

JACEK SIERADZAN

(Białystok)

WITTGENSTEIN A BUDDYZM – CO WYNIKA Z ICH PORÓWNIANIA

Problemy filozofów można rozwiązać tylko wtedy,
gdy myśli się w sposób jeszcze bardziej szalony niż oni.

Ludwig Wittgenstein¹

Na paralele między myślą Wittgensteina a buddyzmem zwróciło w przeszłości uwagę wielu autorów, w tym F. J. Streng², K. T. Fann³, S. Shibles⁴, R. Burr⁵, D. Daor⁶, N. Katz⁷, N. P. Jacobson⁸, P. Della Santina⁹, Y. Ng¹⁰, D. K. Mo-

¹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 115, zapis z dnia 20.11.1948.

² F. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, Nashville 1967, s. 20, p. 4, s. 139–142; contra: T. Anderson, *Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox*, „Philosophy East and West”, 35 (1985), s. 157–160.

³ K. T. Fann doszukiwał się „uderzających podobieństw między metodami Wittgensteina i buddystów dzeń” (*Wittgenstein's Conception of Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1969, s. 110). Contra: H. Hudson, *Wittgenstein and Zen Buddhism*, „Philosophy East and West”, 23 (1973), s. 471.

⁴ W. A. Shibles, *Wittgenstein: Language and Philosophy*, Iowa 1969, s. 96, 85. Por. C. Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism*, Barnes & Noble Books, New York 1977, s. 72, 87.

⁵ R. Burr, *Wittgenstein's Later Language-Philosophy and Some Issues in Philosophy of Mysticism*, „Philosophy of Religion”, 7 (1976), s. 280–281, 286–287.

⁶ D. Daor, *Modes of Argument* [w:] B.-A. Scharfstein, I. Alon, S. Biderman, D. Daor, Y. Hoffmann, *Philosophy East / Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1978, s. 176.

⁷ N. Katz, *Nāgārjuna and Wittgenstein on Error* [w:] tenże (red.), *Buddhist and Western Philosophy*, Humanities Press, New Delhi 1981, s. 306–327.

⁸ N. P. Jacobson, *Buddhism and the Contemporary World: Change and Self-Correction*, Southern Illinois University Press, Carbondale, Edwardsville 1983, s. 133. Wg Clarke'a Jacobson podkreślił, że buddyzm – podobnie jak Wittgenstein – zwraca uwagę na „zaczarowanie intelektu przez język”, a ponadto buddyzm konsekwentnie odrzuca waloryzowanie „jakichkolwiek konceptualnych, teoretycznych, czy lingwistycznych struktur”, w czym przypomina naukę (J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The encounter Between Asian and Western thought*, Routledge, London 1997, s. 165–166).

hanta¹¹, I. Waldo¹², C. W. Huntington¹³, A. P. Tuck¹⁴, W. Sady¹⁵, J. L. Garfield¹⁶, F. Sontag¹⁷, G. C. Nabak¹⁸, J. J. Clarke¹⁹, J. L. Garfield i G. Priest²⁰, P. K. J. Park²¹ i K. Jakubczak²². Osobne prace porównawcze napisali H. Hudson²³, C. Gudmunsen²⁴, J. V. Canfield²⁵, C. H. Cox i J. W. Cox²⁶, T. Anderson²⁷, Hsueh-Li Cheng²⁸ i D. Z. Phillips²⁹.

⁹ P. Della Santina, *The Madhyamaka and Modern Western Philosophy*, „Philosophy East And West”: 36 (1986), s. 52.

¹⁰ Y. Ng, *The arguments of Nāgārjuna's in the Light of modern logic*, „Journal of Indian Philosophy”, 15 (1987) 363–382.

¹¹ D. Mohanta, *Nāgārjuna's dialectic and Wittgenstein's Tractatus: a comparative study*, „Vishwabharati Journal of Philosophy”, 25 (1989) 53–60; tenże, *Cognitive Skepticism of Nagarjuna*, 2004, <http://www.orientalia.org/article490.html> (15.09.2009).

¹² I. Waldo, *Nāgārjuna, and Analythic Philosophy*, „Philosophy East and West”, 25 (1975) 281–290; tenże, *Nāgārjuna, and Analythic Philosophy*, II, „Philosophy East and West”, 28 (1978) 287–298; contra: T. Anderson, *Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox*, s. 162–165. Waldo zwrócił uwagę na analogie pomiędzy madhjamaką a *Tractatus logico-philosophicus* Wittgensteina. Por. J. L. Garfield (tł. i kom.), *Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford University Press, New York 1995, s. 114, przyp. 26.

¹³ C. W. Huntington, *A Non-Referential View of Language and Conceptual Thought in the Work of Tsong Kha-Pa*, „Philosophy East and West”, 33 (1983) 325–340. Autor zwrócił uwagę na analogie *Dociekań filozoficznych* z madhjamaką (s. 325–326).

¹⁴ A. P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, New York 1990, s. 28, 74–93. Autor zwrócił uwagę na analogie myśli Nagardżuny i Wittgensteina.

¹⁵ W. Sady, *Wittgenstein: Życie i dzieło*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1993, s. 66–67; tenże, *Wprowadzenie* [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 56–57.

