

Wprowadzenie do przekładu esejów filozoficznych Nishidy Kitarō *Istota piękna (Bi no setsumei)* oraz *Prawda a piękno (Shin to bi)*

Nishida Kitarō (1870–1945), japoński filozof, znany jest jako założyciel filozoficznej szkoły z Kioto (*Kyōto ha*), do której przedstawiciele zalicza się takich myślicieli, jak: Tanabe Hajime (1885–1962), Miki Kiyoshi (1897–1945), Hisamatsu Shin'ichi (1889–1980) czy Nishitani Keiji (1900–1990). Wszyscy przedstawiciele szkoły z Kioto analizowali relację jednostkowej jaźni człowieka i jej relacji ze światem, będąc pod wpływem filozofii buddyjskiej. Nishida praktykował zen i starał się wyrazić buddyjskie doświadczenie religijne w ujęciu filozoficznym, prowadząc przy tym twórczy dialog z filozofią Zachodu¹.

Nishida uważał, że w określeniu form kulturowych danego regionu świata przydatne jest stanowisko metafizyczne, a więc odpowiedź na pytanie o to, jaka jest definicja rzeczywistości. Zwracał uwagę na to, że nawet jeśli w danej kulturze nie rozwinęła się metafizyka jako oddzielna dyscyplina, nie oznacza to, że nie istnieje w niej „myślenie metafizyczne”. „Każda kultura ma wizję człowieka, u której podstaw musi być zawarta refleksja metafizyczna, nawet jeśli nie jest ona uświadomiona”². Według Nishidy kultura Zachodu jest „kulturą bytu” (*u no bunka*) a kultura Wschodu – „kulturą nicości” (*mu no bunka*)³. W myśli greckiej brak teorii, które za prawdziwą rzeczywistość uznają coś absolutnie nieskończonego, coś absolutnie transcdującego przedmioty poznania rozumowego i zmysłowego. Jednia Parmenidesa nie jest nicością, ale kulminacją bytu, a nieustanny przepływ u Heraklita ma znaczenie logosu. Nawet pojęcie „nieograniczonego” w filozofii Anaksymandra ma znaczenie samozawierającego się okręgu. Także myśl ostatniego z największych filozofów greckich, Plotyna, niezależnie od jej inklinacji mistycznych, jest tylko ostateczną kulminacją teorii zawartych w filozofii Platona³. Za jednię, będącą kulminacją nicości, uznał Nishida pojęcie jedni w braminizmie. Uważał, że pojęcie jedni w braminizmie jest kulminacją nicości, kulminacją negacji. Tożsamość negacji i afirmacji wykraczająca poza rozumienie nicości na Zachodzie jest według niego najlepiej wyrażona przez naukę buddyzmu mahayany, iż „forma jest pustką, a pustka jest formą” (*shiki soku ze kū, kū soku ze shiki*). Nicość na Wschodzie nie jest po prostu negacją bytu – jest wewnętrznie sprzeczną afirmacją i negacją, dzięki czemu aspekt afirmacji rzeczywistości dostępnej w poznaniu zmysłowym jest równie ważny jak aspekt jej negacji. Teore-

¹ Więcej na temat filozofii Nishidy Kitarō [w:] A. Kozyra, *Filozofia zen*, PWN, Warszawa 2004; A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Nozomi, Warszawa 2007.

² Nishida Kitarō, *Tetsugaku no kompon mondai* w: *Nishida Kitarō zenshū* („Zbiór dzieł wszystkich Nishidy Kitarō”), t. 7, Iwanami shoten, Tōkyō 1979, s. 430.

³ *Ibidem*, s. 431.

tycznych zrębów dla kultury nicości dostarczył także taoizm, w którym również kluczowa jest jedność przeciwieństw.

