

ROBERT SZUKSZTUL

WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA JAPOŃSKA

YASUO YUASA *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy* State University of New York Press, Albany 1993.

Stają cechą japońskiej filozofii współczesnej jest krytyka najbardziej pierwotnych przesłanek filozofii zachodniej. Ten nurt jest bardzo wyraźny zwłaszcza w pracach przedstawicieli szkoły z Kioto, jak Nishida Kitarō, Tanabe Hajime i Nishitani Keiji; z innych można wymienić choćby Watsuji Tetsurō czy Abe Masao. To krytyczne nastawienie, widoczne w pracach myślicieli japońskich, jest adresowane nie wobec takich, czy innych rozstrzygnięć zachodniej filozofii, ale wobec całego paradygmatu myślenia właściwego kulturze europejskiej, którego filozofia jest jednym z przejawów.

Yuasa w pełni wpisuje się w tę tradycję. W prezentowanej publikacji jego krytyka zwraca się przede wszystkim przeciwko naukowemu paradygmatowi prowadzenia badań, opierającemu się na kartezjańskim dualizmie, rozgraniczającym ciało i umysł. Jako bardziej obiecującą alternatywę proponuje on wschodnioazjatycki ideał jedności ciała i umysłu, osiągnąć poprzez samodoskonalenie. Rozwijając ten projekt w niniejszej publikacji, która powstała jako połączenie kilku artykułów, autor porusza zagadnienia z zakresu między innymi: filozofii, psychologii głębi, nauk medycznych, sportu i parapsychologii, a także wschodnich odpowiedników tych dziedzin: buddyzmu, taoizmu, wschodniej medycyny, sztuki walki i *kikō* (chin. *qigong* – dosł. „trening *ki*”).

Podstawową obserwacją Yuasy była niezwykła rola, jaką w historii Japonii (a szerzej – Azji Wschodniej) odegrała idea samodoskonalenia (*shugyō* – dosł. „doskonalenie praktyki”). Termin ten niesie intuicje związane z kultywacją i oznacza pewien reżim, któremu poddajemy cia-

ło, aby w ten sposób udoskonalić ducha (osobowość). Stosunkowo bliższy zakresowi tej koncepcji byłby ascetyzm chrześcijański, gdyby nie stał jednocześnie na stanowisku dualizmu ciało-umysł, charakterystycznego dla kultury europejskiej. Wspomniany dualizm bardzo wyraźnie objawia się w medycynie, czy współczesnym sporcie, który nastawiony jest jedynie na rozwijanie motoryki ciała, z pominięciem elementów duchowych. Stanowisko wschodnie jest w tej kwestii krańcowo odmienne. Praca nad ciałem miała tam za podstawowy cel uspokojenie umysłu i przywrócenie pierwotnej jedności tych dwóch aspektów ludzkiej egzystencji. Najpełniejszy wyraz teoria ta znalazła w dziele *Makashikan*, poświęconym teorii medytacji. Wyróżnia się tam dwa jej rodzaje, które można w przybliżeniu określić jako medytację w stałym ruchu oraz medytację w stałym bezruchu. Celem obu jest osiągnięcie stanu nie-umysłu dzięki powściągnięciu działania umysłu. Owo uspokojenie, czy też powściągnięcie, następuje w wyniku unieruchomienia ciała bądź też przeciwnie – jego fizycznego zmęczenia w wyniku wciąż powtarzanych, monotonicznych ruchów (na przykład chodzenia). Medytacja, a zwłaszcza zawarta w niej koncepcja ciągłego ruchu, miała kolosalny wpływ na japońską filozofię sztuki i sztukę walki, których praktykowanie miało służyć doskonaleniu ducha. Jedną z konsekwencji takiego podejścia, było podkreślenie roli wykonawcy, kosztem widza – dokładnie odwrotnie niż ma to miejsce w teorii sztuki czerpiącej inspirację z tradycji greckiej. W Japonii to nie widz, a właśnie wykonawca powinien w pierwszym rzędzie doświadczyć *katharsis*; doświadczenie to staje się w pewnym sensie testem rzetelności artystycznej i jakości dzieła twórcy, a wyraża się poprzez jedność ciała oraz umysłu.

Mimo, że nasuwają się tu zasadne porównania wschodniej idei samodoskonalenia z zachodnią psychoterapią, Yuasa podkreśla, że ich wyjściowe przesłanki oraz cele są zupełnie odmienne. Psychoterapia, jak i cała zachodnia medycyna, wychodzą od stanu patologicznego, rozumianego jako odejście od normy (zdrowia), przez którą rozumie się średnią interesującą nas cechy wziętą z całej populacji. Celem jest przywrócenie pacjenta do zdrowia, to jest do owej średniej, charakteryzującej większość ludzi. Praktyka samodoskonalenia, wychodząc od stanu normalnego, ma na celu osiągnięcie wyższego stanu umysłu, który charakteryzuje nieliczne osoby o bardzo rozwiniętej duchowości i jest przez to stanem elitarnym. W świetle zachodniej medycyny jest to jednak stan abnormalny, a przez to – jak podkreśla Yuasa – w pewnym sensie patologiczny. Należy go jednak bronić, ponieważ zaprezentowany model relacji ciało-umysł, i związana z nim idea samodoskonalenia, są – w opinii Yuasy – środkiem zaradczym na duchowy kryzys, w jakim tkwi współczesny człowiek. Przedtem jednak wypada

