. 121.

<sup>29</sup> C. Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, wyd. cyt., s. 211.

<sup>30</sup> Tamże, s. 18, 211–212.

<sup>31</sup> Tamże, s. 32–34. Temat ten poruszam w punkcie 5 niniejszego tekstu.

<sup>32</sup> Tamże, s. 46, 212.

powtórzeń przez mistrzów dzeń miało na celu zaburzenie u ucznia nawykowego toku myślenia i reagowania, to u Derridy powtórzenie jest aspektem iteracji zaburzającej wypowiedź. Zdaniem francuskiego myśliciela: „Zamazuje ono prostotę linii oddzielającej to, co wewnętrzne od tego, co zewnętrzne, podkopuje porządek sukcesji czyli uzależnienia od pojęć, *zakazuje* (zapobiega i bezprawnie tłumaczy) procedury wykluczenia. Takie jest *prawo* powtarzalności (*iterability*)”<sup>33</sup>.

Zarówno Derrida jak i dzeniści traktują język jako grę nieskończonych i nieokreślonych znaczeń, kwestionującej tradycyjne wartości i podważającej wszelkie hierarchie<sup>34</sup>. Derrida zdefiniował grę jako „brak transcendentального znaczącego”<sup>35</sup>. Według Olsona: „Z perspektywy Derridy nie sposób odkryć znaczenia [czegokolwiek], ponieważ nic go nie poprzedza, ani nie kontroluje. Znaczenie udaje się nam uchwycić w przestrzeni między terminami, zachodzącymi między nimi relacjami i interpelacjami. Najlepiej jednak pojmować je jako funkcję gry”<sup>36</sup>.

Podobnie jak Olson, także Nick Adams suponował, że Derridy koncepcja jaźni przypomina buddyjską, z tą różnicą, że o ile według Derridy jaźń tworzy się w toku percepcji innych, to dla Buddy jaźń jest zawsze ułudą<sup>37</sup>.

Według Youru Wanga, Youxuan Wang w swojej pracy porównującej myśl buddyjską i Derridiańską

zapożycza pewne terminy i czerpie pewne inspiracje z dekonstrukcji Derridy, ale skupia się na badaniu krytycznego potencjału wybranego zbioru tekstów buddyjskich. Dzięki temu odkrywa wzorec dekonstrukcji w tekstach buddyjskich, a następnie wykorzystuje go jako paradygmat do studiowania tekstów Derridy. Model buddyjski rzuca światło na jego studium dekonstrukcji Derridy i *vice versa*. W tym procesie wzajemnej iluminacji i eksploracji w sposób nieunikniony porównuje je z sobą. W ten sposób jego dzieło wychodzi poza zwykłe porównanie i próbuje uniknąć pułapki znalezienia Derridy w tekstach buddyjskich. Nie posługuje się też przykładami zaczerpniętymi z buddyzmu celem wsparcia dekonstrukcji Derridy<sup>38</sup>.

Według Jin Young Park zarówno buddyzm jak i u filozofia Derridy są „nienazywalne” (ang. *unnameable*), przy czym negacja dotyczy nie tyle języka, co realno-

<sup>33</sup> J. Derrida, *Limited Inc a b c...*, w: tenże, *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston 1988, s. 92, podkr. J.D.

<sup>34</sup> C. Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, wyd. cyt., s. 35–36.

<sup>35</sup> J. Derrida, *The Archaeology of the Frivolous*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1980, s. 118, cyt. w: D. R. Loy, *Indra's Postmodern Net*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, wyd. cyt., s. 74.

<sup>36</sup> C. Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, wyd. cyt., s. 38.

<sup>37</sup> Por. N. Adams, *Wait, Was Derrida a Buddhist?*, 2007, <http://nickadamsstories.blogspot.com/2007/10/wait-was-derrida-buddhist.html>, stan na 19.07.2010.

<sup>38</sup> Youru Wang, recenzja z książki Youxuan Wanga (*Buddhism and Deconstruction*, wyd. cyt.), s. 489.

ści egzystencji. Według buddystów nie istnieje w sposób samoistny i niezależny od innych. Każdy człowiek egzystuje w ramach skomplikowanej sieci interakcji. Jest więc istotą pośrednią (*inter-being*) bez żadnego trwałego, substancjalnego ego ani rozumu, które by określały jego/jej tożsamość. Buddyjska filozofia nietożsamości (*non-identity*) wskazuje na współzależność wszystkich istot i zjawisk. Jest środkową drogą między afirmacją osobowej jaźni jako źródła wszystkich problemów a jej anihilacjonistyczną negacją. Z buddyjskiej perspektywy negacja jaźni jest odwrotnością jej akceptacji; obie istnieją w ramach dualistycznego napięcia między „ja” i „nie-ja”. W podobny sposób filozofia Derridy jest filozofią środkowej drogi między bytem i obecnością z jednej, a niebytem i nieobecnością z drugiej strony. Derrida nazywa ją „środkowym głosem” (fr. *voix du milieu*) albo *différance*. Pojęcia te są nienazywalne, ponieważ gwałcą reguły języka. Jak mówić o czymś, co – jak *différance* – „nie ma (...) ani istnienia, ani istoty. Nie podpada pod żadną kategorię bytów – obecnych ani nieobecnych”<sup>39</sup>. Pojęć używa się wyłącznie dlatego, że chcąc coś powiedzieć, nie można się obejść bez pomocy słów. Punktem wyjścia dekonstrukcji jest przerwa w mówieniu. Wraz z pojawieniem się elementu przypadkowości w dyskursie pojawia się też sprzeczność, wskazująca na istotną nieciągłość, brak spójności i tożsamości egzystencji<sup>40</sup>.

Zdaniem Park dekonstrukcja nie jest przeciwieństwem metafizyki ontoteologicznej, gdyż byłaby wtedy anty-metafizyką. Jest natomiast środkową drogą między nimi. Sytuuje się w sferze pośredniej między metafizyczną obecnością, a antymetafizyczną nieobecnością:

Rola dekonstrukcji Derridy polega na zaznaczeniu niemożności dokonania wyboru (ang. *indecidability*) między obecnością a nieobecnością. W ten sposób pokazuje niemożność nakreślenia wyraźnej i trwałej linii między nimi dwoma. To, co środkowe w środkowym głosie świadczy więc o rozpadzie podmiotu i przedmiotu, a ponadto zaświadcza ich współzależność<sup>41</sup>.

Ponieważ zarówno buddyści jak i Derrida podkreślają, że zjawiska ani istoty nie mają żadnej tożsamości, dlatego żadna ze szkół filozofii buddyjskiej ani dekonstrukcja nie są kolejnymi formami metafizyki czy filozofii hiperesencjalistycznej<sup>42</sup>.

W innym artykule Jin Young Park zajęła się analogią między buddyjską „etyką napięcia” istniejącego między mądrością a współczuciem, którą uznała za

<sup>39</sup> J. Derrida, *Różnia*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 32.

<sup>40</sup> J. Y. Park, *Introduction*, w: tenże (red.), *Buddhism and Deconstructions*, wyd. cyt., s. 3–4; J. Y. Park, *Naming the Unnameable*, art. cyt., s. 8.

<sup>41</sup> J. Y. Park, *Naming the Unnameable*, art. cyt., s. 13.

<sup>42</sup> Tamże, s. 17.



kwintesencję nauki Buddy jako środkowej drogi między skrajnościami, a tym, co Derrida nazywa niemożnością podjęcia decyzji (ang. *indecidability*), wyrażającą nietożsamość bytu<sup>43</sup>. Doszukała się też czterech różnic między buddyzmem a filozofią Derridy:

- (1) „buddyzm jest zbyt generyczną (*generic*) kategorią, aby posłużyć do tego typu studium porównawczego”
- (2) buddyzm proponuje nie tylko dekonstrukcję, ale także swego rodzaju „onto-teologię”, co Derrida odrzuca
- (3) „z buddyjskiej perspektywy dekonstrukcja Derridy jest wciąż zbyt logocentryczna i wymaga uzupełnienia o ‘życie-świat’”
- (4) „rola buddyzmu jako krytycznego sprawcy we współczesnym społeczeństwie zależy od jego ogólnej funkcji w określonym społeczeństwie”.

Różnice te jednak nie uniemożliwiają wymiany myśli między zwolennikami Derridy i buddyzmu, ani tego, że przyniesie ona pozytywne rezultaty<sup>44</sup>. Derrida z pewnością nie zgodziłby się z punktem 3, gdyż, jak sam powiedział: „Dekonstrukcja nie jest zamknięciem w nicości, lecz otwartością ku innemu”<sup>45</sup>.

Trzech badaczy analizowało związki między filozofią Derridy a filozofią japońskiego mistrza dзен Dogena (1200–1253). Nawiązując do koncepcji denegacji Derridy, Toby Award Foshay utożsamił ją z buddyjską pustką (czego np. nie uczynił Magliola). Paradoksalna natura języka, którą spostrzegł u Dogena i Derridy, polega na tym, że języka nie można zrozumieć poza nim samym. O ile dla Derridy każda wypowiedź deneguje samą siebie, to dla Dogena wszystkie wypowiedzi mają charakter samowyzwalający: „kiedy woda mówi o wodzie (...) woda wyzwała się poprzez wodę (...) woda jest urzeczywistnionym koanem”<sup>46</sup>.

Olson porównał z sobą *différance* Derridy i naturę buddy w interpretacji Dogena: „W przeciwieństwie do natury buddy, która obejmuje zarówno byt jak i niebyt, *différance* nie należy do kategorii bytu, ponieważ nie manifestuje się jako obecność i nie istnieje”<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> J. Y. Park, *The Ethics of Tension: a Buddhist Deconstructionve Paradigm*, 2007, s. 3, [http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp / from / events / pdf / UTCP-Park%20II-Buddhist-Deconstructionve%20Ethics-Dec%2014%202007.pdf](http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/from/events/pdf/UTCP-Park%20II-Buddhist-Deconstructionve%20Ethics-Dec%2014%202007.pdf), stan na 19.07.2010.

<sup>44</sup> J. Y. Park, *Notes on Interlocking Deconstruction and Buddhism*, art. cyt.

<sup>45</sup> R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, Manchester 1984, s. 124, cyt. w: S. Burik, *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*, State University of New York Press, Albany 2009, s. 85.

<sup>46</sup> Słowa Dogena cyt. w: A. Foshay, *Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Dōgen*, art. cyt., s. 555. Odnośnie denegacji u Derridy zob. początek artykułu.

<sup>47</sup> C. Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, wyd. cyt., s. 206. Por. tamże, s. 196–204.

Victor Forte wyszczególnił trzy podobieństwa między filozofią Derridy a pismami Dogena: obaj odrzucili zarówno etykę transcendentną jak i immanentną, uznając je za niezadowalające i pokazali, że etyczność przenika i nasyca przestrzeń etycznego działania – Dogen pisał, że wszystko jest naturą buddy (jap. *shitsu busshō*). Obaj też podkreślali znaczenie etycznego rozwoju: odpowiednikiem stopniowej ścieżki bodhisattwy jest etyczny wymiar filozofii Derridy istniejącej poza nadzieją i beznadziejnością. Jednak o ile Derrida zwracał uwagę na to, że każde działanie etyczne powoduje wykluczenie tych, którzy w danym systemie etycznym się nie mieszczą, to niedualistyczna etyka Dogena obejmuje sobą cały kosmos: nie tylko wszystkie czujące istoty, ale także nieczującą naturę<sup>48</sup>.

Douglas L. Berger wprawdzie zauważył podobne rysy między filozofią Nagardżuny a dekonstrukcją, ale nie utożsamiał ich z sobą, gdyż, jego zdaniem, Nagardżuna „odrzuca napięcia między prawem i sprawiedliwością czy też dawcą i biorcą”. O ile według Derridy sprawiedliwość realizuje się na zasadach wzajemności lub poprzez przekroczenie prawa, to w przypadku Nagardżuny wolność urzeczywistnia się w wyniku pracy na rzecz wspólnoty. Parafrazując słowa Nagardżuny stwierdził: „Niewola nie różni się pod względem istoty od wolności. Wolność nie różni się pod względem istoty od niewoli. Granice wolności są również granicami niewoli. Pomiędzy nimi dwoma nie ma najmniejszej różnicy”<sup>49</sup>. Ponadto, o ile dla Derridy etyka i sprawiedliwość są tworem umowy społecznej, dla Nagardżuny (jak i dla innych myślicieli indyjskich) są one konsekwencją działań karmicznego poprzedniego jednostki<sup>50</sup>. Stawiając znak równości między samsarą a nirwaną Nagardżuna pokazał, że żadne czyny nie są ani całkowicie pozytywne, ani całkowicie negatywne, a w związku z tym „nie musimy zakładać aporetycznego charakteru ludzkiej dobroci”<sup>51</sup>.

Na tę samą podstawową względność etyki buddyjskiej wskazał Loy. Buddyści nie uznają naiwnie, że każdy MUSI się ZAWSZE opowiedzieć po stronie dobra przeciwko złu, bo to, co dla jednych jest dobrem, dla innych może być (a nierzadko jest) złem, i *vice versa*<sup>52</sup>.

Zong-qi Cai zauważył cztery paralele między filozofią Derridy a buddyjską madhjamaką:

- (1) ich teorie znaczenia wspierają się na podobnych ideach różni i różnicowania, odrzucających logos zachodnich idealistów i niebyt buddyjskich esencjalistów

<sup>48</sup> V. Forte, *The ethics of attainment*, art. cyt., s. 200–202.

<sup>49</sup> Por. *Traktat o podstawach środkowej ścieżki (Mūlamādhyaṃakā-kārikā)* XXV 19–20, w: Nagardżuna, *Wybór pism*, Kraków [1992], s. 148–149. Dalej cyt. jako MMK.

<sup>50</sup> D. L. Berger, *Deconstruction, aporia and Justice in Nāgārjuna's empty ethics*, art. cyt., s. 35–36.

<sup>51</sup> Tamże, s. 48.

<sup>52</sup> D. R. Loy, *Lacking ethics*, art. cyt., zwł. s. 101, 112.

- (2) obie posługują się identycznymi teoriami znaczenia, poddając dekonstrukcji materię i egzystencję reifikowane przez zachodnich materialistów i buddyjskich realistów
- (3) obie posługują się logiką czterech alternatyw: tetralemmie (skt. *catuṣkoṭi*) madhjamików („jest”, „nie jest”, „zarówno jest jak i nie jest”, „ani jest, ani nie jest”) odpowiada *tetrapharmakon* Derridy (dualistyczna dialektyka, chrześcijański trynitaryzm, freudowski kompleks Edypa i *pharmakon*); wprowadzenie *pharmakonu*, słowa oznaczającego lek i truciznę pokazuje antynomie poprzednich trzech składników *tetrapharmakonu*
- (4) w toku dekonstrukcji ta logika zostaje obalona: w przypadku Derridy dzięki nie zorientowanym na cel „nadliczbowym”, a u madhjamików przy pomocy linearnej heksalemy<sup>53</sup>.

Jego zdaniem, choć filozofia Derridy i madhjamaka dochodzą do punktu, w którym filozofia staje się nie-filozofią, to jednak droga dojścia do tego jest z gruntu odmienna. O ile Derrida doszedł w swych rozważaniach do „więzienia języka bądź nawet otchłani nihilizmu”, to celem madhjamików zawsze było „religijne oświecenie poza językiem i konceptualizmem” czyli nirwana<sup>54</sup>.