Dzięki popularyzacji buddyzmu i taoizmu w krajach Wschodu powstały różne przejawy „kultury nicości”. Kultura Japonii jest zdaniem Nishidy także kulturą nicości, jednak posiada unikalne cechy odróżniające ją od innych kultur. Podkreślał, że kultura grecka jest optymistyczna, intelektualna i wizualna, gdyż odwołuje się do poznania zmysłowego, chociaż ważny jest także aspekt estetyczny. Nastawionym filozoficznie starożytnym Grekom przeciwstawiał Hindusów, którzy są głęboko religijni, poszukują rzeczywistości absolutnej, chociaż także reprezentują ujęcie intelektualne i analityczne. Z kolei dla kultury chińskiej najważniejsze są etykieta, rytuał, etyka, a także konkret i praktyczne podejście. Kultura japońska nie jest natomiast intelektualna – jej cechą jest uczuciowość. Japończycy nie szukają wieczności w transcendencji, przechodzą od jednej rzeczy do drugiej zanurzeni w immanencji nie transcendując czasu, tylko poruszając się w nim i dlatego kulturę Japonii można nazwać „kulturą monsunu”. Zanurzenie w czasie skłania do uważności nad konkretem na tu i teraz, co często miało swój wyraz w poezji japońskiej. Afirmacja rzeczywistości dostępnej w poznaniu zmysłowym jest związane z doświadczeniem, że każda chwila jest wiecznością. Uczucie nie postrzega rzeczywistości obiektywnie, nie ma w nim też wyraźnego rozdziału na to, co przedmiotowe i to, co podmiotowe. Stan jedności podmiotu i przedmiotu jest także kluczowy dla teorii estetyki w filozofii Nishidy Kitarō.

Nishida zawarł swoje poglądy na temat piękna głównie w książce *Geijutsu to dōtoku* (*Sztuka i moralność*, 1923), z której pochodzi esej pt. *Piękno a prawda* (*Shin to bi*)⁴. Już jednak w 1900 roku, na długo przed sukcesem wydawniczym książki *Zen no kenkyū* (*Studium dobra*, 1911), która stała się obowiązkową lekturą japońskich intelektualistów, przedstawił zręby swojej teorii estetyki w krótkim eseju pt. *Istocie piękna* (*Bi no setsumei*, dosł. Wyjaśnienie piękna). Nawiązuje w nim do poglądów Kanta, który głosił, że sąd estetyczny musi być bezinteresowny. „Każdy musi przyznać, że sąd o pięknie, do którego wkrada się najdrobniejsza nawet interesowność, jest stronniczy i nie jest czystym sądem smaku”⁵. Ta definicja prowadzi Kanta do wniosku, że sąd estetyczny nie jest związany z odczuwaniem przyjemności, gdyż każda przyjemność jest ukierunkowana i w tym sensie interesowna⁶. Upodobanie jest zawsze interesowne, „tylko upodobanie smaku w tym, co piękne, jest upodobaniem bezinteresownym i swobodnym”⁷.

Według Nishidy powyższa definicja Kanta świadczy jedynie o tym, że w filozofii tego niemieckiego filozofa można znaleźć rozważania, które nasuwają skojarzenia z buddyjskim pojęciem ‘nie-jaźni’ (*muga*). W buddyzmie ‘nie-jaźń’ nie oznacza po prostu braku celowości czy intencjonalności – jest to stan zanegowania podmiotowej odrębności człowieka. Tylko taki stan jest dla Nishidy „niezbywalną cechą piękna”. „Tam gdzie nie ma tego stanu, niezależnie od stopnia intensywności odczuwanej

⁴ Więcej na temat poglądów Nishidy Kitarō na temat estetyki [w:] A. Kozyra, *Estetyka zen*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2010.

⁵ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, PWN, Warszawa 1986, s. 63.

⁶ Ibidem, s. 65.

⁷ Ibidem, s. 72.

przyjemności, nie ma mowy o poczuciu piękna”⁸. Co więcej, według Nishidy w stanie ‘nie-jaźni’ nie ma rozróżnienia na piękno i brzydotę, gdyż wszystkie przejawy rzeczywistości dostarczają estetycznych wzruszeń. Całkowite odrzucenie egocentryzmu umożliwi ujrzenie piękna każdej formy, nawet tej uważanej wcześniej za pospolitą i niewartą uwagi. „Ten, kto chce odczuwać prawdziwe piękno, musi patrzeć na świat w czystym stanie ‘nie-jaźni’”⁹.