¹⁶ J. L. Garfield, *Fundamental Wisdom of the Middle Way*, s. 114, przyp. 26.

¹⁷ F. Sontag, *Wittgenstein and the Mystical: Philosophy as an Ascetic Practice*, Scholars Press, Atlanta 1995, s. 1–4, 10.

¹⁸ G. C. Nayak, *Nāgārjuna, Candrakīrti and Wittgenstein: a critical evaluation of certain significant aspects*, „Annals of the Bhandarkar Oriental Institute”, Poona, 81 (2000) 123–133.

¹⁹ J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment*.

²⁰ J. L. Garfield, G. Priest, *Nagarjuna and the Limits of Thought*, 2006, <http://nyaya.darsana.org/post192.html> (15.09.2009).

²¹ P. K. J. Park, *Assessing the Work of Richard H. Popkin from the Vantage Point of Comparative Philosophy* [w:] J. D. Popkin (red.), *The Legacies of Richard*, Springer, Dordrecht 2008, s. 39–55.

²² K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny: filozofia czy terapia?*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 185.

²³ H. Hudson, *Wittgenstein and Zen Buddhism*.

²⁴ C. Gudmunsen, *On the Mahāyāna and Wittgenstein*, „Religion”, 4 (1974) 96–103; tenże, *Wittgenstein and Buddhism*.

²⁵ J. V. Canfield, *Wittgenstein and Zen*, „Philosophy”, 50 (1975), s. 383–408.

²⁶ C. H. Cox, J. W. Cox, *The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen*, „Religious Studies”, 12 (1976), s. 483–491.

²⁷ T. Anderson, *Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox*.

Hudson i Garfield akcentowali zarówno podobieństwa jak i różnice³⁰. Canfield, Burr i Sady podkreślali jedynie podobieństwa³¹. Podobnie Coxowie dostrzegali wyłącznie podobieństwa, skupiając się na aspektach, które określili jako mistyczne³². Gudmunsen z reguły akcentował podobieństwa, z rzadka tylko wskazując na różnice³³. Z kolei Hsueh-Li Cheng akcentował niemal wyłącznie różnice³⁴. Phillips zajął się wyłącznie krytyką artykułu Canfielda³⁵.

W artykule *Wittgenstein and Zen Buddhism* Hudson zanalizował podobieństwa między dzeniem a Wittgensteinem z okresu *Dociekań filozoficznych*. Podkreślając ogromne różnice między praktyką filozoficzną Wittgensteina a medytacją dzen, tym niemniej doszukał się kilku paraleli między nimi. Stwierdził, że choć filozofię Wittgensteina i medytację dzen łączy wiele podobieństw, nie oznacza to ich identyczności³⁶. Zwrócił uwagę na to, że zarówno buddyści, jak i Wittgenstein są antydogmatyczni i antydoktrynalni³⁷. Właściwe posługiwanie się językiem, co – zdaniem Wittgensteina³⁸ – może uzdrowić filozofię a poprzez to również podejście do życia, odniósł do praktyki dzen, w której oświecenie zmienia całkowicie percepcję, a tym samym nastawienie do życia. Co więcej, postępowanie mistrzów dzen z uczniami, którzy podczas treningu posługują się koanami (czyli zagadkami, jakie uczniowie starają się rozwiązać koncentrując na nich cały wysiłek przez 24 godziny na dobę)³⁹ oraz stosują terapię szokową, aby wyrwać umysły

²⁸ Hsueh-Li Cheng, *Nāgārjuna, Kant, and Wittgenstein: The San-Lun Mādhyamika Exposition of Emptiness*, „Religious Studies”, 17 (1981), s. 67–85; tenże, *Zen, Wittgenstein, and Neo-Orthodox Theology: The Problem of Communicating Truth in Zen Buddhism*, „Religious Studies”, 18 (1982), s. 133–149.

²⁹ D. Z. Phillips, *On Wanting to Compare Wittgenstein and Zen* [w:] tenże, *Wittgenstein and Religion*, St. Martin's Press, New York 1993, 193–199.

³⁰ H. Hudson, *Wittgenstein and Zen Buddhism*, s. 474–475; J. L. Garfield, *Fundamental Wisdom of the Middle Way*, s. 114, przyp. 26.

³¹ J. V. Canfield, *Wittgenstein and Zen*; R. Burr, *Wittgenstein's Later Language-Philosophy and Some Issues in Philosophy of Mysticism*, s. 280–281, 286–287; W. Sady, *Wittgenstein*, s. 66–67; tenże, *Wprowadzenie*, s. 56–57.

³² C. H. Cox, J. W. Cox, *The Mystical Experience*.

³³ Podobieństwa: C. Gudmunsen, *On the Mahāyāna and Wittgenstein*, s. 98–102; tenże, *Wittgenstein and Buddhism*, s. 34–80, 84–93, 98, 102–104, 111–115; różnice: tamże, s. 65, 103–104.

³⁴ Hsueh-Li Cheng, *Nāgārjuna, Kant, and Wittgenstein*, s. 81–85; tenże, *Zen, Wittgenstein, and Neo-Orthodox Theology*, s. 143–146.