Loy zauważył, że z punktu widzenia dekonstrukcjonistów buddyzm jest zarówno onto-teologiczny jak i logocentryczny, a z buddyjskiego punktu widzenia dekonstrukcja Derridy jest logocentryczna<sup>55</sup>: „wolność w rozumieniu Derridy jest zanadto tekstualna i nadmiernie pochłonięta językiem, ponieważ szuka wyzwolenia w języku i poprzez teksty; innymi słowy – jest logocentryczna”. Niebezpieczeństwo takiej wiary w słowa tkwi, jego zdaniem, w nadmiernym znaczeniu przydawany sferze symbolicznej, która podlega nieustannej ewolucji<sup>56</sup>. Loy postawił Derridzie zarzut, że podjęta przez niego „radykalna krytyka zachodniej filozofii nie jest wystarczająco radykalna: jego dekonstrukcja jest niepełna, gdyż nie dekonstruuje samej siebie”. Derrida zdekonstruował tylko pojęcia filozoficzne innych myślicieli Zachodu, ale tego samego nie uczynił z własnymi koncepcjami<sup>57</sup>. Dekonstrukcja ma charakter „pasożytniczy”, ponieważ „jest wyłącznie interpretacją innych interpretacji”:

Ironia polega na tym, iż Derrida wierząc, że odrzucił wszystko, co transcendentálne znaczące, uznając prawdę tekstu, w rezultacie rekonstruował jego ekwiwalent,

<sup>53</sup> Cai Zong-qi, *Derrida and Mādhyamika Buddhism*, art. cyt., s. 183; Cai Zong-qi, *Derridean and Mādhyamika Buddhist Theories of Deconstruction*, art. cyt., s. 47, 53. O *tetrapharmakonie* por. J. Derrida, *Dissemination*, Athlone Press, London 1993, s. 349–350.

<sup>54</sup> Cai Zong-qi, *Derrida and Mādhyamika Buddhism*, art. cyt., s. 194.

<sup>55</sup> D. R. Loy, *Deconstruction of Buddhism*, art. cyt., s. 227.

<sup>56</sup> Tamże, s. 239–240.

<sup>57</sup> D. Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1988, s. 249.

ponieważ jedynie w ten sposób jego dekonstrukcja może rościć sobie pretensje do jakiejś prawdy. Poza całą tą interpretacją kryje się wiara w istnienie prawdy, którą można odkryć w tekście, albo – co wychodzi na jedno – że z krytycznego odczytania tekstu można wynieść jakąś prawdę<sup>58</sup>.

Czy zarzut ten jest słuszny, będzie można się przekonać po zapoznaniu się z filozoficznymi propozycjami buddyźmu. Tutaj wystarczy wspomnieć o tym, że Olson broniąc Derridy przed zarzutem Loya, że dekonstrukcja jest niekompletna, ponieważ nie dekonstruuje samej siebie (jak np. buddyjska pustka, która ukazuje swoją własną pustkę)<sup>59</sup>, przywołał na myśl słowa Derridy, który stwierdził, że dekonstrukcja jednak „dekonstruuje siebie (*Ça se déconstruit*)”<sup>60</sup>.

## 2. Buddyjska i Derridiańska radykalna krytyka dotychczasowej filozofii

Derrida poddał krytyce siedem tendencji dominujących w filozofii zachodniej:

- (1) antropocentryczne przekonanie o dominacji człowieka nad naturą poza-ludzką<sup>61</sup>
- (2) egocentryczne przeświadczenie o istnieniu trwałej jaźni w człowieku, istniejącej od narodzin do śmierci<sup>62</sup>
- (3) logocentryczną wiarę w historię jako metafizykę obecności oraz w istnienie prawdy możliwej do wypowiedzenia<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Tamże, s. 258.

<sup>59</sup> C. Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, wyd. cyt., s. 82–83.

<sup>60</sup> J. Derrida, *Letter to a Japanese Friend [Toshihiko Izutsu]*, w: tenże, *Psyche: Inventions of the Other*, Vol. 2, Stanford University Press, Stanford 2008, s. 4.

<sup>61</sup> S. Odin, *Derrida and the Decentered Universe of Chan/Zen Buddhism*, art. cyt., s. 62.

<sup>62</sup> Por. słowa Derridy: „Podmiot nie jest jakąś metalingwistyczną substancją czy tożsamością, jakimś czystym *cogito* własnej obecności; jest zawsze zapisany w języku” (cyt. w: R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, wyd. cyt., s. 123–124 i w: S. Burik, *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*, wyd. cyt., s. 55–56). Wg G. Benningtona u Derridy „definicja człowieczeństwa (w relacji do animalności i/lub boskości) stoi pod znakiem zapytania” (*Derridabaza*, w: G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2009, s. 87).

<sup>63</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 21–24, 30–35, 146; tenże, *I Have a taste for the Secret: Jacques Derrida in conversation with Maurizio Ferraris and Giorgio Vattimo*, w: J. Derrida, M. Ferraris, *A Taste for the Secret*, Polity, Cambridge 2001, s. 77. Por. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji, Efekt inskrypcji: Jacques Derrida i literatura*, Studio Φ & Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997, s. 146; C. Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, wyd. cyt., s. 124; N. Lucy, *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing, Malden 2004, s. 70–72 (hasło „Logocentrism”); N. Royle, *Jacques Derrida*, Taylor & Francis e-Library, 2003, s. 16.

- (4) fonocentryczne uroszczenie o przewadze słowa mówionego nad pisanym<sup>64</sup>
- (5) fallogocentryczną pewność o dominacji męskości nad żeńskością<sup>65</sup>
- (6) etnocentryczne założenie o wyższości kultury zachodniej nad wszystkimi innymi<sup>66</sup>
- (7) teocentryczną wiarę w istnienie boga (bogów) decydujących o losach ludzi<sup>67</sup>, oraz jego zachodnią, chrystocentryczną wersję będącą przekonaniem o wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami. Brak akceptacji Derridy dla chrystocentryzmu widać chociażby w jego dyskusji ze studentami, jaka odbyła się w 1998 roku w Uniwersytecie Western Cape (RPA), gdzie powiedział, że czyste wybaczenie jest niemożliwe i nie powinno się go mylić z pojęciami takimi jak pojednanie czy usprawiedliwienie. Nie należy też wybaczenia chrystianizować, bo w ten sposób zaciemnia się samo pojęcie wybaczenia i wprowadza terminologiczny chaos<sup>68</sup>. Teocentryzm i chrystocentryzm proponował przewyciężyć z pomocą nowej powszechnej religii, choć poza tym, że nie powinna ona mieć charakteru semickiego, ani naturalnego, nic konkretnego na jej temat nie powiedział<sup>69</sup>.

Budda Śakjamuni zakwestionował wszystkie istniejące w jego czasach poglądy filozoficzne: bramińską wiarę w istnienie tożsamości boskiego absolutu (skt. *brahman*) i ludzkiego ducha (*ātman*), materialistyczny pogląd uznający człowieka za automat miotany nieubłagalnymi prawami natury, sceptycyzm poznawczy, fatalizm, oraz powstały w jego czasach dżinizm. Swoją metodę przedstawiał

<sup>64</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 87, 148–149. Por. C. Johnson, *Derrida*, Wydawnictwo Amber, Warszawa 1997, s. 48–51; M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką: Od Bataille'a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 178–179; N. Lucy, *A Derrida Dictionary*, wyd. cyt., s. 92–94 (hasło „Phonocentrism”); D. McCance, *Derrida on Religion, Derrida on Religion: Thinker of Difference*, Equinox Publishing, London 2009, s. 24–26.

<sup>65</sup> W jednym z wywiadów stwierdził, że jednym z powodów, dla których podjął się projektu dekonstrukcji filozofii i fallogocentryzmu, było to, że wszyscy filozofowie to mężczyźni. Wyraził też nadzieję, że jego wysiłki będzie kontynuować jakaś filozofka (K. Dick, A. Ziering Kofman, *Derrida*, film dokumentalny, USA, 2002). Por. też jego krytykę antyfeminizmu Rousseau (J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 236–242).

<sup>66</sup> Por. analizę J. Derridy etnocentrycznego charakteru pisma w: *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 87, 147–194, zwł. s. 158; por. też S. Burik, *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*, wyd. cyt., s. 75, 186, 202, przyp. 83.

<sup>67</sup> Odnośnie do bogów znajdujących przyjemność w stwarzaniu i kontroli zob. *Bhikkhūnī-samyutta 7*, B. Bodhi (tłum.), *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, Wisdom Publications, Boston 2000, s. 227. Por. S. Odin, *Derrida and the Decentered Universe of Chan/Zen Buddhism*, art. cyt., s. 62–63; G. Kopf, *Report on Panel „Deconstruction and Buddhism”*, art. cyt.

<sup>68</sup> K. Dick, A. Ziering Kofman, *Derrida*, film cyt.

<sup>69</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza: Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, w: *Religia: Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo, w którym wzięli udział Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 23.

jako środkową ścieżkę pomiędzy skrajnościami (skt. *antadvayavivarjitam*)<sup>70</sup> brahmińskiego eternalizmu (skt. *śāsvata-vāda*) (połączonej wiary w kosmiczne, Boskie Ego oraz małe, ludzkie ego) i materialistycznego nihilizmu (*uccheda-vāda*), czyli przeświadczenia, że żadne wysiłki człowieka nie mają sensu, gdyż kresem jego życia i tak jest śmierć:

„Wszystko istnieje” – to, Kaćcajano, jest jedna skrajność.

„Nic nie istnieje” – to, Kaćcajano, jest druga skrajność.

Kaćcajano, nie zbliżając się do żadnej skrajności, tathagata przekazuje ci środkową naukę<sup>71</sup>.

Patrząc na buddyzm z punktu widzenia dekonstrukcji, można dostrzec, że także on jest wolny od wymienionych powyżej siedmiu negatywnych tendencji:

- (1) lekiem na chorobę antropocentryzmu jest koncepcja czującej istoty (w buddyzmie nie ma w ogóle pojęcia ani definicji człowieka)
- (2) lekiem na chorobę egocentryzmu jest doktryna niejaźni (skt. *anātman*)
- (3–4) lekiem na choroby logocentryzmu i fonocentryzmu jest kontemplacja prowadząca do oglądu tego-co-jest czyli „poznania i widzenia rzeczy takich, jakimi rzeczywiście są” (*yathā-bhūta-jñāna-darśana*): buddyzm nie jest logocentryczny, gdyż słowom nie przydaje się znaczenia ostatecznego, tylko instrumentalne; buddyści odrzucają też typową dla filozofii zachodniej i hinduizmu preferencję słowa mówionego nad pisany<sup>72</sup>
- (5) lekiem na chorobę fallocentryzmu jest istnienie żeńskich bóstw, traktowanych jako równie oświecone jak bóstwa męskie
- (6) lekiem na chorobę etnocentryzmu jest doktryna natury buddy (*tathāgata-garbha*, dosłownie „nasienia” albo „łona” [*garbha*]), istniejącej we wszystkich czujących istotach
- (7) lekiem na chorobę teocentryzmu jest specyficzne buddyjskie podejście do bogów: choć zakłada się, że niezliczona liczba bogów egzystuje w sferach niebiańskich, to jednak głosi się, że nie interesują się oni losami ludzi; z drugiej strony odrzuca się istnienie boga-stwórcy.

Podobnie jak Derrida, autorzy mahajany kwestionują istnienie rzeczy samej w sobie, oraz logocentryczną wiarę w możliwość wypowiedzenia prawdy<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> *Podręcznik ostatecznej doktryny mahajany (Uttaratantraśāstra)* XII 45, w: Maitreya, *Buddha Nature: The Mahayana Uttaratantra Shastra*, written down by Arya Asanga, commentary by Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé *The Unassailable Lion's Roar*, explanations by Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, Ithaca 2000, s. 49.

<sup>71</sup> *Nidānasamṃyutta* 15, B. Bodhi (tłum.), *The Connected Discourses of the Buddha*, wyd. cyt., s. 544.

<sup>72</sup> Por. H. Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, wyd. cyt., s. 129–131, 135.

<sup>73</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 76–78. Zob. dalej, przyp. 115–116.

Logocentryczną metafizykę obecności polegającą na przywiązaniu do własnego wyobrażenia historycznego Buddy Śakjamuniego i wizji najbardziej piętnowali chińscy mistrzowie cz'an. Jeden z nich, Lin-czi I-hsüan (ok. 810 – ok. 865) chcąc, aby jego uczniowie porzucili wszelkie wyobrażenia na temat Buddy przeszłości, powiedział: „Jeśli spotkacie Buddę, zabijcie Buddę”<sup>74</sup>.

Derrida miał świadomość tego, że absolutystyczny logocentryzm ma tendencje do przeradzania się w doktrynalny, autorytarny totalitaryzm, wykluczający każdy inny punkt widzenia. Logocentryzm buddyści przewyżniają medytacją. Buddolog Peter Fuller uważa, że to, co w therawadzie rozumie się pod pojęciem właściwego poglądu (pal. *sammā-dit̄ṭhi*; skt. *samyak-dr̄ṣṭi*) nie jest odrzuceniem tego, co mnisi therawady uznają za błędne poglądy (pal. *dit̄ṭhi*; skt. *dr̄ṣṭi*), tylko całkowicie nowym porządkiem, w którym nie ma przywiązania do żadnych poglądów<sup>75</sup>. Według therawady przywiązanie do poglądów (z buddyjskimi włączenie) zostaje raz na zawsze usunięte już po drugim z ośmiu stopni medytacyjnego wglądu (pal. *jhāna*; skt. *dhyāna*)<sup>76</sup>. Dlatego Seung Sahn (1927–2004), buddyjski patriarcha z Korei, mógł powiedzieć: „poglądy, wierzenia i filozofie nie pomogą ci w twoim życiu, nawet te buddyjskie”<sup>77</sup>.

Derrida, pokazujący względność wszelkich punktów widzenia – odwoływał się do perspektywizmu Nietzschego<sup>78</sup>. Francuski filozof mógłby uznać therawadę za logocentryczną, gdyż przedkłada ona pisane słowo Buddy nad mówione słowo buddyjskiego nauczyciela. Jednak dla buddystów każda filozofia – buddyjska czy niebuddyjska – jest logocentryczna, jako że posługuje się słowem. Derrida nie odsyła jednak – jak czynią to filozofowie buddyjscy – do rzeczywistości pozasłownej. Różni czy śladu nie można doświadczyć, tak jak pustki czy nirwany. Skoro sam Derrida rozmaicie o nich pisał, nie miał pewności jaką pełnią rolę<sup>79</sup>. Wszystkie tradycje buddyjskie natomiast zgadzają się, że cel ścieżki, nirwana, ostateczna i niezłożona – w przeciwieństwie do złożonego i nietrwałego świata zjawisk i logosu – jest pozasłowna, a więc nie sposób jej zamknąć w typowych dla buddyjskiej

<sup>74</sup> Por. J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter Esse, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005, s. 453.

<sup>75</sup> P. Fuller, *The Notion of Dit̄ṭhi in Theravāda Buddhism: The point of view*, Taylor & Francis e-Library, 2005, s. 145, 157.