tę tradycyjną wizję skonfrontować z wynikami współczesnej nauki, a także nadać jej nowe sformułowanie, zdające sprawę z odkryć, jakie ta ostatnia poczyniła. Realizując to zadanie, Yuasa, na wstępie swej książki, konstatuje z zadowoleniem, że we współczesnym postrzeganiu relacji ciało-umysł zauważa się odejście od dysjunktywnego dualizmu kartezjańskiego, w kierunku dualizmu korelatywnego, dostrzegającego wzajemne powiązanie ciała z umysłem. Jako nurty reprezentatywne wyróżnia on tu: psychologię głębi, która następnie rozwinęła się w medycynę psychosomatyczną, teorię stresu Hansa Selyé'a i wreszcie neurofizjologię. Wszystkie one odrzucają redukcjonizm w ujęciu umysłu, co zgadza się ze wschodnią wizją jedności ciała i umysłu. Próbując wyrazić tę doktrynę w kategoriach współczesnej psychologii fizjologicznej, Yuasa tworzy schematyzację ciała, opierającą się o trzy obwody. Jak mówi, ciało można traktować jako pewien system obiegu informacji. W tym sensie wygodnie je analizować poprzez system nerwowy. I tak, obwodowy układ nerwowy możemy podzielić na nerwy sensoryczno-motoryczne, które tworzą pierwszy obwód, nerwy związane z kinestezją (czuciem własnego ciała) i tym, co Yuasa nazywa somestezją (informujące o stanie narządów wewnętrznych); co tworzy obwód drugi (nazwany łącznie coenestetycznym i odpowiedzialny za habituację własnego ciała); i wreszcie trzeci obwód, nazwany emocjonalno-instynktowym, na który składa się autonomiczny system nerwowy. To, co jest tu istotne, to stale malejący poziom świadomości (oraz możliwości kontroli), wraz z przechodzeniem od pierwszego do trzeciego obwodu. W tym przypadku w odniesieniu do zmysłów i motoryki ciała posiadamy wysoką świadomość, a przez to kontrolę nad organizmem i nie odczuwamy (z wyjątkiem stanów chorobowych) narządów wewnętrznych, mamy też bardzo słabe pojęcie o stanie mięśni motorycznych w danej chwili. Jeżeli zaś chodzi o obwód nerwów autonomicznych, nie ma on połączenia z korą mózgową, stąd w ogóle nie jesteśmy go świadomi ani nie mamy nad nim żadnej kontroli. Układ ten jest odpowiedzialny za reakcje emocjonalne oraz instynktowne, w odpowiedzi na bodźce zmysłowe i tym sposobem kontroluje pracę organów wewnętrznych. Jak jednak wykazały eksperymenty Pawłowa, możliwe jest „oszukanie” autonomicznego układu nerwowego, a mówiąc ściślej jego kondycjonowanie, za pomocą warunkowania odruchów. Jeżeli pies przy każdym posiłku słyszy brzęczyk, w końcu zacznie się ślinić na sam jego dźwięk, nawet bez podania pokarmu. Okazuje się, że można wpłynąć na działanie organów wewnętrznych (wywołanie ślinienia), a zatem na reakcję autonomicznego układu nerwowego. Fakt ten otwiera wiele możliwości terapeutycznych w odniesieniu do obszaru emocji-instynktów. Yuasa wskazuje też, że ten właśnie mechanizm wykorzystują

od wieków praktyki samodoskonalenia, z medytacyjnymi na czele. Podkreśla zarazem, że we wszystkich tego typu praktykach kluczową rolę odgrywał zawsze oddech, a jest to fakt znamienny, ponieważ oddech, chociaż kontrolowany przez nerwy autonomiczne, może być w pewnym zakresie regulowany świadomie. Oddech stanowi zatem ośrodek kontroli działania organów wewnętrznych oraz emocji, a zatem jego odpowiednie praktykowanie przyczynia się do wzrostu korelatywności ciała i umysłu. Ideałem wschodnim jest jednak nie korelacja ciała i umysłu, ale ich jedność. Aby zgłębić tę ideę, Yuasa sięga po rozumienie żywego ciała tak, jak jest ono interpretowane w medytacji taoistycznej, sztukach walki i akupunkturze, a osią tej analizy staje się koncepcja *ki*.