³⁵ D. Z. Phillips, *On Wanting to Compare Wittgenstein and Zen*.

³⁶ H. Hudson, *Wittgenstein and Zen Buddhism*, s. 481.

³⁷ Tamże, s. 475; por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 77–78 (I 132–133).

³⁸ Tamże, s. 75, 20–21, 233 (I 124, 23, 649).

³⁹ Tygodniowe odosobnienie medytacyjne, podczas którego medytujący starają się rozwiązać koany, P. Kapleau nazwał czasem „szaleństwa” (*Trzy filary zen*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1988, s. 193).

uczniów z przywiązania do fałszywej percepcji świata, porównał z zachęcaniem przez Wittgensteina swoich studentów, aby nieustannie przetrwaliby jakiś problem filozoficzny. Co więcej, Wittgenstein niekiedy mówił, że praca naukowa powinna się składać wyłącznie z pytań i żartów⁴⁰.

Jednak dostrzeżone przez niego analogie zachodzące między mistrzem dzen a Wittgensteinem, które uznał za „oczywiste”⁴¹, wcale takie nie są, gdyż mistrz dzen podczas formalnych rozmów (jap. *mondō*) uznaje jedne odpowiedzi na zadany koan za prawdziwe, inne nie. Koany mają wyłącznie na celu sprawdzenie postępu ucznia na drodze do oświecenia. Nie są tylko werbalnymi ciekawostkami. Zgodzić się jednak wypada z Hudsonem, kiedy pisze, że podobnie jak ma to miejsce w buddyzmie „uwalniając nas od filozoficznych dylematów, chce nas uwolnić od filozofii”, i że celem ostatecznym obu jest uzyskanie spokoju i przejrzystości umysłu⁴². Nie wiadomo jednak, czy Wittgenstein chciał uwolnić swoich uczniów od swojego wpływu, tak jak chcą tego mistrzowie dzen. Według P. Kapleau: „Rosi (jap. ‘czcigodny nauczyciel’) nie pragnie kontrolować życia swego ucznia, a jedynie stara się, aby uczeń stał się dość silny, żeby być panem swego życia, a nie niewolnikiem”⁴³. Jego zdaniem: „potrzebujesz nauczyciela, by nauczyć się, że nie ma niczego do nauczenia się”⁴⁴. „Jeśli się czegoś od nich (= nauczycieli dzen) nauczyłem, to tego, że nie ma niczego do nauczenia się. Tak więc nie uczyłem się, lecz oduczałem. Nie zyskałem, a straciłem – masę umysłowego zamętu i fałszywych wyobrażeń”⁴⁵.

Hudson słusznie zauważył też, że u Wittgensteina brak medytacji, którą buddyiści uznają za jedyne środki osiągnięcia oświecenia⁴⁶. Cele Wittgensteina były skromniejsze: „nieustannie próbuje uwolnić nas od oczarowania słowami i pojęciami, oraz niewiedzy odnośnie tego, co robimy, gdy używamy języka”⁴⁷.

Hudson nie doszukał się natomiast paraleli między dzeniem a słowami Wittgensteina, mówiącymi o tym, że filozofowie próbują „uchwycić *istotę* rzeczy” w języku⁴⁸.

⁴⁰ H. Hudson, *Wittgenstein and Zen Buddhism*, s. 476–478. Także N. Malcolm zauważył, że podczas wykładów Wittgenstein zadawał uczniom zagadki do rozwiązania (*Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 62).

⁴¹ H. Hudson, *Wittgenstein and Zen Buddhism*, s. 478.

⁴² Tamże, s. 478–479; por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 77 (I 133).

⁴³ P. Kapleau, *Zen: świt na Zachodzie*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1985, s. 43.

⁴⁴ Tamże, s. 46.

⁴⁵ Tamże, s. 49. Por. słowa P. Kapleau, cyt. jako motto każdego numeru „Drogi Zen”: „Niewolnik to ktoś, kto czeka, aż inni go uwolnią”; ludzie, którzy poważnie praktykują zen, nie mogą być nigdy niewolnikami”.

⁴⁶ H. Hudson, *Wittgenstein and Zen Buddhism*, s. 480.

⁴⁷ Tamże, s. 481.

⁴⁸ Tamże, s. 474; por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 73 (I 116), podkr. L.W.

Gudmunsen z kolei zaakcentował podobieństwa między madhjamikami a Wittgensteinem w kwestii niemożności adekwatnego nazwania emocji psychicznych takich jak „cierpienie”, „nadzieja”, „strach” czy „pożądanie”, które zwolennicy szkół abhidharmy traktowali jak nieintersubiektywne obiekty psychiczne i – jak przedmioty intersubiektywne – zaliczali do najmniejszych, niepodzielnych składników świata, dharm (skt. *dharma*). Z powodu niemożności opisanego w języku dharm i przeżyć psychicznych madhjamikowie i Wittgenstein zawieszali osąd w kwestii ich statusu. Ponadto zarówno madhjamikowie jak i Wittgenstein uważali, że lekiem na złą teorię nie jest dobra teoria, lecz żadna teoria⁴⁹.