<sup>76</sup> *Moggallānasamyutta* 2, B. Bodhi (tłum.), *The Connected Discourses of the Buddha*, wyd. cyt., s. 1303.

<sup>77</sup> Seung Sahn, *Kompas zen*, Projekt Wydawniczy „Miska ryżu”, Warszawa 2005, s. 252.

<sup>78</sup> S. Odin, *Derrida and the Decentered Universe of Chan/Zen Buddhism*, art. cyt., s. 77.

<sup>79</sup> Zagadnienie to dokładnie omawiam w osobnym artykule *Przestrzeń (chōra), różnia (différance) i ślad (trace) Derridy a buddyjska pustka (śūnyatā) i jej synonimy jako próby opisu rzeczywistości pozapojęciowej* (tekst złożony do druku w materiałach z Festiwalu Filozofii, jaki odbył się we wrześniu 2010 roku w Olsztynie). Zob. też pkt 5 tego artykułu.

„wyższej nauki” (*abhidharma*) formułach o charakterze logocentrycznym. Można ją tylko poznać i ujrzeć w pozasłownym oglądzie (*darśana*). Jest to możliwe po spełnieniu określonych kryteriów, z których głównym jest rozwinięcie umiejętności kontemplacji.

Późniejsze kierunki buddyzmu – mahajana i tantrajana – są natomiast bardziej fono- niż logocentryczne, gdyż słowo żyjącego nauczyciela uznaje się za ważniejsze od spisanych słów Buddy (choćby ze względu na niejasność czy wieloznaczność tych ostatnich). Buddysta z aprobatą zacytowałby nie tylko powiedzenie pewnego japońskiego profesora filozofii: „Na początku trzeba stosować pojęcia, aby uwolnić się od pojęć”<sup>80</sup>, ale także słowa Karla Jaspersa: „Objawienie wypowiedziane ztraca się w skończoności, ba – w pojęciach. W mowie wypacza się jego znaczenie”<sup>81</sup>. Wszystkie buddyjskie linie przekazu, z wyjątkiem szkół filozoficznych, które ze zrozumiałych względów waloryzują słowo, kierują uwagę na kontemplację, są więc alogocentryczne.

### 3. Pismo Derridy a umysł buddyzmu

Próba racjonalizacji myśli Derridy jest z góry skazana na niepowodzenie z powodu sprzecznych ujęć tych samych kluczowych pojęć. Podobnie rzecz ma się z myślą buddyjską. W związku z tym trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy Derrida posiadał własne stanowisko filozoficzne, czy tylko ograniczał się do krytyki stanowisk innych filozofów. Czy można o jego filozofii powiedzieć to, co Krzysztof Jakubczak pisał o madhjamace Nagardżuny jako poglądzie, który nie ma żadnego (własnego) poglądu<sup>82</sup>, a Nagardżunie jako myślicielu, który „występuje zawsze jako krytyk cudzych przekonań”?<sup>83</sup>. Według Nagardżuny w pustce nie ma żadnych „fałszywych poglądów (*dr̥ṣṭi*)”<sup>84</sup>.

Wydaje się, że centralnym pojęciem Derridy jest pismo<sup>85</sup>. Miał on do niego stosunek ambiwalentny. Tekst doceniał tylko wtedy, kiedy go rozumiał, bo – jak

<sup>80</sup> Cyt. w: P. Kapleau (wybór, oprac., komentarz), *Trzy filary zen*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1988, s. 199.

<sup>81</sup> K. Jaspers, *Filozofia religii*, „Więź”, 1983, nr 5, s. 43.

<sup>82</sup> K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany*, art. cyt., s. 227; tenże, *Madhjamaka Nagardżuny: Filozofia czy terapia?*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 140–145.

<sup>83</sup> Tamże, s. 65.

<sup>84</sup> MMK XIII 8, wyd. cyt., s. 128.

<sup>85</sup> „Derrida mówi wyłącznie o piśmie, właściwie Derrida mówi wciąż to samo (...) pismo bowiem nigdzie się nie zaczyna” (B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”: Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997, s. 51).



stwierdził: „tekst, który nie wyraża niczego, jest nieznaczący”<sup>86</sup>. Zapytywał: „Co to jest pismo? Po czym się je rozpoznaje? Jaka dotycząca istoty pewność powinna kierować empirycznym badaniem?”<sup>87</sup>. I odpowiadał, że właściwym sensem pisma jest metaforyczność<sup>88</sup>. Komentarz Bogdana Banasiaka do rozumienia pisma przez Derridę jako ruchu przypomina buddyjską koncepcję nietrwałości umysłu, który podlega nieustannej zmianie<sup>89</sup>.

Sam Derrida nie ułatwiał zrozumienia swojej filozofii. O ile w *O gramatologii* pisał: „Nie istnieje poza-tekst” (*Il n’y a pas de hors-texte*)<sup>90</sup>, to w *Disseminacji* powtórzył to zdanie wraz z jego zaprzeczeniem: „Istnieje tylko tekst; istnieje tylko poza-tekst” (*Il n’y a que du texte, il n’y a que du hors-texte*)<sup>91</sup>. Gdy wytknięto mu sprowadzanie wszystkiego do pisma, stwierdził, że nie utożsamia tekstu ze światem. Jak mówił: „tekst nie jest książką (...) Nie oznacza zawieszenia odniesień do historii, do świata, do rzeczywistości, do bytu, a zwłaszcza do innego”<sup>92</sup>. Zdaniem Derridy jego słowa „Nie ma nic poza tekstem”, oznaczają tylko tyle, że „nie ma nic poza kontekstem”<sup>93</sup>. Nie oznaczają one nihilistycznej negacji świata fizykalnego, co mu imputowano a tylko to, że traktuje on „świat jako tekst”<sup>94</sup>. Dla Maglioli zdanie „Nie istnieje poza-tekst” oznacza, że świat i „życie zachowują się na sposób tekstu”, czyli że istnieją w ramach określonej czasoprzestrzeni<sup>95</sup>.

Dociekania Derridy nad źródłem i istotą pisma przywodzą na myśl pytania autora mahajany o naturę i cechy umysłu<sup>96</sup>. W pierwotnym buddyzmie (therawadzie) odpowiednikami pisma są składniki świata (pal. *dhamma*; skt. *dharma*), gdyż wszystko jest z nich złożone. Nie ma niczego, co nie byłoby jakąś dharumą. Dopiero wraz z mahajaną pojawiło się pojęcie wszechobejmującego umysłu (skt. *citta*)

<sup>86</sup> J. Derrida, *Pozycje: Rozmowy z Henri Rensem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, FA-Art., Bytom 1997, s. 33.

<sup>87</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 112.

<sup>88</sup> Tamże, s. 35.

<sup>89</sup> B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, wyd. cyt., s. 111.

<sup>90</sup> Tamże, s. 217; J. Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967, s. 227.

<sup>91</sup> J. Derrida, *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1972, s. 50.

<sup>92</sup> J. Derrida, *Afterword: Toward an Ethic of Discussion*, w: tenże, *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston 1988, s. 137.

<sup>93</sup> Tamże, s. 136.

<sup>94</sup> J. Derrida, *Confessions and „Circumfession”: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida*, w: J. D. Caputo, M. J. Scanlon (red.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington 2005, s. 41.

<sup>95</sup> R. Magliola, *Afterword*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, wyd. cyt., s. 244.

<sup>96</sup> Por. np. rozważania nad naturą i właściwościami umysłu w klasycznym tekście chińskiego buddyzmu *Strofy ufności w umysł (Hsin-hsin ming) Czien-czih Seng-ts’ana (Faith Mind Inscription)*, <http://www.sacred-texts.com/bud/zen/fm/fm.htm>, stan na 29.08.2010).

rozumianego w wymiarze ponadjednostkowym jako źródło i początek wszystkich zjawisk, a w wymiarze jednostkowym jako źródło ludzkich myśli i uczuć<sup>97</sup>. Już Budda Śakjamuni podkreślał znacznie umysłu jako źródła ludzkiego cierpienia i szczęścia<sup>98</sup>. Gruntownej analizy umysłu dokonali autorzy sutr doskonałej mądrości, pradžniaparamity (skt. *prajñāpāramitā*). Dla tybetańskiego buddysty, wiernego tradycji filozoficznej mahajany, umysł nie jest bytem, ale jest podstawą wszystkich zjawisk:

Wszystkie zjawiska są projekcją umysłu,  
lecz nie ma czegoś takiego jak umysł, jego natura jest pusta. (...)  
Nie ma niczego, co byłoby rzeczywistością, nawet buddowie jej nie widzą.  
Nie jest to jednak nicością, gdyż jest podstawą samsary i nirwany. (...)  
Zjawiska są umysłem i pustka jest umysłem<sup>99</sup>.

W analogiczny sposób dla Derridy *chōra* nie jest bytem, ale stwarza miejsce dla zaistnienia zjawisk<sup>100</sup>. Także

*ślad nie istnieje.* (Istnieć to być, być bytem, bytem obecnym, *to on*)<sup>101</sup>.  
Ślad nie jest ani obecny, ani nieobecny<sup>102</sup>.

Dostrzec też można analogię między ideałem buddyzmu, jakim jest oświecenie (skt. *bodhi*), a procesem dekonstrukcji. Oświecony (*buddha*) to ktoś, kto za sprawą medytacji wglądu (*vipaśyanā*) doprowadził do spełnienia radykalną dekonstrukcją swojej iluzorycznej egzystencji i stwierdził, że jego jaźń jest iluzją. Niegdyś wierzył, że jest czymś, teraz zdał sobie sprawę z tego, że jest niczym. Tym samym zmienił swój status egzystencjalny: z czującej istoty stał się buddą. Tak pisał tybetański mnich Kalu Rinpoche o oświeconym:

Istnieje rzeczywistość.  
Ty jesteś tą rzeczywistością.  
Ale nie wiesz o tym.

<sup>97</sup> D. T. Suzuki (tłum.), *The Lañkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text*, Motilal Banarsidass, Delhi 2003, s. 9, rozdz. I 44.

<sup>98</sup> *Dhammapada* 1–2, 33–43, Narada Thera (wyd. i tłum.), *The Dhammapada: Pāli Text and Translation with Stories in Brief and Notes*, Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taipei 1999, s. 1–5, 35–46.

<sup>99</sup> III Karmapa, Rangdziung Dordże, *Modlitwa mahamudry*, w: J. Sieradzan (red.), *Buddyzm*, Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1986, s. 113–114.

<sup>100</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, art. cyt., s. 32–33, 24.

<sup>101</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 226, podkr. J.D.

<sup>102</sup> F. Rötzer, *Conversations With French Philosophers*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1995, s. 54.

Jeśli przebudzisz się do tej rzeczywistości,  
 Poznasz, że jesteś niczym.  
 A będąc niczym, staniesz się wszystkim.  
 Oto cała nauka<sup>103</sup>.

Derrida nie stwierdził, że dekonstrukcja zmienia status egzystencjalny jednostki, gdyż nie widział możliwości uwolnienia się od władzy słów. Świadomą egzystencję człowieka wiązał z właściwym ukierunkowaniem toku myślenia, a nie – jak buddyści – z uwolnieniem się od niego<sup>104</sup>. Język traktował jak absolut, który może albo więzić, albo uwalniać, ale tylko w nakreślonych przez niego ramach. Tym niemniej można dostrzec pewną analogię między powyżej cytowanymi słowami Kalu Rinpocze, a tym, co Derrida mówił o *chōra* i dekonstrukcji:

*Chōra* jest niczym (niczym [*n'est rien*] będącym i niczym terazniejszym)<sup>105</sup>.

Czym dekonstrukcja nie jest? Ależ wszystkim!  
 Czym dekonstrukcja jest? Ależ niczym!<sup>106</sup>

Derrida mógłby być zaskoczony tym, że Illka Pyysiäinen nazwał medytację buddyjską „dekonstrukcją procesu zmysłowego”, a stan, w którym następuje zanik aktywności mentalnej umysłu – „dekonstrukcją świata”<sup>107</sup>. Czy taka dekonstrukcja oznacza destrukcję i negację świata zjawiskowego? Zarzut negacji świata stawiano nie tylko Derridzie, ale także filozofom buddyjskim: Nagardżunie oraz filozofom-joginom ze szkoły jogačara. Wasubandhu (IV w.), jeden z twórców szkoły jogačara, postawił znak równości między świadomością a światem: „W mahajanie utrzymuje się, że [wszechświat złożony z] trzech sfer jest jedynie treścią świadomości”<sup>108</sup>. Słowa te interpretowano w kontekście rzekomego solipsyzmu Wasubandhu. Jego krytycy utrzymywali, iż Wasubandhu twierdzi, że „poza umysłem nic

<sup>103</sup> Słowa Kalu Rinpocze cyt. w: J. Goldstein, *Insight Meditation: The Practice of Freedom*, Shambala, Boston 1994, s. 113.

<sup>104</sup> J. Derrida, *Kres człowieka*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 179.

<sup>105</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, art. cyt., s. 32; J. Derrida, *Foi et savoir: Les deux sources de la „religion” aux limites de la simple raison*, w: *La Religion: Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo Avec la participation de Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Triás et Vincenzo Vitiello*, Paris 1996, s. 31.

<sup>106</sup> J. Derrida, *Letter to a Japanese Friend [Toshihiko Izutsu]*, wyd. cyt., s. 6. Polskie tłumaczenie cytowanego fragmentu pt. *List do japońskiego przyjaciela* znajduje się w: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, wyd. cyt., s. 121–122.

<sup>107</sup> I. Pyysiäinen, *Beyond Language and Reason: Mysticism in Indian Buddhism*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1993, s. 96, 8.

<sup>108</sup> Wasubandhu, *Dowód na wyłączone istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach 1*, „Studia Indologiczne”, 6 (1999), s. 18.

nie istnieje”, podczas gdy stwierdzając to, miał on na myśli dwie rzeczy: że rzeczy poznajemy za pośrednictwem świadomości, która je zabarwia, oraz że to, co wizualizuje się podczas medytacji, jest „tylko umysłem” (skt. *citta-matra*) albo „tylko wyobrażeniem” (*viññāpti-matra*), czyli nie istnieje poza umysłem medytującego. Podobnie jak madhjamikowie, jogaćarowie akceptowali teorię dwóch prawd mahajany – ostatecznej (*paramārtha-satyā*) i konwencjonalnej (*saṃvṛti-satyā*). Nie odrzucali świata codziennego doświadczenia związanego z istnieniem konwencjonalnego „ja”, które myśli, czuje, działa itp. Według Nagardżuny odrzucenie konwencjonalnej prawdy codziennego doświadczenia uniemożliwia realizację prawdy ostatecznej czyli pustki wszystkich zjawisk<sup>109</sup>. To właśnie jego zasługą jest dekonstrukcja zasad buddyzmu. Dlatego teraz przyjrzyjmy się jego filozofii.