Ki jest japońskim odpowiednikiem chińskiego słowa *qi*, którego znak wyobraża parę nad gotującym się garnkiem ryżu. Przyjęło się je tłumaczyć jako energię, siłę, to, co żywe. W języku japońskim może służyć do wyrażania siły „zawartej” w dziełach sztuki, literaturze, sztukach walki. Oddaje się nim również warunki (kondycje) psychiczne, społeczne, czy nawet klimatyczne. W tak krótkim wprowadzeniu nie sposób oddać wszystkich intuicji i odniesień związanych z terminem, któremu autor poświęca dwie trzecie objętości książki. Mówiąc jednak najogólniej, *ki* jest czymś żywym, jak również dynamicznym, pewną formą energii przenikającą ciało. I właśnie refleksja nad żywym ciałem pozwala – zdaniem autora – przekroczyć kartezjański dualizm ciała i umysłu. W tym ujęciu, ciało jest czymś zewnętrznym wobec „ja”, jest przedmiotem nie różniącym się istotnie od rzeczy martwych, jak stoły i krzesła. Człowiek powstaje jako zespolenie tych odmiennych elementów; życie trwa tylko tak długo, jak długo trwa to zespolenie. Tymczasem – oponuje Yuasa – byliśmy dotknięci, gdyby ktoś chciał nas (nasze ciało) potraktować na sposób analogiczny do stołu. Intuicyjnie czujemy jakościową różnicę między tymi obiektami. Dla Yuasy ciało nie jest ciałem-obiektem Kartezjusza, ale „żywym-ciałem” przenikniętym *ki*. To „żywe-ciało” jest zarazem podmiotem i przedmiotem, jest mediatorem między duchem a materią, ponieważ przynależy do obu tych rzeczywistości. Ciało staje się tu systemem otwartym w stałej interakcji energetycznej (opartej na emitowaniu i dostrajaniu *ki*) z tak zwanym światem zewnętrznym

Rozważania Yuasy są bez wątpienia bardzo ciekawe, jednak nie wykraçałyby poza (być może inspirujące) teoretyzowanie, gdyby Yuasa nie powoływał się na chińskie i japońskie badania empiryczne dotyczące fenomenu *ki*. Okazuje się, że w wymienionych krajach od dłuższego czasu prowadzone są pomiary emisji wewnętrznej (m.in. pomiar EEG) i zewnętrznej *ki*, dokonywanej przez mistrzów sztuk walki, praktyków medytacji oraz tera-

peutów, którzy leczą energią *ki*. Przytoczone rezultaty są bardzo interesujące i wskazują na możliwość istnienia fenomenu, którego współczesna nauka, zajmująca się zjawiskiem życia, nie brała pod uwagę. Autor (który sam brał udział w takich eksperymentach) zaznacza, że potrzebne są jeszcze długie i zróżnicowane badania, jednak w końcowych partiach książki kreśli zarys pozytywnych zmian w obecnym paradygmacie myślenia naukowego (i nie tylko), jakie musiałyby się dokonać pod wpływem ugruntowania teorii *ki*. Wychodząc od podziału nauki na obiektywistyczną (redukcującą rolę podmiotu w maksymalnym stopniu), i subiektywistyczną (uznającą – jak medycyna psychosomatyczna i psychologia głębi – korelatywność ciała i umysłu), uznaje, że nauka ugruntowana w teorii *ki* wykraczałaby poza obie powyższe koncepcje, ponieważ zakładałaby istnienie trzeciej funkcji (mediatora) poza obszar tego, co psychologiczne i fizjologiczne.

Podsumowując – książka jest godna polecenia, jako źródło inspiracji oraz informacji dotyczącej problematyki w większości nieznannej polskiemu czytelnikowi. Cenne jest również świeże spojrzenie, z całkowicie odmiennej perspektywy, na tradycyjne filozoficzne zagadnienia. To powiedziawszy, nie mogę powstrzymać się od kilku słów krytyki. Przede wszystkim autor, poruszając tak wiele zagadnień z różnych dziedzin, niektóre zna lepiej, a niektóre gorzej, i często ten brak wiedzy odbiera siłę jego argumentacji. By podać jeden przykład: odnosząc się do drugiej zasady termodynamiki twierdzi, że nie zdaje ona sprawy z faktu życia, które jest przecież opieraniem się chaosowi i tworzeniem ładu. Tymczasem zasada owa mówi, że w każdym układzie zamkniętym entropia nie maleje. Organizm żywy nie jest układem zamkniętym; pobiera energię (pokarm) z otoczenia, zatem lokalne zmniejszenie entropii (np. organizacja ciała) w niczym nie narusza ogólnego prawa, że w całym układzie rośnie ona, a przynajmniej jest stała. Takich błędów jest więcej, jednak nie naruszają one zasadniczej argumentacji autora. Znacznie poważniejsza jest wątpliwość odnośnie krytykowanego przez Yuasę zachodniego paradygmatu myślenia, którego najpełniejszym ucieleśnieniem jest według niego filozofia Kartezjusza. Kartezjusz w ogóle jest czarną owcą dla filozofów japońskich; krytykują go przy każdej okazji, przypuszczalnie słusznie. Należy jednak pamiętać, że od czasów tego filozofa, zmieniło się jednak – i to radykalnie – wiele podstawowych założeń nauki oraz filozofii. Pomimo to, praca Yuasy jest niewątpliwie inspirująca, warta lektury, prezentując krytykę pewnych (rzadko tylko przez nas uświadamianych wyraźnie) przesądów i przesądów kultury europejskiej.