Gudmunsen jest też autorem jedynej istniejącej książki, która prawie w całości dotyczy podobieństw między buddyzmem a filozofią Wittgensteina⁵⁰. Skupił się w niej na analogiach zachodzących między mahajaną (głównie sutrami doskonałej mądrości i pismami Nagardżuny) a Wittgensteinami. Podjął takie kwestie, jak zdolność do wyrażenia w języku wrażeń psychicznych, znaczenie jaźni, czynów wolicjonalnych, kwestię uniwersaliów, możliwość poznania, oraz kwestie etyki i religii. Zarówno madhjamikowie jak i Wittgenstein traktowali zawieszenie spekulacji odnośnie istnienia bądź nieistnienia obiektów jako terapię. Odrzucali też uniwersalia⁵¹.

Gudmunsen przyznał, że choć początkowo wydawało mu się, że „filozofia późnego Wittgensteina *nie* była niezależna od filozofii buddyjskiej”, to później doszedł do wniosku, że taki pogląd jest błędny, a podobieństwa między nimi są „przypadkowe”⁵². Niemniej jednak zarówno buddyzm jak i Wittgenstein w znacznej mierze zajmują się tymi samymi zagadnieniami i dlatego można twórczo wyjaśnić jedno przez odwoływanie się do drugiego⁵³. Doszedł do wniosku, że „większość tego, co miał do powiedzenia późny Wittgenstein, antycypowano około 1800 lat wcześniej w Indii”. Jego zdaniem paralele między mahajaną a buddyzmem nie są przypadkowe, lecz są następstwem podobnego stylu myślenia⁵⁴. Jego zdaniem: „nie mo-

⁴⁹ C. Gudmunsen, *On the Mahāyāna and Wittgenstein*, s. 98–102; tenże, *Wittgenstein and Buddhism*, s. 34–39. Buddyści uznawali wszelkie poglądy za względne (T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, George Allen & Unwin, London 1968, s. 163–164). Wittgenstein nie formułował żadnych tez (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 76, I 128), ani teorii (s. 72, I 109). Zob. F. Waismann, *Notes on Talks with Wittgenstein*, „Philosophical Review”, 74 (1965), s. 16; C. Gudmunsen, *On the Mahāyāna and Wittgenstein*, s. 102. Por. zwłaszcza podobieństwo praktyki buddyjskiej jako formy terapii do zdania Wittgensteina: „Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą” (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 133, I 255).

⁵⁰ C. Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism*. Pro: J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment*, s. 123; contra: T. Anderson, *Wittgenstein and Nāgārjuna’s Paradox*, s. 160–162.

⁵¹ C. Gudmunsen, *Wittgenstein and Buddhism*, s. 56, 60.

⁵² Tamże, s. VII, podkr. C.G.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 113.

zemy powiedzieć, że wittgensteinianizm i madhjamaka są ‘tym samym’; wszyscy współcześnie zwolennicy madhjamaki powinni, w moim mniemaniu, być wittgensteinistami, ale zwolennicy Wittgensteina nie muszą stać się buddystami”⁵⁵.

Zdaniem Canfielda wspólne dla Wittgensteina i dзену jest przekonanie o mistycznej podstawie języka, co w przekładzie na praktykę życia codziennego oznacza „działanie z umysłem wolnym od myśli”⁵⁶. Zarówno Wittgenstein jak i dzenisci uznają zbędność myśli⁵⁷. Istotą buddyźmu jest naga percepcja rzeczywistości, bez pośrednictwa języka i myśli, dostępna w stanie przed zaistnieniem dualizmu wrażenia zmysłowego i jego intelektualnej oceny. Aby zrozumieć świat, buddyści i Wittgenstein proponują praktykę. Buddyści medytację, a Wittgenstein różne ćwiczenia z wykorzystaniem wizualizacji obrazów i kolorów⁵⁸. Buddyści, zwłaszcza japońscy, i Wittgenstein kładli nacisk na ślepe przestrzeganie reguł⁵⁹. Canfield dostrzegł też u buddystów i Wittgensteina upodobanie do posługiwania się gramami językowymi, mającymi bezpośredni związek z postępowaniem całkowicie nakierowanym na cel i świadomością tego, że słowa mogą pełnić różnorakie role. Buddyści i Wittgenstein odrzucają – jako złudzenie – kartezjański dualizm ciała i umysłu, tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne. W związku z tym akcentują znaczenie bezpośredniej, pozaintelektualnej percepcji rzeczywistości podczas tego, co na Zachodzie nazywa się przeżyciem mistycznym, a w japońskim dзенie *keńso* bądź *satori*⁶⁰.

Phillips zakwestionował podobieństwa, jakie Canfield doszukał się między buddystami dзен i Wittgensteinem, zwłaszcza odrzucenie myśli jako nieprzydatnej dla języka i zrozumienia⁶¹. Artykuł Canfielda to dla niego modelowy przykład tego, jak nie należy pisać artykułów komparatystycznych.