#### 4. Nagardżuny dekonstrukcja buddyzmu

Nagardżuna w II wieku n.e. przeprowadził radykalną dekonstrukcję naszej percepcji świata, nie wyłączając zasad buddyzmu. W swoim *Traktacie o podstawach środkowej ścieżki* (*Mūlamādhyaṃakā-kārikā*) zakwestionował je wszystkie po kolei, pokazując, że są one teoretycznymi konstruktami. Wszystkie rzeczy (zjawiska)

nie powstają (skt. *anutpāda*)  
nie zanikają (*anirōdha*)  
nie są trwałe (*aśāśvata*)  
nie zostają unicestwione (*anuccheda*)  
nie są jednością (*anekārtha*)  
nie są wielością (*anānārtha*)  
nie przychodzą (*anāgama*)  
nie odchodzą (*anirgama*)<sup>110</sup>.

Według niego najważniejszym praktycznym celem buddyzmu jest obalenie wszystkich poglądów (*dr̥ṣṭi*), a osiąga się to poprzez rozpoznanie ich pustki (*śūnyatā*)<sup>111</sup>. Jeśli się to uczyni, dojdzie się do przekonania, że o niczym nie sposób

<sup>109</sup> MMK XXIV 8–10, wyd. cyt., s. 144.

<sup>110</sup> MMK, dedykacja, w: D.J. Kalupahana, *Mūlamādhyaṃakā-kārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way: Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004, s. 101.

<sup>111</sup> MMK XXVII 29–30, wyd. cyt., s. 152.

powiedzieć niczego konkretnego. Rzecz nie nazwana – nie istnieje. Jeśli się ją nazwie, powołuje się ją do istnienia, ale tylko w słowach. Słowami nie sposób wyrazić niczego niesprzecznego, ponieważ język nie odzwierciedla ani rzeczywistości, ani siebie samego. Język nie jest w stanie oddać najgłębszych prawd, ślizga się po powierzchni zjawisk, nie sięgając ich istoty, przez co pełni tylko prowizoryczną rolę. Jak w zasadzie nieoznaczoności Heisenberga nie można jednocześnie wyznaczyć pędu i położenia cząstki elementarnej, gdyż próba zmierzenia jednego parametru automatycznie zmienia drugi, tak słowo użyte do opisu jakiejś rzeczy czy zjawiska nie określa go, tylko zmienia w coś, czym ono nie jest. Przywiązujemy znaczenie do słów, tak jakby były cechami i właściwościami rzeczy, podczas gdy są one tylko arbitralnie ukutymi nazwami, innymi w prawie każdym języku. Charakterystyka rzeczy nie istnieje ani w samej rzeczy, gdyż jest tylko słowami, ani w języku, ani nigdzie indziej<sup>112</sup>. Zdaniem Nagardżuny powodem tego jest nieistnienie osobowej jaźni (osobowego ego), które arbitralnie przypisuje rzeczom i zjawiskom nazwy:

Tam, gdzie nie ma charakteryzującego, nie ma też charakteryzowanego. (...) Dlatego zarówno charakteryzowane jak i charakteryzujące nie istnieją. Powtórzę to raz jeszcze: byt pozbawiony charakteryzującego i charakteryzowanego – nie istnieje<sup>113</sup>.

Mówiąc, nie wypowiadamy żadnych prawd o charakterze ostatecznym, gdyż sam język nie jest w stanie adekwatnie opisać nawet najprostszej rzeczy w świecie zjawisk, czyli tego, co buddyści nazywają prawdą względną bądź konwencjonalną (*samvṛti-satya*). O świecie czy umyśle nie sposób powiedzieć niczego niesprzecznego, gdyż słowa nie mają nic wspólnego z rzeczami i zjawiskami, istnieją tylko w ramach przyjętych konwencji. Słowa informują tylko o sposobie, w jaki to, o czym się mówi, istnieje w umyśle. A umysł jest nietrwały i zmienia się z chwili na chwilę. Według *Dhammapady* wszystko jest nietrwałe (pal. *anicca*), podatne na cierpienie (*dukkha*) i nie mające jaźni (*anatta*)<sup>114</sup>.

Jak zatem mówić i pisać o tym, co z założenia jest niewyraźne? Budda, pytany o kluczowe kwestie, w tym o istnienie i nieistnienie jaźni – milczał<sup>115</sup>. Nagardżuna uznawał wszystkich, którzy usiłują opisać stan buddy za więźniów i ofiary

<sup>112</sup> Por. Seung Sahn, *Kompas zen*, wyd. cyt., s. 327–328.

<sup>113</sup> MMK V 4–5, wyd. cyt., s. 118.

<sup>114</sup> Narada Thera (wyd. i tłum.), *The Dhammapada*, wyd. cyt., s. 222–224, ww. 277–279.

<sup>115</sup> W *Sutcie sieci Brahmy* (*Brahmajāla sutta*) (1.29–3.74) Budda rozpatruje i odrzuca 62 rodzaje poglądów, które uznaje za błędne (M. Walshe [tłum.], *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha: Dīgha Nikāya*, Wisdom Publications, London 1987, s. 73–90). Odnośnie do milczenia o jaźni zob. *Abyākatasamyutta* 10 (B. Bodhi [tłum.], *The Connected Discourses of the Buddha*, wyd. cyt., s. 1393). Także Nagardżuna stwierdził, że o Buddzie nie sposób powiedzieć, że istnieje, albo nie istnieje (MMK XXII 15, wyd. cyt., s. 141).

słów<sup>116</sup>. Według niego nic nie posiada własnej, samoistnej natury (skt. *svabhāva*), niezależnej od innych. Przykładowo, gdyby świat i cierpienie miały własną naturę, to świat istniałby odwiecznie, a osiągnięcie wyzwolenia z cierpienia byłoby niemożliwe<sup>117</sup>.

Nie istnieje ani absolutny duch hindusów (*ātman*), ani jego buddyjska negacja (*anātman*)<sup>118</sup>. Wszystkie pojęcia filozoficzne, jakimi Nagardżuna się posługujemy, z pustką włącznie, mają wyłącznie znaczenie prowizoryczne, stosuje się je tylko w celu komunikacji<sup>119</sup>. Wyjątkami nie są też „pustka” i jej synonimy – „środkowa droga” oraz „współzależne powstawanie”<sup>120</sup>. Według Sarvepalli Radhakrishnana Nagardżuna tym samym postawił znak równości między prawdą a milczeniem<sup>121</sup>. Klasyczny tekst buddyjski, *Sutra diamentowa*, stwierdza, że prawda jest niemożliwa do wyrażenia, choćby dlatego, że samo słowo „prawda” to tylko jedna z wielu istniejących nazw<sup>122</sup>.

W opinii Nagardżuny wszystko, co mówimy, zawiera się w dwuwartościowej logice czterech alternatyw (skt. *catuṣkoṭi*). Posługując się słowami możemy stwierdzić, że jakaś rzecz (zjawisko): albo jest, albo nie jest, zarówno jest jak i nie jest, bądź też ani jest, ani nie jest. Te cztery możliwości wyczerpują istniejące w czasach Buddy koncepcje filozoficzne:

- eternaliści zakładali istnienie wiecznej duszy i Boga, głosząc, że przyczyną cierpienia jest sama jednostka
- nihilisci odrzucali istnienie duszy i bogów, a przyczyn cierpienia upatrywali w warunkach zewnętrznych, w tym, co należy do sfery „nie ja”
- dziniści przyjmowali pogląd pośredni, odrzucając istnienie boga-stwórcy, postulowali zarazem wieczną egzystencję wyzwolonej duszy, zakładając, że cierpienie zarówno jest, jak i nie jest
- sceptycy natomiast zawieszali osąd we wszystkich kwestiach, uznając, że o wszystkim, co istnieje, nie można powiedzieć niczego konkretnego, gdyż ani jest, ani nie jest<sup>123</sup>.

<sup>116</sup> W *Hymnie do [Buddy] przekraczającego świat (Lokatitastava)* (28) wyraził życzenie, że cały świat uwalni się od „niewoli znaków” (Nagardżuna, *Wybór pism*, tłum. J. Sieradzan, Kraków [1992], s. 94).

<sup>117</sup> MMK XXIV 23–24, 38–39, wyd. cyt., s. 145–147; por. MMK XV 1–11, s. 129–130.

<sup>118</sup> MMK XVIII 6, wyd. cyt., s. 134.

<sup>119</sup> MMK XXII 11, wyd. cyt., s. 140; XXIV 18, s. 145.

<sup>120</sup> MMK XXIV 18, wyd. cyt., s. 145.

<sup>121</sup> S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958, s. 597.

<sup>122</sup> *Sutra diamentowa* XXI, A. F. Price (tłum.), *The Diamond Sūtra*, 2004, <http://community.palouse.net/lotus/diamond.htm>, stan na 21.08.2010.

<sup>123</sup> MMK XXII 11, wyd. cyt., s. 140. Por. P. Balcerowicz, *Dżinizm i filozofia dżinijska*, w: B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*, wyd. cyt., s. 166–174.

Krytycznie ustosunkowany do tych czterech teorii anonimowy zwolennik jo-gańczy pisał: „Twierdzenie [czegokolwiek] jest fałszywym dodatkiem; odrzucanie [jakiegoś poglądu] jest fałszywą redukcją; głoszenie [istnienia] zarówno bytu, jak i niebytu, jest fałszywą sprzecznością, a odrzucanie zarówno bytu, jak i niebytu – to żart”<sup>124</sup>.

W buddyzmie, jak we wszystkich indyjskich szkołach religijno-filozoficznych, kwestie teoretyczne nie są oderwane od życiowej *praxis*. Problem istnienia bądź nieistnienia jaźni i boga stanowi element dążenia człowieka do wyzwolenia z cierpienia. Religia nie jest tylko zbiorem arbitralnie ustanowionych dogmatów. Dlatego podając za przykład cierpienie, Nagardżuna odrzucił cztery powyższe poglądy<sup>125</sup>. Buddyjską alternatywę dla nich stanowi doktryna współzależnego powstawania (skt. *pratītya-samutpāda*). Nagardżuna utożsamiał ją z pustką<sup>126</sup>. Można ją określić mianem buddyjskiego prawa grawitacji, gdyż – jak fizykalna grawitacja – nie ma ono twórcy i (przynajmniej w oczach buddystów) dotyczy wszystkich.

Z punktu widzenia Nagardżuny nie ma różnicy między nauczaniem Buddy o wyzwoleniu z cierpienia (co jest celem buddyzmu), a bełkotem pijaka czy majaczeniem szaleńca. Tybetański buddysta Mipham (1846–1912) stwierdził, że na poziomie słów często nie sposób odróżnić filozofii buddyjskiej od niebuddyjskiej, a znajdującej się poza wszelkimi kategoriami pustce można nadać dowolną nazwę – jaźni, boga itp. Jednak żadna użyta nazwa nie zmieni jej natury<sup>127</sup>. Słowami możemy tylko wskazać na coś, albo zainspirować kogoś do zrobienia czegoś. Zdaniem Nagardżuny, mnicha buddyjskiego, który swoje traktaty pisał na prośbę uczniów, najważniejszym celem filozofii jest zainspirowanie innych do praktyki medytacji, gdyż tylko ona stanowi alternatywę dla chaotycznego życia zdominowanego przez emocje i błędne poglądy.

## 5. Buddyzm a dekonstrukcja

Problem tych, którzy zajmują się Derridą, polega nie tylko na złożoności i trudności jego języka, ale także na tym, że nie wiadomo, jak podejść do jego twórczości. Dwaj badacze, którzy zajmują się niemal wyłącznie Derridą, mogą mieć

<sup>124</sup> Chang Chung-yuan (tłum. i wstęp), *Original Teachings of Ch’an Buddhism: Selected from The Transmission of the Lamp*, Pantheon Books, New York 1969, s. 130.

<sup>125</sup> MMK XII, wyd. cyt., s. 126–127.

<sup>126</sup> MMK XXIV 18, wyd. cyt., s. 145.

<sup>127</sup> Mipham, *Prezentacja wstąpienia na [drogę] mahajany*, cyt. w: K. Brunnhölzl, *A Brief „History” of Luminous Mind*, w: Nāgārjuna, Third Karmapa, Rangjung Dorje, *In Praise of Dharmadhātu*, Snow Lion Publications, Ithaca 2007, s. 105.

skrajnie odmiennie stanowisko w kluczowych kwestiach<sup>128</sup>. Chcąc opisać rzeczywistość pozapojęciową, Derrida używał słów obcych (gr. *chōra*), oraz stworzonego przez siebie neologizmu (*différance*). To, co pisał o *chōra*, jest jedną z najbardziej niezwykłych prób opisu rzeczywistości pozapojęciowej. Zaznaczył jednak, że samo słowo *chōra* nie jest odpowiednie, a wybrał je tylko dlatego, że nie znalazł odpowiedniejszego<sup>129</sup>. Greckie *chōra* oznacza „przestrzeń”, „kraj”, „miejsce”, „stację” i zajmowaną pozycję<sup>130</sup>. Według Derridy jest to „miejsce zajmowane przez kogoś, kraj, miejsce zamieszkania, konkretna siedziba, ranga, stanowisko, przypisana pozycja, terytorium lub region”<sup>131</sup>. Kojarzy z nią takie figury jak „naczynie, matryca, matka lub żywicielka”<sup>132</sup>. W związku z tym Julia Kristeva postawiła znak równości między *chōra* a *matrix*<sup>133</sup>. Tutaj znajdujemy analogię do buddyzmu, gdyż japoński buddolog Jikido Takasaki przełożył termin *buddhagarbha* („natura buddy”) jako „matryca buddów” (ang. *Matrix of the Tathāgata*)<sup>134</sup>.

Autor słownika pojęć Derridy, Niall Lucy, zdefiniował *chōra* jako „prefilozoficzną, istniejącą przed powstaniem niemożliwą do umiejscowienia nie-przestrzeń, która istniała bez istnienia przed powstaniem kosmosu (*pre-philosophical pre-originary non-locatable non-space that existed without existing before the cosmos*)”<sup>135</sup>. Definicja ta przypomina określenie stanu buddy jako niepowstałego (niestworzonego) i nieuwarunkowanego (*asamskṛta*)<sup>136</sup>, istniejącego odwiecznie jako potencjał wszystkich czujących istot.

Chcąc dokonać porównania kluczowych koncepcji filozofii buddyjskiej mahajany i Derridy, wypada zacząć od kwestii terminologicznych. Neologizm Derridy *différance* tłumaczono na polski na wiele sposobów: jako „różnię” (Joanna Sko-

<sup>128</sup> Np. B. Banasiak pisał, że badanie twórczości Derridy zacząć można w dowolnym miejscu dowolnego utworu (*Filozofia „końca filozofii”*, wyd. cyt., s. 79), a G. Bennington, że nie można zacząć „byłe gdzie” (*Derridabaza*, wyd. cyt., s. 23).

<sup>129</sup> J. Derrida, Χώρα / *Chora*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 21.

<sup>130</sup> H. G. Liddell et al (red.), *A Greek-English Lexicon with a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 2015.

<sup>131</sup> J. Derrida, *Chora*, wyd. cyt., s. 54.

<sup>132</sup> Tamże, s. 93.

<sup>133</sup> J. Kristeva, *Polylogue*, Seuil, Paris 1977, s. 57, przyp. 1, cyt. w: P. Berry, *Sky-dancing at the Boundaries of Western Thought*, w: D. Loy (red.), *Healing Deconstruction: Postmodern Thought in Buddhism and Christianity*, s. 58.