Coxowie zaprezentowali podobieństwa między *Traktatem, Dziennikami 1914–1916* i *Wykładem o etyce* Wittgensteina a buddyżmem. Za wspólne dla nich uznali ateizm, pojęcie jedności świata i egzystencji (bez podziału na życie i śmierć), zachwyt nad cudownością świata, tożsamość mikro- i makrokosmosu,

⁵⁵ Tamże, s. 115.

⁵⁶ J. V. Canfield, *Wittgenstein and Zen*, s. 383.

⁵⁷ Tamże, s. 405.

⁵⁸ Tamże, s. 386–390; por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 61–64, 82–85 (I 86–88, 140–143).

⁵⁹ Piszząc o tym, J. V. Canfield, *Wittgenstein and Zen*, s. 390–391) cytował tylko Wittgensteina *Dociekania filozoficzne* (s. 125, 144, I 219, 292), oraz fragment *Sutry Wimalakirtiiego*, w którym mówi się o konieczności przekroczenia dualizmu działania i nie działania. Nie wspominał natomiast o praktycznych konsekwencjach ślepego podporządkowania się autorytetowi w japońskim buddyźmie, co wykorzystywali militaryści podczas wojen. Na ten temat zob. B. A. Victoria, *Zen na wojnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

⁶⁰ J. V. Canfield, *Wittgenstein and Zen*, s. 393–407.

⁶¹ D. Z. Phillips, *On Wanting to Compare Wittgenstein and Zen*, s. 193.

przeświadczenie, że wszelkie przeciwieństwa są iluzoryczne, podobnie jak wszystkie pojęcia, włącznie ze śmiercią, czasem i złem (cierpieniem)⁶².

Hsueh-Li Cheng w dwóch artykułach dokonał analizy porównawczej Wittgensteina z myślą Nagardżuny i chińską prezentacją jego myśli w szkole san-lun. Zajął się także problemem przekazu prawdy u Wittgensteina i w dzenie⁶³. W pierwszym z nich przekonywał, że Nagardżuna poddał krytyce każdą formę użycia języka, a Wittgenstein tylko niewłaściwą⁶⁴. Jedyne punkty wspólne, jakiego dopatrył się między nimi, to zgoda co do tego, że filozofia nie jest nauką i nie zajmuje się wyjaśnianiem natury świata. Jego zdaniem Nagardżuna uznałby Wittgensteina za dualistę, który przeprowadza podział między obiektem a jego znaczeniem, między zwykłym a metafizycznym znaczeniem, a także zwykłą i absolutną pewnością⁶⁵. „W przeciwieństwie do Wittgensteina Nagardżuna kwestionował racjonalność i zasadność codziennego użycia języka i utrzymywał, że w naszym języku nie da się wygłaszać żadnych twierdzeń”⁶⁶.

Pogląd Wittgensteina, że znaczenie danego słowa określa użytek, jaki się z niego czyni w określonej sytuacji, Nagardżuna uznałby za absurdalny. Według Nagardżuny albo słowo jest tożsame z predykatem i wtedy mamy do czynienia z tautologią, albo jest od niego różne, a wtedy nie ma z nim nic wspólnego i nic na jego temat nie mówi. Język nie nadaje się do opisu czegokolwiek, ani przedmiotów zmysłowych, ani zjawisk pozazmysłowych⁶⁷. Nagardżuna postawił znak równości między prawdą a milczeniem⁶⁸. Dlatego madhjamikowie porozumiewali się z innymi przy pomocy gestów albo używali pozornie absurdalnego języka⁶⁹, a mistrzowie cz’an i dzen nie akceptowali rozumnych odpowiedzi na zadane przez siebie zagadki. Także Wittgenstein doszedł do wniosku: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁷⁰. Ale Wittgenstein uznałby za absurdalne niektóre zdania dzenistów, np. „Idę pieszo, a jednak jadę na grzbiecie wołu”⁷¹. Wzajemne niezrozumienie wynika z odrębnego użytku czynionego przez dzenistów i Wittgensteina.

⁶² C. H. Cox, J. W. Cox, *The Mystical Experience*, s. 485–490.

⁶³ Hsueh-Li Cheng, *Nāgārjuna, Kant, and Wittgenstein; tenże, Zen, Wittgenstein, and Neo-Orthodox Theology*.

⁶⁴ Hsueh-Li Cheng, *Nāgārjuna, Kant, and Wittgenstein*, s. 69.

⁶⁵ Tamże, s. 80–81.

⁶⁶ Tamże, s. 83.

⁶⁷ Tamże, s. 83–84.

⁶⁸ Por.: „Należy postawić znak równania pomiędzy prawdą a milczeniem. Poznanie jest niemożliwe. Taka jest konkluzja żelaznej logiki Nagardżuny” (S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, IW PAX, Warszawa 1958, s. 597).

⁶⁹ Hsueh-Li Cheng, *Nāgārjuna, Kant, and Wittgenstein*, s. 85.

⁷⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 83, par. 7.

⁷¹ Hsueh-Li Cheng, *Zen, Wittgenstein, and Neo-Orthodox Theology*, s. 146.

W swoim artykule Anderson zajął się głównie krytyką argumentów komparatystów buddyjsko-wittgensteinowskimi. Zgodził się tylko z jednym z nich, a mianowicie, że rzeczy ani pojęć ogólnych z filozofii czy religii nie da się opisać przy pomocy słów, gdyż to, co jest, jest mistyczne⁷².

Della Santina zaś zauważył, że o ile Nagardżuna zajmuje centralną pozycję w hierarchii myślicieli buddyjskich, to Wittgenstein jest w historii myśli zachodniej rodzajem anomalii. Także zbawienie, o którym mówił Wittgenstein, jest tylko cieniem całkowitej transformacji jednostki, jakie było i jest celem buddyjskich filozofów i praktyków⁷³.

Sady prawdopodobnie nie znalazł tekstu Della Santiny, bo porównał nirwanę madhjamaków do zbawienia, którego poszukiwał Wittgenstein, choć podobieństwa między nimi (co pokazał Della Santina) są powierzchowne. Zdaniem Sady'ego różnica między samsarą a nirwaną ma charakter poznawczy. Nirwana nie jest niebem, ani odrębną rzeczywistością, która znajduje się „gdzieś tam”. Jest tutaj i teraz. Rozpoznaje się ją po usunięciu niewiedzy⁷⁴. Jego zdaniem Wittgenstein rozumiał wyzwolenie (zbawienie) jako widzenie świata „z punktu widzenia wieczności”, życie bez pragnień w wiecznym teraz w poczuciu absolutnego bezpieczeństwa i bez lęku przed śmiercią⁷⁵. Jednak owo absolutne bezpieczeństwo warunkował – podobnie jak Sokrates z *Obrony Sokratesa* Platona – istnieniem Boga i wiarą w to, że nic złego mu się stać nie może⁷⁶. A buddyści tego tak nie ujmują.

Zdaniem Garfielda *Tractatus logico-philosophicus* może służyć za punkt wyjścia dla egzegezy dzieła Nagardżuny, zwłaszcza w kwestii trudności w znalezieniu stanowiska i określenia granic wypowiedzi, oraz kwestii dwóch prawd⁷⁷. Choć Nagardżuna nie zgodziłby się z wszystkim, co pisał Wittgenstein, to jednak paralele istniejące między *Dociekaniem filozoficznymi* a madhjamaką są znaczące i godne uwagi. Jego zdaniem zarówno Nagardżuna w *Odparciu argumentów* (*Vigrahavyāvartanī*) (21–28), jak i Wittgenstein w *Tractatus logico-philosophicus* (zwł. w par. 6.54 i 7) nakreślili granice, w jakich używanie języka ma sens⁷⁸. Według pierwszego żadne byty czy właściwości, które przypisuje się rzeczom bądź zjawiskom, nie istnieją poza wypowiedziami języka. Drugi stwierdził, że nie chcąc

⁷² T. Anderson, *Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox*.

⁷³ P. Della Santina, *The Madhyamaka and Modern Western Philosophy*, s. 52.

⁷⁴ W. Sady, *Wittgenstein*, s. 67.

⁷⁵ Tamże, s. 70; por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, s. 80–81, par. 6.41 i 6.4311.

⁷⁶ L. Wittgenstein, *Wykład o etyce* [w:] tenże, *Uwagi o religii i etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 81–82.

⁷⁷ J. L. Garfield (tł. i kom.), *Fundamental Wisdom of the Middle Way*, s. 114, przyp. 26.

⁷⁸ Nagardżuna, *Odparcie argumentów* [w:] tenże, *Wybór pism*, Kraków [1992], s. 155–156; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, s. 83, par. 6.54; 7.

popaść w nonsens, należy milczeć o tym, o czym nie da się mówić⁷⁹. Zwrócił też uwagę, że zarówno mahajanistyczna doktryna pustki (*śūnyatā*) jak i filozofia Nagardżuny bywa – zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie – błędnie interpretowana jako nihilistyczna i kwestionująca istnienie przedmiotów⁸⁰. Także A. Janik i S. Toulmin wspomnieli o tym, że zdaniem niektórych postawa Wittgensteina wobec jego filozofii jest „niekonsekwencją równoznaczną niemal z nihilizmem”⁸¹.

Znaczenie Wittgensteina docenił czołowy amerykański buddolog R. Thurman. Jego zdaniem był on pierwszym filozofem Zachodu, który pokazał, w jaki sposób umysł jednostki projektuje na świat treść swojego umysłu, a następnie „odczytuje” go, tak jakby rzeczywiście tam był. Natomiast naiwny realista postrzega świat jako system znaków posiadających ustaloną, wewnętrzną tożsamość. Jego świat jest zdominowany przez własne koncepcje intelektualne, które tkwią wyłącznie w jego umyśle, a nie w świecie⁸².

Rozpaczliwe zmagania Wittgensteina z próbami opisanego postrzegania świata przy pomocy języka wskazują na kryjący się w nim niepokój egzystencjalny. Jego słowa: „To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonale, absolutnie beznadziejne”⁸³ przywodzą na myśl stwierdzenie Edwarda Stachury, który pod koniec życia pozostawał pod silnym wpływem buddyzmu: „Więzień jest jednocześnie swoim własnym strażnikiem, strażnik jest jednocześnie swoim własnym więźniem”⁸⁴. W Wittgensteinie możemy ujrzyć więźnia słów, który próbował wyrwać się z pułapki ich wieloznaczności, stwarzanej siłą językowych nawyków.