<sup>134</sup> *Podział rodziny klejnotów VII 27–28*, J. Takasaki (tłum.), *Ratnagotravibhāga*, University of Oslo, <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&vid=61&view=fulltext&mid=144172&mid=144173&mid=144174&cid=51658>, stan na 13.08.2010. Por. Maitreya, *Buddha Nature*, wyd. cyt., s. 23.

<sup>135</sup> N. Lucy, *A Derrida Dictionary*, wyd. cyt., s. 68 (hasło „Khora”).

<sup>136</sup> *Podział rodziny klejnotów (Ratnagotravibhāga) II 6*; Maitreya, *Buddha Nature*, wyd. cyt., s. 20.



czyłas), „rózNICę” (Tadeusz Sławek), bądź „róz(ni(c)ość” (Bogdan Banasiak)<sup>137</sup>. W kontekście postulowanych tu analogii do buddyzmu słowo to można też oddać przez pRÓŻNIA. Uzasadnieniem dla takiej wersji może być utożsamienie przez Tanade Hajime „absolutnej nicości” (jap. *zettai mu*) japońskiego filozofa Nishidy Kitaro z *différance* Derridy<sup>138</sup>, oraz sugestia Artura Przybysławskiego, który – powołując się na znaczenie sanskryckiego terminu *śūnyatā* i jego tybetańskiego odpowiednika *sTong-pa nyid* – zaproponował, aby przełożyć *śūnyatā* jako „opróżnioność”<sup>139</sup>.

Termin *śūnyatā* pochodzi od rdzeni *su* i *sū*, mających konotacje wytwarzania i rodzenia<sup>140</sup>. Loy porównał pustkę do balona, który – choć pozornie pusty w środku – po napełnieniu jest pełen powietrza<sup>141</sup>. W podobny sposób pustka, choć może się wydawać „próżna” i pozbawiona treści, jest pełna nieskończonych możliwości. Pod tym względem przypomina bardziej gnostyczką pełnię (gr. *plērōma*), choć nie jest nią, gdyż pełnia sugeruje (totalne) objęcie sobą wszystkiego i związany z tym brak otwarcia na nowe wyzwania, a pustka jawi się jako jej przeciwieństwo – nieograniczona przestrzeń, w której nieustannie pojawia się coś nowego<sup>142</sup>.

Sanskryckie *śūnyatā*, choć z reguły przekładane jako „pustka”, niektórzy oddają przez „pustość” (pierwszym, który wprowadził ten neologizm, był prawdopodobnie Marek Sawicki). Ten odpowiednik nawiązuje do angielskich tłumaczeń *emptiness* i *voidness*, akcentujących pełnię (-ness) raczej niż pustkę, na co wskazuje sanskrycka końcówka *tā*. Wydaje się, że tworząc neologizm „różnicość”, Banasiak pragnął przekazać tę samą ideę, która legła u podstaw powstania neologizmu „pustość”.

Według Małgorzaty Kwietniewskiej *différance* wskazuje wyłącznie na granicę między czymś a czymś, np. na nieistniejący horyzont oddzielający ziemię od nieba, „konstrytuwne nic, pustkę, której nie ma”. Ta granica nadaje sens temu, co

<sup>137</sup> J. Derrida, *Różnia*, wyd. cyt., s. 29; B. Banasiak, *Róż(ni(c)ość*), w: J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 12–15.

<sup>138</sup> Cyt. bez podania źródła w: G. Kopf, *The ethical and the non-ethical: Nishida's methodic subversion*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, Taylor & Francis e-Library, 2007, s. 128.

<sup>139</sup> A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 6, przyp. 4.

<sup>140</sup> M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999, s. 1219, 1240.

<sup>141</sup> D. R. Loy, *Deconstruction of Buddhism*, art. cyt., s. 233.

<sup>142</sup> Nad tym, czy próżnię (gr. *kenon*) Melissosa, Leukiposa oraz Demokryta i nicość (*ouden*) Parmenidesa można utożsamiać z buddyjską pustką, a tą ostatnią z gnostyczką pełnią, zastanawiam się w artykule *Przestrzeń filozofów, mistyków i fizyków, czyli o zamazującej się granicy między filozofią, religią a nauką*, „Tematy z Szewskiej”, 2011, nr 1, 161–169.

określa, ale sama jest niczym<sup>143</sup>. Podobnie wcześniej Geoffrey Bennington pisał o różni, która poza relacjami różnicowania „jest *niczym*”. Nie będąc siłą, jest natomiast czymś, „co umożliwiała siłę”<sup>144</sup>. Tłumacząc znaczenie *différance*, Olson pisał, że „nieobecność poprzedza obecność obecnej chwili czyli bycie obecnym, co sugeruje, że obecność jest zawsze odroczone [w czasie]”<sup>145</sup>.

Odpowiednikiem nieistniejącego, choć widocznego horyzontu, jest w naukach buddyjskich tęcza, którą też widać, ale która nie istnieje, gdyż jest tylko grą iluzji. Tęcza nawet lepiej niż horyzont służy za metaforę liminalnego charakteru granic między zjawiskami, gdyż ma ona wiele barw, ale nie sposób wskazać granicy między dwoma sąsiednimi kolorami spektrum. Tęcza może służyć za przykład liminalności całej natury, akcentowanej przez buddystów tybetańskich, wedle których całe życie człowieka składa się z przerw (tyb. *bar-do*) pomiędzy dwoma kolejnymi okresami, np. jawą a snem, kolejnymi myślami i uczuciami, a w końcu życiem i śmiercią. W tym kontekście szczególne znaczenie ma to, co w naukach dzogczien nosi nazwę tęczowego ciała<sup>146</sup>. Można je uznać za wizualną reprezentację pustki.

W buddyzmie pustka odsyła tylko do przestrzeni (gr. *chōra*; skt. *ākāśa*), w której zjawiska powstają, trwają i zanikają. Jest to *terminus technicus*, określenie, które ma przede wszystkim unaocznic to, że pojęcia nie skrywają żadnej rzeczywistości, są tylko pustymi skorupami, które ludzka niewiedza napełnia iluzorycznymi znaczeniami. Zarówno pustka jak różnia istnieją tylko w ramach relacji, poza którymi są niczym.

Pustka pokazuje też bezsens myślenia w kategoriach dychotomii podmiotowo-przedmiotowej. Według *Sutry diamentowej* taki dualizm jest iluzją, ponieważ „ja nie różni się od nie-ja”, dosłownie: „to, co postrzegamy jako ‘jaźń’, nie jest ‘jaźnią’” (*ātmagrāha iti... agrāha eṣa*)<sup>147</sup>. Identyczne wskazanie na iluzoryczność granicy między „ja” i „nie-ja” znajdujemy u Derridy:

Czyste *ja*, źródło wszelkiej obecności, sprowadza się zatem do jakiegoś abstrakcyjnego punktu w ogóle pozbawionego miąższości, głębi, cech, jakości, własności,

<sup>143</sup> M. Kwietniewska, *Jacques Derrida – horyzont życia i śmierci*, „Nowa Krytyka”, 2006, nr 19, s. 132.

<sup>144</sup> G. Bennington, *Derridabaza*, wyd. cyt., s. 71, podkr. G.B.

<sup>145</sup> C. Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, wyd. cyt., s. 163–164.

<sup>146</sup> Tęczowe ciało kwestionuje podstawy logocentryzmu. Przekaz kobiety będącej świadkiem realizacji mistrza dzogczien, którego głowa rozpuściła się wcześniej niż reszta ciała, można uznać za przesłankę świadcząca o tym, że to nie głowa jest ośrodkiem świadomości: „Mniszka Lumo, która usługiwała Semo Nordzin, weszła w dniu jej odejścia do jej pokoju i stwierdziła, że siedzi ona w pozycji medytacyjnej, „ale brakuje jej głowy i rąk; zostały tylko jej owcza szata i szarfa [medytacyjna]” (J. Sieradzan, *Metody realizacji w naukach tantry, mahamudry i dzogczien*, w: tenże (red.), *Buddyjska wizja śmierci i umierania*, Wydawnictwo T.T., Kraków 1997, 111).

<sup>147</sup> *Sutra diamentowa XXV*, wyd. cyt.

trwania, które można by mu przypisać. Tego rodzaju źródło nie ma więc żadnego sensu własnego. Nie należy doń nic, co zeń wypływa. (...) To zaimek (*ja, mnie*) tak uniwersalny i abstrakcyjny, który nie *zastępuje*, nie *oznacza* imienia własnego żadnej szczególnej osoby (...) Toteż owo „ja” nie jest jednostką, jest prawie bezosobowe, bliskie bycia jakimś nie-ja<sup>148</sup>.

Konsekwencją zakwestionowania granicy między „ja” i „nie-ja” jest w buddyzmie odrzucenie istnienia istnienie stałej, substancjalnej jaźni, czyli bezjaźniowość (skt. *anātman*). *Śūnyatā* wskazuje głównie na nieistnienie osobowego „ja” i waloryzującego go absolutnego bytu w rodzaju boga-stwórcy. W ten sposób bezjaźniowość w buddyzmie jest deklarowana w sposób jasny i nie pozostawiający wątpliwości. Derrida jest mniej konsekwentny. On także kwestionuje granicę między „ja” i „nie-ja”. Pisał wprawdzie, że kluczowe dla niego koncepcje *chōra* i różni nie tworzą podmiotowości<sup>149</sup>, ale w rozmowie stwierdził kategorycznie, że nie odrzuca istnienia podmiotu<sup>150</sup>. Jeśli tak, to trzeba założyć, że dopuszczał istnienie podmiotu poza „ja”. Tylko gdzie go sytuował? W bogu? W jakimś ponadjednostkowym absolutnie w rodzaju hinduskiego brahamana?

Odpowiedź na pytanie, czy Derrida był teistą, ateistą, zarówno teistą jak i ateistą, a może ani teistą, ani ateistą, nie jest prosta, bo raz mówił, że Bóg jest „fantazmatem” (ateizm?), a przy innej okazji, że jest „patogenną mocą” (krytyczny teizm?). Z jego wypowiedzi wynika niechęć do składania jednoznacznych deklaracji<sup>151</sup>. Zdaniem Jasona Powella, biografą Derridy, francuski myśliciel po-

<sup>148</sup> J. Derrida, *Qual quelle: Źródła Valéry’ego*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 346–347. To samo M. Kwietniewska zauważyła w *différence* Derridy: pojęcie to odrzuca istnienie „ja” absolutnego czy transcendentnego, przekracza też myślenie w kategoriach tradycyjnego zróżnicowania na podmiot i przedmiot świadomości (*Jacques Derrida*, art. cyt., s. 133–134).

<sup>149</sup> „Chora nie jest podmiotem” (J. Derrida, *Chora*, wyd. cyt., s. 24). W *chōra* nie ma „dawcy, podstawy lub źródła czegoś, co byłoby komuś dawane” (s. 33). „Nie ma podmiotu, który byłby agensem, autorem i właścicielem różni” (J. Derrida, *Pozycje*, wyd. cyt., s. 29). Także komentator Derridy odrzucił próby absolutyzowania czy teologizowania *chōra* i różni (G. Bennington, *Derridabaza*, wyd. cyt., s. 69, 71).

<sup>150</sup> Por.: „Nigdy (...) nie powiedziałem, że nie ma podmiotu” (J. Derrida, *Pozycje*, wyd. cyt., s. 81).

<sup>151</sup> Po tym jak w dyskusji J. Derrida stwierdził, że Bóg jest „fantazmatem” (*Confessions and Circumfession*, wyd. cyt., s. 33), spytany, czy jest ateistą, odpowiedział, że nie wie, a odpowiedź na to pytanie zależy od zdefiniowania pojęcia Boga (s. 38). Powołując się na Freuda, dodał, że „Bóg jest imieniem tej patogennej mocy, która wytwarza neurozę, psychozę, paranoję, wojny, pokój, miłość itd. itp.” (s. 39). W innej rozmowie stwierdził, że nie jest żydem, nie-żydem, chrześcijaninem, muzułmaninem, ani buddystą (J. D. Caputo, Y. Sherwood, K. Hart, *Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida*, w: Y. Sherwood, K. Hart (red.), *Derrida and Religion: Other Testaments*, Routledge, New York 2005, s. 29). Wskazał na podobieństwa teizmu i ateizmu: „Jeśli wiara w Boga nie jest również kulturą ateizmu, jeśli nie przejdzie przez kilka ateistycznych stopni, to ten ktoś nie wierzy w Boga. Musi być w niej krytyka idolatrii, wszelkiego typu obrazów w modlitwie, zwłaszcza modlitwie, musi być krytyka onto-teologii, uwiarygodnie-

stulował „religię bez religii”<sup>152</sup>. W jego prywatnej religii nie było ksiąg, dogmatów, ani świętych miejsc<sup>153</sup>. Ponieważ Derrida nawiązywał głównie do judaizmu i chrześcijaństwa, jego podejście do religii można określić mianem bezwyznaniowego mesjanizmu. Gdyby spojrzeć na to z punktu widzenia madhjamaki, to trzeba w nim ujrzyć zarówno teistę jak i nieteistę, kogoś, kto wznosił się ponad ciasne religijne deklaracje.

Podobnie jak Nagardżuna i inni logicy buddyjscy, Derrida odrzuca logikę dwuwartościową dwóch alternatyw. Wydaje się jednak, że Derrida – podobnie jak Nagardżuna – akceptuje logikę dwuwartościową czterech alternatyw. Według niego o niczym nie można powiedzieć, że jest, że nie jest, że ani jest, ani nie jest, bądź że zarówno jest jak i nie jest<sup>154</sup>.

Jak Heidegger przekreślił słowo „bycie” (niem. *Sein*), a Derrida słowo ~~jest~~ użyte w odniesieniu do różni, tak Masao Abe przekreślił słowo „pustka” (skt. *śūnyatā*)<sup>155</sup>. Pustka nie jest absolutem, gdyż sama również jest pusta (jednym z około 20 rodzajów pustki jest „pustka pustki”)<sup>156</sup>. Wszystko, co się jawi,

---

nie Boga w metafizyce, które – jak powiada Heidegger – nic nie wie o modlitwie ani ofercie. Autentycznie wierzący wiedzą, że podejmują ryzyko stania się radykalnymi ateistami. Nawet Lévinas mówi, że w pewnym sensie on jest ateistą, ponieważ nie rozumie Boga. Nie interpretuje Boga jako jakiejś istniejącej rzeczy. Teologia negatywna, profetyczny filozoficzny krytycyzm, dekonstrukcja; jeśli nie przejdziesz przez to w kierunku ateizmu – wiara w Boga jest naiwna, całkowicie nieautentyczna”. Jego zdaniem prawdziwa wiara jest wyłącznie udziałem mistyków, którzy przeszli przez doświadczenie wątplenia w istnienie i przeżyli śmierć Boga (s. 46). Dodał też: „choć potwierdzam, że można o mnie mówić jako o ateście, nie mogę o sobie powiedzieć: ‘Jestem ateistą’, tak jak nie mógłbym powiedzieć ‘jestem wierzącym’. Oba te stwierdzenia uważam za całkowicie niepoważne (*ridiculous*)” (s. 47). Wyraził też sprzeciw wobec słów Habermasa, który uznał go za żydowskiego mistyka oraz Susan Handelman, która z kolei dostrzegła w nim zagubionego syna judaizmu (F. Rötzer, *Conversations With French Philosophers*, wyd. cyt., s. 47). Por. też jego słowa, że dekonstrukcja to „Leibnizianizm bez Boga” (J. Derrida, M. Ferraris, *A Taste for the Secret*, Polity Press, Cambridge 2001, s. 71, cyt. w: P. O’Connor, *Derrida: Profanations*, Continuum International Publishing Group, London 2010, s. 74). Tak czy inaczej, zdaniem niektórych badaczy Derrida jest zdeklarowanym ateistą. Zob. np. K. Hart, *Jacques Derrida: The God effect*, w: P. Blond (red.), *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, Taylor & Francis e-Library, 2003, s. 260–262; M. Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008. Odnośnie do odrzucenia przez buddyzm idei boga-stwórcy zob. teksty zamieszczone w: J. Sieradzan (red.), *Buddyzm*, wyd. cyt., s. 193–201.

<sup>152</sup> J. Powell, *Jacques Derrida: A Biography*, Continuum, London 2006, s. 195.

<sup>153</sup> Tamże, s. 204.

<sup>154</sup> Por. J. Derrida, *Chora*, wyd. cyt., s. 10. Odnośnie do akceptacji przez Derridę tetralemy zob. punkt 1 powyżej.

<sup>155</sup> J. Derrida, *Ostrogi: Style Nietzschego*, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 1997, s. 89; J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 32; S. Odin, *Derrida and the Decentered Universe of Chan/Zen Buddhism*, art. cyt., s. 69.

<sup>156</sup> Odnośnie podziałów na 16 bądź 20 rodzajów pustki zob. K. Brunnhölzl, *The Center of the Sunlit Sky: Madhyamaka in the Kagyü Tradition*, Snow Lion Publications, Ithaca 2004, s. 117–125; oraz A. Goldfield et al (tłum.), *The Moon of Wisdom: Chapter Six of Chandrakirti’s Entering the Middle Way, with Commentary from the Eight Karmapa, Mikyö Dorje’s Chariot of the Dakpo Kagyü Siddhas*, Snow Lion Publications, Ithaca 2005, s. 455–515.

ma naturę pustki. Sny i marzenia są równie puste jak zwykle zdarzenia dnia codziennego, a te ostatnie są równie puste jak wizje bóstw, które dla większości mistyków niebuddyjskich mogą być najważniejszymi wydarzeniami w życiu. Znakomicie ujął to Tomasz Sikora, pisząc, że pustka ma naturę lustra, gdyż w sposób doskonały odbija wszystko, co się w niej pojawia<sup>157</sup>.

Według Garmy Changa pustka nie jest ani nieobecnością, ani unicestwieniem, tylko środkiem terapeutycznym służącym uwolnieniu się od przywiązania<sup>158</sup>. Nie jest też fizykalną próżnią ani nicością teologów negatywnych<sup>159</sup>. Oznacza zarówno pozbawienie, jak i spełnienie (czegoś). Gdy w umyśle brak negatywnych treści, manifestują się treści pozytywne. Pustki nie można zrozumieć intelektem, ani „uchwycić” w jakikolwiek bądź sposób. Można ją tylko rozpoznać i zrealizować poprzez intuicyjny wgląd w kontemplacji<sup>160</sup>. Dzięki kontemplacji czyli zaawansowanej medytacji zyskuje się bezpośrednią, samowyzwalającą percepcję nieistnienia własnej natury (*svabhāva*), oraz natury dharm (*dharma-nairātmya*), co prowadzi do „widzenia rzeczy takich, jakimi rzeczywiście są” (*yathā-bhūta-jñāna-darśana*). Urzeczywistnienie pustki jest równoznaczne z oświeceniem. Oświecenie to zniweczenie dualizmu podmiotowo-przedmiotowego, „ja” i „nie-ja”, oraz kompulsywnego, nawykowego myślenia<sup>161</sup>. Oznacza to m.in. trudny do pojęcia zanik podziału między istniejącym w kręgu dualizmu światem cierpienia (*saṃsāra*) a niedualistycznym wyzwoleniem (*nirvāṇa*)<sup>162</sup>. Pustka jest zarówno sposobem istnienia rzeczy jak i warunkiem koniecznym osiągnięcia wyzwolenia<sup>163</sup>. Podobnie jak *ein-sof* kabalistów, pustka przekracza kategorie bytu i nicości, umożliwiając zaistnienie wszystkiego<sup>164</sup>.

Derrida zwracał uwagę na przerwy istniejące w komunikacji, która jest procesem podlegającym nieustannym zmianom. Znaczenie nigdy nie może zostać

<sup>157</sup> Por. T. Sikora, *Euoi: Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2004, s. 124.

<sup>158</sup> G. C. C. Chang, *Buddyjska nauka o całości istnienia: Filozofia buddyzmu Huayan*, Wydawnictwo „A”, Kraków 1999, s. 89, 130. Terapeutyczny aspekt pustki podkreślił także K. Jakubczak (*Madhjamaka Nagardżuny*, wyd. cyt., s. 181–184). Por. zwłaszcza: „Celem terapii Nagardżuny jest wyleczenie nas z błędnego poznania, konstytuującego niewiedzę (*avidyā*)” (s. 183).

<sup>159</sup> Pojęcie nicości (*nirōdha*) występuje w buddyzmie na określenie siódmego z ośmiu wchłonięć medytacyjnych (*dhyāna*), przez jakie przechodzi medytujący na drodze do nirwany będącej wygaśnięciem osobowego „ja”, co jest warunkiem koniecznym realizacji pustki.

<sup>160</sup> G. C. C. Chang, *Buddyjska nauka o całości istnienia*, wyd. cyt., s. 88, 94. Por. K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany*, art. cyt., s. 220.

<sup>161</sup> MMK XVIII 5–7, wyd. cyt., s. 134.

<sup>162</sup> MMK XXV 19–20, wyd. cyt., s. 148–149.

<sup>163</sup> K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany*, art. cyt., s. 221.

<sup>164</sup> S. L. Drob, *Tzintzum and ‘Differance’: Derrida and the Lurianic Kabbalah*, 2004, <http://www.newkabbalah.com/Derrida3.html>, stan na 28.07.2010.

w pełni zawarte w jakiejś wypowiedzi, tym bardziej wtedy, jeśli cytujemy kogoś innego. Słowa Derridy: „Koniec zdania nie jest już tym samym zdaniem, które było na początku”<sup>165</sup>, znajdując analogię w Heinricha Oldenberga interpretacji słów Buddy. Komentując milczenie Buddy pytanego o istnienie i nieistnienie jaźni, stwierdził, iż oznacza ono to, że jego konwencjonalne „ja” z początku dyskusji z mnichem Waćchagottą, pod jej koniec już nie istnieje<sup>166</sup>. Na chwilowość istnienia zwrócili uwagę także Nagardżuna i autor *Sutry diamentowej*<sup>167</sup>.

Wskutek wszechobecnej chwilowości, która już w pierwotnym buddyzmie zyskała status doktryny (pal. *khaṇika-vāda*), nie sposób wypowiedzieć jakiegokolwiek kategorycznego stwierdzenia na jakikolwiek temat<sup>168</sup>. Stąd nawet najprostsze i najbardziej wydawałoby się oczywiste zdanie (typu „Niebo jest niebieskie”) jest absurdalne, ponieważ „ja”, które zaczęło wypowiedź już nie istnieje w chwili, w której mówiący dochodzi do końca zdania. Wprawdzie na poziomie konwencjonalnym takie oświadczenie jest jak najbardziej poprawne, ale Derrida prawdopodobnie zgodziłby się z Seung Sahnem, który zwrócił uwagę na to, że to nie niebo, tylko człowiek nazywa niebo niebieskim<sup>169</sup>. Francuski myśliciel był bowiem zdecydowanym przeciwnikiem kategorycznych stwierdzeń ontologii wyrażających się w formułowaniu zdań typu „S jest P”<sup>170</sup>.

Zasadnicza różnica między buddystami a Derridą polega na odrzuceniu przez Derridę możliwości wyzwolenia od języka. Jako filozof wychowany na logocentryzmie Derrida nie mógł tego postulować. Buddyjscy filozofowie wiedzą, że słowa są *tylko* mniej lub bardziej adekwatnymi *reprezentacjami* (skt. *vijñāpti-matra*) rzeczy i zjawisk, a to, jakie one naprawdę są, można ujrzeć w bezpośrednim (a więc pozazmysłowym i pozajęzykowym) oglądzie. Kontemplacyjni podkreślają, że umysł zwykłego człowieka bez doświadczenia w medytacji, nie jest w stanie tego pojąć,

<sup>165</sup> J. Derrida, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, Schocken Books, New York 1984, s. 158.

<sup>166</sup> H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Oficyna Literacka, Kraków 1999, s. 253. Por. *Abyākatasamṃyutta* 10, B. Bodhi (tłum.), *The Connected Discourses of the Buddha*, wyd. cyt., s. 1393.

<sup>167</sup> Nagardżuna pisał o tym w *Cennym różańcu rad dla króla (Rājaparikhā-ratnamālā)* 66–69, w: tenże, *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 24. Por.: „Subhuti, nie można uchwycić przeszłego umysłu, nie można uchwycić umysłu teraźniejszego, nie można uchwycić przyszłego umysłu” (*Sutra diamentowa* XVIII, wyd. cyt.).

<sup>168</sup> Wg therawady tworzące „ja” skupiska (pal. *khandha*) rozpadają się i powstają na nowo w każdej chwili (*kṣaṇa*), trwającej 1/75 część sekundy (S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, wyd. cyt., s. 367, przyp. 74). Każdy taki rozpad autorzy buddyjscy nazywają „chwilową śmiercią” (pal. *khaṇika-maraṇa*) (*Visuddhimagga* 229 [VIII 1–2], B. Nanomoli [tłum.], *The Path of Purification*, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, s. 225).

<sup>169</sup> Seung Sahn, *Kompas zen*, wyd. cyt., s. 327.

<sup>170</sup> J. Derrida, *Letter to a Japanese Friend [Toshihiko Izutsu]*, wyd. cyt., s. 5. Polskie tłumaczenie pt. *List do japońskiego przyjaciela* cyt. w: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, wyd. cyt., s. 121.

podobnie jak ślepiec jest zrozumie, czym jest kolor. Czytając teksty Derridy można odnieść wrażenie, że on również nie potrafił opanować natłoku myśli, a słowa, którymi starał się przekazać swoje myśli, rzadko je odzwierciedlają. Daleko im do żelaznej logiki i precyzji zdań Nagardżuny czy Wittgensteina.

W tekstach Derridy można jednak znaleźć sugestie, że tok jego myślenia podążał w podobnym kierunku, co filozofów buddyjskich. Zarówno według Nagardżuny jak i Derridy wszystkie nazwy i pojęcia mają charakter umowny, nie mówią nam nic o rzeczach, są tylko konwencjami istniejącymi w ramach gry znaczeń<sup>171</sup>. Zarówno pustka jak i różnica wskazują, że niczego nie jesteśmy w stanie precyzyjnie określić. Słowa nie odnoszą się do rzeczy ani zjawisk, a tylko odsyłają do innych słów. Wszecobecna nietrwałość sprawia, że zmiany nie mówią nic o tym, co jest tutaj i teraz. Odsyłają do przeszłości, która istnieje wyłącznie w umysłach ludzi, a w każdym z nich w odmienny sposób<sup>172</sup>. Znaczenie słów jest więc oddalone albo opóźnione w czasie (fr. *différer*, od którego pochodzi *différence*, znaczy nie tylko „różnić się”, ale także „opóźniać”).

Tworząc neologizm *différance*, Derrida po prostu zamienił w słowie *différence* pierwszą literę „e” na „a”<sup>173</sup>. Mamy tutaj interesującą paralelę z filozofią pradźniaparamity, na której oparł swoje myślenie Nagardżuna. Chodzi o *Sutrę doskonałości mądrości w jednej literze*. Cała nauka pradźniaparamity została w niej sprowadzona do jednej jedynej litery „A”, gdyż tekst tej sutry składa się wyłącznie z „A”<sup>174</sup>.

Ponieważ umysł ma tendencję, aby natychmiast komentować wszystko, co się w nim pojawia, dlatego chcąc odciąć się od przywiązania do myśli (bez czego praktyka medytacji traci sens), należy wejść w lukę istniejącą między wrażeniem zmysłowym a refleksją na jego temat. Ta luka jest pustką pozbawioną wszelkich wyobrażeń, zawieszeniem intelektu. Wydaje się, że myśl Derridy, piszącego o pęknięciu jako źródle doświadczenia czasu, zmierza w tym samym kierunku, kiedy pisze: „Niesłyszalna różnica między zjawiającym się a zjawianiem (między „światem” a „przeżyciem”) jest warunkiem wszelkich innych różnic, wszelkich innych śladów i *sama już jest śladem*”<sup>175</sup>. Derridy ślad, który sam siebie wymazuje, przypomina doświadczenie umysłu przez zaawansowanych kontemplatyków bud-

<sup>171</sup> MMK XXIV 18, wyd. cyt., s. 145; Nagardżuna, *Odparcie argumentów (Vigrahavyāvartanā)* 57–58, w: tamże, s. 158; J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 323.

<sup>172</sup> To, że wszelka wiedza jest związana z przeszłością, i że dzieli ona ludzi, podkreślał szczególnie mocno, niebuddyjski skądinąd, myśliciel indyjski Dżiddu Krisznamurti. Por. np. J. Krisznamurti, *Szkola zrozumienia*, Thesaurus Press, Wrocław 1992, s. 80–82.

<sup>173</sup> O dużym znaczeniu, jakie przywiązywał do tej zamiany, świadczy cały tekst *Różni*.

<sup>174</sup> E. Conze, *Preface*, w: tenże (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Four Seasons Foundation, Bolinas 1975, s. XI.

<sup>175</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 98, podkr. J.D. O pęknięciu pisze na s. 99.

dyjskich jako strumienia nie powiązanych ze sobą wrażeń, nie tworzących żadnej trwałej, substancjalnej świadomości (ego, duszy itp.) i w związku z tym nie pozostawiającej po sobie żadnego śladu<sup>176</sup>. Myśli i emocje ulegają „samowyzwoleniu w momencie powstania”. Przypomina to „pisanie na wodzie”, które znika w chwili pisania<sup>177</sup>.

Zdaniem samego Derridy dekonstrukcja nie jest ani techniką, ani hermeneutyką, ponieważ teksty niosą z sobą wiele znaczeń, które nie mogą zostać wypowiedziane w najlepszej choćby ich analizie<sup>178</sup>. Jest to sztuka stawiania pytań<sup>179</sup>. W analogiczny sposób pustka nie jest metodologią, której zastosowanie w filozofii daje złudzenie zrozumienia świata, tylko sposobem pozbycia się przywiązania do świata. Jak pisał Nagardżuna: „Percepcja lgnięcia rodzi stawanie się. Jeżeli nie ma lgnięcia, osiąga się wyzwolenie od stawania się”<sup>180</sup>. Buddyści nie powinna interesować nawet pustka, gdyż także ona jest pusta i nierealna. Nawiązując do Derridy, Loy pisał: „Śunjata (*śūnyatā*), jak różnia, nieustannie znajduje się pod tym, co zostało wymazane (fr. *sous rature*; ang. *under erasure*), umieszczona tam z powodów taktycznych, ale nie mająca żadnej semantycznej, ani konceptualnej stabilności”<sup>181</sup>. Zdaniem Olsona funkcja wymazywania jest u Derridy ściśle związana z procesem nazywania:

Skupiając się na tym jak język działa, a nie jak przedstawia on rzeczy, możemy zrozumieć, że nadając jakiemuś obiektowi nazwę, przyczepiamy ją do niego i niszczymy czystość idiomu, ponieważ nie uznajemy innego jako czystego innego. Ten proces sugeruje radykalną dyslokację rzeczy. Zatem nazywając jakiś obiekt, równocześnie wymazujemy go<sup>182</sup>.