Jak się wydaje, Wittgenstein nie był świadom tego, że trudności, jakie mamy z właściwym wyrażeniem pojęć w języku, sami stworzyliśmy. A raczej stworzyli je nasi przodkowie, arbitralnie tworząc słowa na oznaczenie rzeczy i zjawisk. Gdyby wszystkie języki powstały do wyrażenia pojęć religijno-filozoficznych, jak sanskryt, nie byłoby takich kłopotów z ich precyzyjnym formułowaniem. Wittgenstein wprawdzie pisał: „Rozwiązaniem problemu, który dostrzegasz w życiu, jest

⁷⁹ Tamże, s. 213, 358, 281–282.

⁸⁰ Tamże, s. 300.

⁸¹ A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York 1973, s. 206.

⁸² R. A. F. Thurman (wyd.), *The Life and Teachings of Tsong Khapa*, Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala 1982, s. 255.

⁸³ L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, s. 84–85.

⁸⁴ E. Stachura, *Fabula rasa* [w:] tenże, *Fabula rasa. Z wypowiedzi rozproszonych*, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 9. Por. J. Sieradzan, *Stachura a buddyzm* [w:] tenże (red.), *W poszukiwaniu zagubionej drogi: Tematy hinduskie, buddyjskie i taoistyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2007, s. 185–200. *Fabula Rasa* Stachury jest dogłębną analizą egoizmu jako przyczyny cierpienia, bliską buddyzmowi, a *Oto* cytuje trzykrotnie pisma przypisywane Buddzie, którego Stachura nazwał Bratem Obudzonym (*Oto* [w:] tenże, *Fabula rasa. Z wypowiedzi rozproszonych*, s. 199, 233, 280).

sposób życia sprawiający, że to, co problematyczne, znika. (...) Ale czyż nie mamy przeświadczenia, że ten, kto nie widzi w tym problemu, jest ślepy na to, co ważne, wręcz najważniejsze?”⁸⁵. Jednak dostrzeżenie problemu i zdanie sobie sprawy z tego, że ma on zastosowanie również do niego samego, to dwie różne sprawy. Chcąc być konsekwentny, musiałby albo zrezygnować z filozofii, albo przestać szukać w niej pomocy w rozwiązaniu problemów egzystencjalnych.

Buddyści uważają, że źródło problemów tkwi nie w języku, ale w umyśle, arbitralnie tworzącym nazwy rzeczy i zjawisk, które już w chwili powstania są nieaktualne. Z czasem zaczynają żyć własnym życiem, oderwanym od kontekstu, w jakim powstały. Gdy zdamy sobie sprawę z niewłaściwego kierunku poszukiwań, problem zniknie⁸⁶. Generalnie, buddyści argumentują, że wszystkie nasze problemy sami stworzyliśmy (w tym życiu albo w poprzednich egzystencjach), wobec czego absurdem jest zrzucania odpowiedzialności na boga, innych ludzi, ekonomię, polityków czy język.

Summary

The text *Wittgenstein and Buddhism – their Comparison* is a review of works of 30 authors who wrote about similarities between the philosophy of Wittgenstein and that of Buddhism, mainly of Nagarjuna. The similarities which have been mentioned are: anti-dogmatic and anti-doctrinal nature, setting limits in which the use of language has sense, a mystical base of language, rejection of thought as useless for language and understanding, atheism, the notion of unity of world and existence, admiration over miraculous nature of the world, identity of micro- and macro-cosmos, the conviction that any antitheses are of an illusory nature, realizing peace and clarity of mind as the aim of philosophy, the impossibility of adequate naming of psychic emotions, rejection of universals, and the therapeutic aspect of philosophy. The main difference between Wittgenstein and Nagarjuna is that the former looked for the source of problems in language, and the latter in mind.

Bibliografia

- Anderson T., *Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox*, „Philosophy East and West”, 35 (1985) 157–169.
- Burr R., *Wittgenstein's Later Language-Philosophy and Some Issues in Philosophy of Mysticism*, „Philosophy of Religion”, 7 (1976) 261–287.

⁸⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, s. 49, zapis z 27.08.1937.

⁸⁶ C. Gudmundsen, *Wittgenstein and Buddhism*, s. 70.

- Canfield J. V., *Wittgenstein and Zen*, „Philosophy”, 50 (1975) 383–408.
- Clarke J. J., *Oriental Enlightenment: The encounter Between Asian and Western thought*, Routledge, London 1997.
- Cox C. H., Cox J. W., *The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen*, „Religious Studies”, 12 (1976) 483–491.
- Daor D., *Modes of Argument* [w:] B.-A. Scharfstein, I. Alon, S. Biderman, D. Daor, Y. Hoffmann, *Philosophy East / Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1978, 162–195.
- Della Santina P., *The Madhyamaka and Modern Western Philosophy*, „Philosophy East And West”: 36 (1986) 41–54.
- Fann K. T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, University of California Berkeley 1969.
- Garfield J. L. (tł. i kom.), *Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford University Press, New York 1995.
- Garfield J. L., Priest G., *Nagarjuna and the Limits of Thought*, 2006, <http://nyaya.darsana.org/post192.html> (15.09.2009).
- Gudmunsen C., *On the Mahāyāna and Wittgenstein*, „Religion”, 4 (1974) 96–103.
- Gudmunsen C., *Wittgenstein and Buddhism*, Barnes & Noble Books, New York 1977.
- Hsueh-Li Cheng, *Nāgārjuna, Kant, and Wittgenstein: The San-Lun Mādhyamika Exposition of Emptiness*, „Religious Studies”, 17 (1981) 67–85.
- Hsueh-Li Cheng, *Zen, Wittgenstein, and Neo-Orthodox Theology: The Problem of Communicating Truth in Zen Buddhism*, „Religious Studies”, 18 (1982) 133–149.
- Hudson H., *Wittgenstein and Zen Buddhism*, „Philosophy East and West”, 23 (1973) 471–481.
- Huntington C. W., *A Non-Referential View of Language and Conceptual Thought in the Work of Tsong Kha-Pa*, „Philosophy East and West”, 33 (1983) 325–340.
- Jacobson N. P., *Buddhism and the Contemporary World: Change and Self-Correction*, Southern Illinois University Press, Carbondale, Edwardsville 1983.
- Jakubczak K., *Madhyamaka Nagardżuny: filozofia czy terapia?*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
- Janik A., Toulmin S., *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York 1973.
- Katz N., *Nāgārjuna and Wittgenstein on Error* [w:] tenże (red.), *Buddhist and Western Philosophy*, Humanities Press, New Delhi 1981, 306–327.
- Kapleau P., *Trzy filary zen*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1988 (11980).
- Kapleau P., *Zen: świt na Zachodzie*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1985 (19781).
- Malcolm N., *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000 (19841).

- Mohanta D. K., *Cognitive Skepticism of Nagarjuna*, 2004, <http://www.orientalia.org/article490.html> (15.09.2009).
- Mohanta D. K., *Nāgārjuna's dialectic and Wittgenstein's Tractatus: a comparative study*, „Vishwabharati Journal of Philosophy”, 25 (1989) 53–60.
- Murti T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, George Allen & Unwin, London 1968 (11955).
- Nagardżuna, *Odparcie argumentów [w:] tenże, Wybór pism*, Kraków [1992], 153–159.
- Nayak G. C., *Nāgārjuna, Candrakīrti and Wittgenstein: a critical evaluation of certain significant aspects*, „Annals of the Bhandarkar Oriental Institute”, Poona, 81 (2000) 123–133.
- Ng Y., *The arguments of Nāgārjuna's in the Light of modern logic*, „Journal of Indian Philosophy”, 15 (1987) 363–382.
- Park P. K. J., *Assessing the Work of Richard H. Popkin from the Vantage Point of Comparative Philosophy [w:] J. D. Popkin (red.), The Legacies of Richard*, Springer, Dordrecht 2008, 39–55.
- Phillips D. Z., *On Wanting to Compare Wittgenstein and Zen [w:] tenże, Wittgenstein and Religion*, St. Martin's Press, New York 1993, 193–199.
- Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. 1, IW PAX, Warszawa 1958.
- Sady W., *Wittgenstein: Życie i dzieło*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1993.
- Sady W., *Wprowadzenie [w:] L. Wittgenstein, Uwagi o religii i etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, 7–57.
- Shibles W. A., *Wittgenstein: Language and Philosophy*, Iowa 1969.
- Sieradzan J., *Stachura a buddyzm [w:] tenże (red.), W poszukiwaniu zagubionej drogi: Tematy hinduskie, buddyjskie i taoistyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2007, 185–200.
- Sontag F., *Wittgenstein and the Mystical: Philosophy as an Ascetic Practice*, Scholars Press, Atlanta 1995.
- Stachura E., *Fabula rasa [w:] tenże, Fabula rasa. Z wypowiedzi rozproszonych*, Czytelnik, Warszawa 1987.
- Stachura E., *Oto [w:] tenże, Fabula rasa. Z wypowiedzi rozproszonych*, Czytelnik, Warszawa 1987.
- Streng F., *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, Nashville 1967.
- Thurman R. A. F. (wyd.), *The Life and Teachings of Tsong Khapa*, Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala 1982.
- Tuck A. P., *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, New York 1990.
- Victoria B. A., *Zen na wojnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

-
- Waismann F., *Notes on Talks with Wittgenstein*, „Philosophical Review”, 74 (1965) 12–16.
- Waldo I., *Nāgārjuna, and Analythic Philosophy*, „Philosophy East and West”, 25 (1975) 281–290.
- Waldo I., *Nāgārjuna, and Analythic Philosophy*, II, „Philosophy East and West”, 28 (1978) 287–298.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Wittgenstein L. *Uwagi różne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Wykład o etyce* [w:] tenże, *Uwagi o religii i etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, 75–85.
-

dr hab. Jacek Sieradzan, Zakład Religioznawstwa i Filozofii Religii, Instytut Socjologii UwB