Za buddyjski odpowiednik *sous rature* można uznać często pojawiające się w tekście palijskim określenie „pisanie na wodzie”<sup>183</sup>. W omawianym tutaj kontekście oznacza ono, że nauczanie buddyjskie nie pozostawia po sobie żadnego śladu ani osadu, podobnie jak czyjaś agresja słowna nie wywiera żadnego wpływu na człowieka ze zrównoważonym umysłem. Powszechna nietrwałość i niesubstancjalność nadaje pisaniu na wodzie charakter nie-nauki głoszonej przez nie-mistrza nie-uczniowi.

<sup>176</sup> Por. H. Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, wyd. cyt., s. 137–138.

<sup>177</sup> Dilgo Khjentse Rinpocze, *Cztery jogi*, w: tenże, *Cztery jogi. Autobiografia*, Kraków [1994], s. 11.

<sup>178</sup> F. Rötzer, *Conversations With French Philosophers*, wyd. cyt., s. 44–45.

<sup>179</sup> Tamże, s. 55.

<sup>180</sup> MMK XXVI 7, wyd. cyt., s. 149.

<sup>181</sup> D. R. Loy, *Deconstruction of Buddhism*, art. cyt., s. 234.

<sup>182</sup> C. Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, wyd. cyt., s. 20.

<sup>183</sup> *Lekha sutta*, w: *Aṅguttara-nikāya* III 130, <http://pratyeaka.org/a2i/tipitaka/an/an03/an03.130.than.html>, stan na 10.03.2011.



Zarówno nauka o pustce (*śūnyāvāda*) Nagardżuny jak i dekonstrukcja Derridy spotkały się z oskarżeniami o nihilizm<sup>184</sup>. Przed tym zarzutem filozofii Nagardżuny bronił sam jej autor i liczni komentatorzy<sup>185</sup>. Według Przybysławskiego pustka nie ma charakteru nihilistycznego, gdyż jej doświadczenie daje przeżycie radości<sup>186</sup>. Z kolei Steve Odin broniąc Derridy przed zarzutem nihilizmu, zauważył, że różnia wprawdzie unicestwia wszystkie absolutne punkty widzenia, ale powraca jako „ślad”<sup>187</sup>. Problem jednak w tym, że Derrida w tym samym tekście pisał, że „ślad nie istnieje”<sup>188</sup>. Trudno orzec, czym jest ślad, gdyż sam Derrida pisał o nim w różny sposób w zależności do kontekstu. Wydaje się, że jest to coś nieuchwytnego i niemożliwego do opisanego, co jednak – podobnie jak różnia w ujęciu Kwietniewskiej – nadaje wszystkiemu sens<sup>189</sup>. Dla Richarda Rorty’ego różnia i ślad to „magiczne słowa”. W opinii Małgorzaty Kowalskiej ślad to swego rodzaju antypojęcie będące „kwintesencją ambiwalencji”<sup>190</sup>. Zdaniem Vincenta Descombesa: „ślad oznacza pierwotnie obecny znak nieobecnej rzeczy, znak, jaki owo nieobecne postawiło po swym przejściu w miejscach, gdzie było obecne”<sup>191</sup>.

Zważywszy na dokonaną przez Derridę identyfikację śladu z różnią i stwierdzenie ontologicznego nieistnienia *chōra* i śladu, można powiedzieć, że skoro „ślad nie istnieje”, także różnia nie istnieje<sup>192</sup>. Ponieważ – jak wspomniano – Magliola utożsamiał ślad z pustką, Loy ponadto z różnią<sup>193</sup>, a pustkę można też utożsamiać z *chōra*, stąd możemy postawić znak równości:

$$chōra = różnia = ślad = pustka = synonimy pustki^{194}.$$

184 Por. np. A. Miś, *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, w: B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Inter Esse, Kraków 1994, s. 30; K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany*, art. cyt., s. 224; S. Burik, *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*, wyd. cyt., s. 55–58.

185 Por. np. Nagardżuna, *Cenny różaniec rad dla króla (Rājaparīkathā-ratnamālā)* 8–9, 43–44, 50, 57, 60, 119, 123, 268, w: tenże, *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 20, 22–23, 28, 40; K. K. Inada, *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā*, Hokuseido Press, Tokyo 1970, s. 13–14; I. W. Mabbett, *Nāgārjuna and Deconstruction*, art. cyt., s. 211.

186 A. Przybysławski, *Buddyzjska filozofia pustki*, wyd. cyt., s. 39.

187 S. Odin, *Derrida and the Decentered Universe of Chan/Zen Buddhism*, art. cyt., s. 63. Por.: „różnica (...) nie daje się pomyśleć bez śladu” (J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 87).

188 J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 226.

189 J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 98; M. Kwietniewska, *Jacques Derrida*, art. cyt., s. 132.

190 R. Rorty, *Deconstruction and Circumvention*, „Critical Inquiry”, 11 (1984), s. 3; M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, wyd. cyt., s. 364.

191 V. Descombes, *Różnica*, w: B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Inter Esse, Kraków 1994, s. 71.

192 J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 95, 98.

193 R. Magliola, *Derrida on the Mend*, wyd. cyt., s. 89, 106–107; D. R. Loy, *Deconstruction of Buddhism*, art. cyt., s. 234, 238.

194 Więcej na ten temat piszę w artykule cyt. w przyp. 79.

## 6. Kilka końcowych obserwacji

Myśl buddyjska i derridiańska mają charakter otwarty, antydogmatyczny i antyhierarchiczny. W sporze o to, czy Derridę można kojarzyć z dialektyką (teologią) negatywną, który nie przyniósł definitywnego rozstrzygnięcia<sup>195</sup>, autor stoi po stronie tych, którzy udzielają twierdzącej odpowiedzi. Mimo iż sam Derrida stwierdził: „to, co ja piszę, nie jest ‘teologią negatywną’”<sup>196</sup>, to przeprowadzona przez autora analiza pokazała, że choć niektóre treści związane z użytymi przez niego określeniami *chōra*, różni i śladu mają charakter pozytywny, to jednak ogromna ich większość ma charakter negatywny. Szczególne znaczenie dla autora ma to, że niemal wszystkie znajdują odpowiedniki w pismach buddyjskich<sup>197</sup>. Jak się wydaje, świadczy to nie tyle o wpływie buddyzmu na myśl Derridy, co o ograniczeniach intelektu, który próbując opisać to-co-jest, ucieka się do metafor, odzwierciedlających wspólną dla ludzi na całym świecie strukturę umysłu.

Zauważone analogie nie oznaczają więc, że buddyzm i dekonstrukcja są tym samym. Autor zgadza się z Robertem Haasem, który zauważył: „Dekonstrukcja bez współczucia jest przydawaniem sobie splendoru. Dekonstrukcja i współczucie – to buddyzm”<sup>198</sup>.

Czy Derrida i dekonstrukcyjniści mają do zaproponowania coś więcej niż starożytni sceptycy, którzy podważali wszystkie punkty widzenia? W odróżnieniu od dekonstrukcji, która wydaje się być grą dla samej gry, buddyzm proponuje pozytywną metodę wyzwolenia się nie tylko od poglądów, ale także od źródłowej niewiedzy (skt. *avidyā*), uznawanej za główną przyczynę wszystkich ludzkich problemów. Z perspektywy buddyjskiej nie widać natomiast, czemu miałyby służyć dekonstrukcja.

W przeciwieństwie do Derridy buddyści są świadomi – jak ujął to wspomniany wyżej Japończyk – że słów używa się tylko po to, aby się od nich uwolnić. Mimo iż – podobnie jak buddyści – Derrida zdawał sobie sprawę z nieistnienia osobowej jaźni i granic między „ja” i „nie-ja”<sup>199</sup>, to wydaje się, że Derrida nie

<sup>195</sup> **Pro:** J. D. Caputo, *Mysticism and transgression: Derrida and Meister Eckhart*, w: H. J. Silverman (red.), *Derrida and Deconstruction*, Routledge, New York 1989, 24–39; T. A. Foshay, *Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Dōgen*, art. cyt., s. 543–548; H. Oosterling, *ICTheology and local interesse: Desacralizing Derrida’s chora*, w: L. Nagl (red.), *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo*, Religion, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001, 116–119; **contra:** G. Bennington, *Derridabaza*, wyd. cyt., s. 68–69; B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, wyd. cyt., s. 113; J. Y. Park, *Naming the Unnameable*, art. cyt., s. 17.

<sup>196</sup> J. Derrida, *How to Avoid Speaking*, art. cyt., s. 7.

<sup>197</sup> Zob. tabelę i końcowe wnioski w artykule cyt. w przyp. 79.

<sup>198</sup> Cyt. bez podania źródła w: D. R. Loy, *Lacking ethics*, art. cyt., s. 100.

<sup>199</sup> *Sutra diamentowa XXV*, wyd. cyt.; J. Derrida, *Qual quelle*, art. cyt., s. 346–347.

miał świadomości buddystów, którzy zdają sobie sprawę z tego, że język i pismo to tylko media, służące do komunikacji z innymi, zawodzą natomiast jako sposoby opisanego świata i rzeczywistości pozapojęciowej. Dla buddystów język jest tylko jednym z elementów ludzkiego ego. To „ja” uznaje się za filtr, poprzez który człowiek stara się zrozumieć siebie i innych. Język, pismo i ego raczej zaciemniają, niż odsłaniają zjawiska. A prawda (gr. *aletheia*) – wedle często cytowanego przez Derridę Heideggera – to nieskrytość<sup>200</sup>. Jako taka jest związana z naturą (*physis*), a nie opinią (*doksa*): „Prawda należy do istoty bycia”<sup>201</sup>. To samo możemy powiedzieć o prawdzie w rozumieniu buddystów (skt. *satya*) jako mającej etymologiczny związek z bytem (*sat*).

Aby uniknąć nieporozumień, które mogą się pojawiać wtedy, gdy ktoś – idąc w ślad niektórych uczonych – uznaje naturę buddy za buddyjski odpowiednik niezniszczalnego hinduskiego ducha (skt. *ātman*) – trzeba wspomnieć, że madjami-kowie z taką identyfikacją nigdy się nie zgodzili i nigdy się nie zgodzą. Natura buddy to tylko techniczna nazwa na określenie potencjalności oświecenia tkwiącej we wszystkich czujących istotach. Nie jest to jakaś wrodzona, substancjalna, duchowa czy nieduchowa istota. Jest to wyłącznie *widzenie* tego-co-jest po usunięciu z umysłu tego, czym on nie jest. Według Nagardżuny nirwana jest tym, „co nie zostało wyeliminowane ani osiągnięte, nie jest przerwane ani stałe, co nie powstaje, ani nie zanika”<sup>202</sup>. Po usunięciu z umysłu splamień (skt. *kleśa*) o charakterze emocjonalnym i intelektualnym, widzi się to-co-jest. To coś można nazwać dowolnym określeniem. Buddyści mówią o oświeceniu, nirwanie, takości, naturze buddy, prawdzie ostatecznej itp. Ale to są tylko nazwy wymyślane przez intelekt, a sama percepcja w tym stanie ma charakter niedualistyczny, a więc pozasłowny. Istotne jest rozpoznanie nieistnienia podmiotu (takiego jak *ātman*) konstytuującego jaźń, który mógłby obserwować i komentować coś zewnętrznego wobec niego. Granice między rzeczami zamazują się. Wraz z nimi przestają istnieć pojęcia, a wszystko jest na wyciągnięcie ręki.

Rzeczy takimi jakimi są w swej naturze ujawnić się mogą dopiero wtedy, kiedy wyjdzie się poza ograniczenia mowy, pisma i ego. A to jest możliwe wyłącznie dzięki koncentracji (*dhāraṇā*) prowadzącej do medytacji (*dhyāna*) i będącej jej spełnieniem kontemplacji (*samādhi*). Z buddyjskiego punktu widzenia zwykły człowiek z umysłem nie wyćwiczonym w kontemplacji – bez względu na reprezentowany poziom intelektualny – nie jest w stanie zrozumieć ani siebie, ani innych, ani świata, w którym żyje. Jego wizja zawsze będzie ograniczona do zmysłów

<sup>200</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 309.

<sup>201</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 97.

<sup>202</sup> MMK XXV 3, wyd. cyt., s. 147.

i umysłu. Jak ślepiec porusza się w ciemności, tak on porusza się w kręgu iluzji, biorąc pozór za rzeczywistość.

Zarówno madhjamaka, najważniejszy nurt myśli buddyjskiej, jak i dekonstrukcja to filozofie końca filozofii. Obie doszły do punktu, w którym zaczyna się nie-filozofia. Jak buddyjska pradžniaparamita to filozofia nie-umysłu, tak dekonstrukcja to filozofia nie-sensu (*non-sense*)<sup>203</sup>. Poza tym, że pierwsza powstała w II, a druga dopiero w XX wieku, główna różnica między nimi polega na tym, że o ile celem buddystów jest oświecenie, czyli widzenie rzeczy takich jakimi są w swej istocie, uwaga Derridy skupiała się głównie na właściwym użyciu słów i nieskończonej grze znaczeń. Czy w ogóle możemy sobie wyobrazić Derridę w rzeczywistości pozapojęciowej, gdzie nie ma żadnych myśli, które można by poddać dekonstrukcji, a jeśli nawet się pojawiają, to i tak nie mają żadnego znaczenia?<sup>204</sup> Budda spoczywa w kontemplacji, w której myśli nie pojawiają się, gdyż niczemu nie służą. Derrida nieustannie gra z samym z sobą w grę, której reguły i sens zna on sam oraz jego zwolennicy zapewniający, że rozumieją jego pismo.

### Summary

The paper analyzes possible analogies between philosophies of Jacques Derrida and Buddhism, especially that of Nagarjuna's Madhyamaka. Buddhism and Derrida are similar for their radical criticism of main currents of existing philosophies. Derrida's conception of writing is akin to Mahayana Buddhism idea of mind as source of everything. In conclusion author shows that both Mahayana Buddhists describing emptiness and its synonyms, and Derrida writing about chora, differance and trace have used words of very similar and sometimes identical meaning. The difference is that main aim of Buddhist authors, including Nagarjuna's deconstruction of Buddhism, is realizing enlightenment, and Derrida's philosophy is showing philosophizing as pure play of endless meanings.

<sup>203</sup> Por. Cai Zong-qi, *Derridean and Mādhyamika Buddhist Theories of Deconstruction*, art. cyt., s. 58.

<sup>204</sup> Por. np. Maitreya, *Buddha Nature*, wyd. cyt., s. 30.

### Bibliografia

- Adams N., *Wait, Was Derrida a Buddhist?*, 2007, <http://nickadamsstories.blogspot.com/2007/10/wait-was-derrida-buddhist.html>, stan na 19.07.2010.
- Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”: Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997.
- Bennington G., *Derridabaza*, w: G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2009.
- Berger D. L., *Deconstruction, aporia and Justice in Nāgārjuna's empty ethics*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, Taylor & Francis e-Library, 2007, 35–52.
- Berry P., *Sky-dancing at the Boundaries of Western Thought*, w: D. Loy (red.), *Healing Deconstruction: Postmodern Thought in Buddhism and Christianity*, Scholars Press, Atalanta 1996, 53–69.
- Bodhi B. (tłum.), *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, Wisdom Publications, Boston 2000.
- Boruah B. H., *Atman in Sunyata and the Sunyata of Atman*, 2000, <http://www.katinkahessellink.net/tibet/atmsun.htm>, stan na 10.08.2010.
- Brunnhözl K., *A Brief „History” of Luminous Mind*, w: Nāgārjuna, Third Karmapa, Rangjung Dorje, *In Praise of Dharmadhātu*, Snow Lion Publications, Ithaca 2007.
- Brunnhözl K., *The Center of the Sunlit Sky: Madhyamaka in the Kagyü Tradition*, Snow Lion Publications, Ithaca 2004.
- Burik S., *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*, State University of New York Press, Albany 2009.
- Cai Zong-qi, *Derrida and Mādhyamika Buddhism: From Linguistic Deconstruction to Criticism Onto-theologies*, „International Philosophical Quarterly”, 33 (1993) 183–195.
- Cai Zong-qi, *Derridean and Mādhyamika Buddhist Theories of Deconstruction*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006, 47–61.
- Caputo J. D., *Mysticism and transgression: Derrida and Meister Eckhart*, w: H. J. Silverman (red.), *Derrida and Deconstruction*, Routledge, New York 1989, 24–39.
- Caputo J.D., Sherwood Y., Hart K., *Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida*, w: Y. Sherwood, K. Hart (red.), *Derrida and Religion: Other Testaments*, Routledge, New York 2005, 27–50.
- Chang Chung-yuan (tłum. i wstęp), *Original Teachings of Ch'an Buddhism: Selected from The Transmission of the Lamp*, Pantheon Books, New York 1969.
- Chang G. C. C., *Buddyjska nauka o calości istnienia: Filozofia buddyzmu Huayan*, Wydawnictwo „A”, Kraków 1999.

- Chen-kuo Lin, *Emptiness and Violence: An Unexpected Encounter among Nagarjuna, Derrida, and Levinas*, 2006, <http://www.cnphenomenology.com/modules/article/view.article.php/937/c7>, stan na 19.07.2009.
- Cleary T. (tłum.), *The Flower Ornament Scripture*, Shambala, Boston 1993.
- Conze E., *Preface*, w: tenże (tłum.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Four Seasons Foundation, Bolinas 1975, IX–XIX.
- Coward H., *Derrida and Indian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1990.
- Czien-czih Seng-ts'an, *Faith Mind Inscription*, <http://www.sacred-texts.com/bud/zen/fm/fm.htm>, stan na 29.08.2010.
- Derrida J., *Afterword: Toward an Ethic of Discussion*, w: tenże, *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston 1988, 111–160.
- Derrida J., *Χώρα / Chora*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Confessions and „Circumfession”: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida*, w: J. D. Caputo, M. J. Scanlon (red.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington 2005, 28–49.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967.
- Derrida J., *Dissemination*, Athlone Press, London 1993.
- Derrida J., *Foi et savoir: Les deux sources de la „religion” aux limites de la simple raison*, w: *La Religion: Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo Avec la patricipacion de Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías et Vincenzo Vitiello*, Paris 1996, 9–86.
- Derrida J., *How to Avoid Speaking: Denials*, w: S. Budick, W. Iser (red.), *Languages of the Unsayable: The Play of the Negativity in Literature and Literary Theory*, Stanford University Press, Stanford 1996, 3–70.
- Derrida J., *I Have a taste for the Secret: Jacques Derrida in conversation with Maurizio Ferraris and Giorgio Vattimo*, w: J. Derrida, M. Ferraris, *A Taste for the Secret*, Polity, Cambridge 2001, 1–92.
- Derrida J., *Kres człowieka*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, 151–182.
- Derrida J., *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1972.
- Derrida J., *Letter to a Japanese Friend [Toshihiko Izutsu]*, w: tenże, *Psyche: Inventions of the Other*, Vol. 2, Stanford University Press, Stanford 2008, 1–6.
- Derrida J., *Limited Inc a b c...*, w: tenże, *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston 1988, 29–110.
- Derrida J., *Ostrogi: Style Nietzschego*, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 1997.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

- Derrida J., *Pozycje: Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, FA-Art, Bytom 1997.
- Derrida, Qual quelle: *Źródła Valéry'ego*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, 337–376.
- Derrida J., *Różnia*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, 29–56.
- Derrida J., *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, Shoken Books, New York 1984.
- Derrida J., *Wiara i wiedza: Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, w: *Religia: Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo, w którym wzięli udział Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, 7–97.
- Dilgo Khjentse Rinpocze, *Cztery jogi*, w: tenże, *Cztery jogi. Autobiografia*, Kraków [1994].
- Drob S. L., *Tzintzum and ‘Differance’: Derrida and the Lurianic Kabbalah*, 2004, <http://www.newkabbalah.com/Derrida3.html>, stan na 28.07.2010.
- Forte V., *The ethics of attainment: The meaning of the ethical in Dōgen and Derrida*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, Taylor & Francis e-Library, 2007, 187–204.
- Foshay T. A., *Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Dōgen*, „Philosophy East And West”: 44 (1994) 543–558.
- Fuller P., *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The point of view*, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Goldfield A. et al (tłum.), *The Moon of Wisdom: Chapter Six of Chandrakirti’s Entering the Middle Way, with Commentary from the Eight Karmapa, Mikyō Dorje’s Chariot of the Dakpo Kagyü Siddhas*, Snow Lion Publications, Ithaca 2005.
- Goldstein J., *Insight Meditation: The Practice of Freedom*, Shambala, Boston 1994.
- Hart K., *Jacques Derrida: The God effect*, w: P. Blond (red.), *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, Taylor & Francis e-Library, 2003, 259–280.
- Hägglund M., *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Humphries J., *The Karmic Text: A Buddhist Reading of Jacques Derrida and Paul de Man Heading Walter Benjamin’s The Task of the Translator*, „University of Toronto Quarterly”, 66:3 (1997), 489–507.
- Inada K. K., *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā*, Hokuseido Press, Tokyo 1970.
- Jackson R. J., *Deconstructive and Foundationalist Tendencies in Indian and Tibetan Buddhism*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006, 89–108.

- Jakubczak K., *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, w: B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, 207–244.
- Jakubczak K., *Madhjamaka Nagardżuny: Filozofia czy terapia?*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
- Jaspers K., *Filozofia religii*, „Więź”, 1983, nr 5, 40–56.
- Johnson C., *Derrida*, Wydawnictwo Amber, Warszawa 1997.
- Kalupahana D. J., *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way: Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004.
- Kapleau P. (wybór, oprac., komentarz), *Trzy filary zen*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1988.
- III Karmapa, Rangdziung Dordże, *Modlitwa mahamudry*, w: J. Sieradzan (red.), *Buddyzm*, Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1986, 113–114.
- Katz N., *Prasaṅga and Deconstruction: Tibetan Hermeneutics and the yāna Controversy*, „Philosophy East And West”, 34 (1984) 185–204.
- Kearney R., *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, Manchester 1984.
- King S. B., *The Doctrine of Buddha Nature is Impeccably Buddhist*, w: J. Hubbard, P. L. Swanson (red.), *Pruning The Bodhi Tree: The Storm Overree Critical Buddhism*, Honolulu 1997, 174–192.
- Kopf G., *Report on Panel „Deconstruction and Buddhism” sponsored by the SACP*, <http://www.h-net.org/~buddhism/aar-bs/1999/reportAM205.htm>, stan na 19.07.2010.
- Kopf G., *The ethical and the non-ethical: Nishida’s methodic subversion*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, Taylor & Francis e-Library, 2007, 114–130.
- Kovan M., *Violence and (non-)Resistance: Buddhist Ahimsā and Its Existential Aporias*, „Journal of Buddhist Ethics”, 16 (2009) 39–68.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką: Od Bataille’a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Krishnamurti J., *Szkola zrozumienia*, Thesaurus Press, Wrocław 1992.
- Kwietniewska M., *Jacques Derrida – horyzont życia i śmierci*, „Nowa Krytyka”, 2006, nr 19, 127–140.
- Lekha sutta*, <http://pratyeaka.org/a2i/tipitaka/an/an03/an03.130.than.html>, stan na 10.03.2011.
- Liddell H. G. et al (red.), *A Greek-English Lexicon with a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996.



- Loy D. R., *Deconstruction of Buddhism*, w: H. Coward, T. Foshay (red.), *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany 1992, 227–253, <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ENG/loy10.htm>, stan na 19.07.2010.
- Loy D. R., *Indra's Postmodern Net*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006, 63–82.
- Loy D. R., *Lacking ethics*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, Taylor & Francis e-Library, 2007, 100–113.
- Loy D. R., *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1988.
- Lucy N., *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing, Malden 2004.
- Mabbett I. W., *Nāgārjuna and Deconstruction*, „Philosophy East and West”, 45 (1995) 203–225.
- Magliola R., *Afterword*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006, 235–270.
- Magliola R., *Chinese Buddhism and Derridean Deconstruction*, „Moksha Journal”, Issue 2, <http://www.santosha.com/moksha/deconstruction1.html>, stan na 19.07.2010.
- Magliola R., *Derrida on the Mend*, Purdue University Press, West Lafayette 1984.
- Magliola R., *Hongzhou Chan Buddhism, and Derrida late and early: Justice, ethics, and karma*, w: Youru Wang (red.), *Deconstruction And The Ethical in Asian Thought*, Taylor & Francis e-Library, 2007, 153–166.
- Magliola R., *On Deconstructing Life-Worlds: Buddhism, Christianity, Culture*, Scholars Press, Atlanta 1997.
- Maitreya, *Buddha Nature: The Mahayana Uttaratantra Shastra*, written down by Arya Asanga, commentary by Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé *The Unassailable Lion's Roar*, explanations by Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, Snow Lion, Ithaca 2000.
- Markowski M. P., *Efekt inskrypcji, Efekt inskrypcji: Jacques Derrida i literatura*, Studio Φ & Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997.
- McCance D., *Derrida on Religion, Derrida on Religion: Thinker of Difference*, Equinox Publishing, London 2009.
- Miś A., *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, w: B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Inter Esse, Kraków 1994, 21–56.
- Monier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- Nagardżuna, *Wybór pism*, Kraków [1992].
- Nanamoli B. (tłum.), *The Path of Purification*, Buddhist Publication Society, Kandy 1991.
- Narada Thera (wyd. i tłum.), *The Dhammapada: Pāli Text and Translation with Stories in Brief and Notes*, Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taipei 1999.

- Odin S., *Derrida and the Decentered Universe of Chan/Zen Buddhism*, „Journal of Chinese Philosophy”, 17 (1990) 61–86, <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-JOCP/cp26472.htm>, stan na 19.07.2010.
- Oldenberg H., *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Oficyna Literacka, Kraków 1999.
- Olson C., *Zen and the Art of Postmodern Philosophy: Two Paths of Liberation from the Representational Mode of Thinking*, State University of New York Press, Albany 2000.
- Oosterling H., *ICTheology and local interesse: Desacralizing Derrida's chora*, w: L. Nagl (red.), *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo*, Religion, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001, 109–130.
- Park J. Y., *Introduction*, w: taże (red.), *Buddhism and Deconstructions*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006, 3–5.
- Park J. Y., *Naming the Unnameable: Dependent Co-arising and Différance*, w: taże (red.), *Buddhism and Deconstructions*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006, 7–20.
- Park J. Y., *Notes on Interlocking Deconstruction and Buddhism*, 1999, artykuł niepublikowany, omawiany w: G. Kopf, *Report on Panel „Deconstruction and Buddhism” sponsored by the SACP*, <http://www.h-net.org/~buddhism/aar-bs/1999/report-AM205.htm>, stan na 19.07.2010.
- Park J. Y., *The Ethics of Tension: a Buddhist Deconstructionve Paradigm*, 2007, 1–17, <http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/from/events/pdf/UTCP-Park%20II-Buddhist-Deconstructionve%20Ethics-Dec%2014%202007.pdf>, stan na 19.07.2010.
- Powell J., *Jacques Derrida: A Biography*, Continuum, London 2006.
- Price A. F. (tłum.), *The Diamond Sūtra*, 2004, <http://community.palouse.net/lotus/diamond.htm>, stan na 21.08.2010.
- Przybysławski A., *Buddyjska filozofia pustki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.
- Pyysiäinen I., *Beyond Language and Reason: Mysticism in Indian Buddhism*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1993.
- Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. 1, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958. *Robert\_Magliola*. [http://en.wikipedia.org/wiki/Robert\\_Magliola](http://en.wikipedia.org/wiki/Robert_Magliola), stan na 19.07.2010.
- Rorty R., *Deconstruction and Circumvention*, „Critical Inquiry”, 11 (1984), 3–23.
- Rötzer F., *Conversations With French Philosophers*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1995.
- Royle N., *Jacques Derrida*, Taylor & Francis e-Library, 2003.
- Seung Sahn, *Kompas zen*, Projekt Wydawniczy „Miska ryżu”, Warszawa 2005.
- Sieradzan J., *Koncepcja umysłu w buddyzmie*, „Idea: Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, 19 (2007) 13–32.

- Sieradzan J., *Metody realizacji w naukach tantry, mahamudry i dzogczien*, w: tenże (red.), *Buddyjska wizja śmierci i umierania*, Wydawnictwo T.T., Kraków 1997, 106–120.
- Sieradzan J., *Przestrzeń filozofów, mistyków i fizyków, czyli o zamazującej się granicy między filozofią, religią a nauką*, „Tematy z Szewskiej”, 2011, nr 1, 161–169.
- Sieradzan J., *Szaleństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter Esse, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005.
- Sikora T., *Euoi: Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2004.
- Suzuki D. T. (tłum.), *The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text*, Motilal Banarsidass, Delhi 2003.
- Takasaki J. (tłum.), *Ratnagotravibhāga*, University of Oslo, <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&vid=61&view=fulltext&mid=144172&mid=144173&mid=144174&cid=51658>, stan na 13.08.2010.
- Walshe M. (tłum.), *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha: Digha Nikaya*, Wisdom Publications, London 1987.
- Wasubandhu, *Dowód na wyłączenie treści świadomości w dwudziestu strofach 1*, „Studia Indologiczne”, 6 (1999), 5–44.
- Youru Wang, recenzja z książki Youxuan Wanga, *Buddhism and Deconstruction*, „Philosophy East & West”, 55 (2005), 486–489.
- Yourxuan Wang, *Buddhism and Deconstruction: Towards a Comparative Semiotics*, Curzon Press, London 2001.
- Zhang E. Y., *Ji Zang's Śūnyatā-Speech: A Derridean Dénégation with Buddhist Negotiations*, w: J. Y. Park (red.), *Buddhism and Deconstructions*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006, 109–122.