Nishida uważał, że piękno jest nierozdzielnie związane z ‘prawdą intuicyjną’ (*chokkakuteki shinri*), która „odkrywa najgłębsze tajemnice wszechświata”¹⁰. Do ‘prawdy intuicyjnej’ nie można dotrzeć za pomocą dyskursywnego myślenia, nie można jej też w pełni wyrazić słowami. Człowiek dociera do ‘prawdy intuicyjnej’, gdy oddala się od samego siebie i staje się jednością ze wszystkim, czyli gdy osiąga stan ‘nie-jaźni’, rozumiany jako stan jedności podmiotu i przedmiotu poznania. W filozofii Nishidy dostąpienie stanu ‘nie-jaźni’ jest równoznaczne z religijnym doświadczeniem wyzwolenia (*gedatsu*) w buddyzmie, będącego synonimem ‘oświecenia’ (*satori*). Nishida łączy pojęcie piękna i prawdy religijnej, zwracając przy tym uwagę na to, że religia jest głębszym wymiarem, przekraczającym wymiar piękna. „Piękno w stanie ‘nie-jaźni’ jest stanem krótkotrwałym, ‘nie-jaźń’ natomiast w rozumieniu religijnym jest wiecznym stanem ‘nie-jaźni’”¹¹.

W eseju *Piękno a prawda* pojęcie ‘nie-jaźni’ nie pojawia się bezpośrednio, gdyż Nishida prowadzi swój wywód, nawiązując do teorii estetycznych takich filozofów Zachodu, jak Kant, Dilthey czy Burke. I w tym tekście odnajdujemy jednak fundamentalny wniosek Nishidy, że odczucie prawdziwego piękna jest możliwe tylko wtedy, gdy wyjdziemy poza epistemologiczny dualizm podmiotu i przedmiotu poznania:

Przedmiot sztuki sam w sobie pojawi się, gdy przyjmijmy punkt widzenia percepcji czystej, czyli zniszczymy siatkę pojęć [która kształtuje nasze postrzeganie świata – A.K.]. Wtedy przedmioty ożywają, a przestrzeń wypełnia się życiem. Tak pojęte życie jest formą jedności podmiotu i przedmiotu poznania (*shukaku gōitsu*), docieramy do niego, gdy podmiot staje się przedmiotem, a przedmiot podmiotem¹².

Nishida stara się wykazać, że rozróżnienie na ‘piękno formy’ (*naiyōbi*) i ‘piękno treści’ (*keishikibi*) jest błędne. Nie istnieje piękno pozbawione treści, chociaż treść ta nie jest treścią intelektualną. Każde piękno ma swoją unikatową treść, która jest związana z treścią obiektywnego doświadczenia zmysłowego. Nishida używał określenia „wiedza zmysłowa”, gdyż nie zgadzał się z wnioskiem, że bierne zmysły jedynie dostarczają danych rozumowi. Akty postrzegania czy słyszenia są według niego aktami kreatywnymi, które mają swoją własną unikatową treść. „Taką właśnie treść posiada funkcja kreatywna artysty, którą można uznać za akt przejawiania się czystej zmysłowości (*junsui kankaku*)”¹³. Można to dobrze wyjaśnić na przykładzie wzroko-

⁸ NTS – *Nishida tetsugaku senshū* (*Zbiór dzieł wybranych Nishidy*), t. 6 poświęcony teorii estetyki Nishidy, Iwaki Ken’ichi (red.), Tōeisha, Tokio 1998, s. 336.

⁹ *Ibidem*, s. 338.

¹⁰ *Ibidem*, s. 339.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 247.

¹³ *Ibidem*, s. 249.

wego postrzeganie kolorów, które posiada pewną treść, skoro staje się podstawą dla takich sądów intelektualnych, jak np. „błękitny różni się od czerwonego”. Sąd taki byłby niemożliwy, gdyby akt zmysłowego postrzegania nie miał żadnych treści. Rozróżnienie czerwieni i błękitu oznacza, że nastąpiła refleksja w obrębie całości świadomości związanej ze zmysłem wzroku, w której nastąpiła synteza tych dwóch danych wzrokowych – następuje wtedy samorefleksja w obrębie zmysłu wzroku, będąca źródłem ‘wiedzy zmysłowej’. Nishida uważał, że refleksja jest związana także ze zmysłem wzroku i nie jest domeną sądu rozumowego, ponieważ tylko zmysł wzroku może zestawić dwie barwy i je odróżnić od siebie¹⁴.

‘Wiedza zmysłowa’ i związana z nią ‘prawda zmysłowa’ powstaje na skutek przetworzeniu treści danego aktu percepcji zmysłowej na treść ‘aktu stanowiącego podłoże wszystkich aktów’, czyli ‘wolnego ego’ (*jiyūga*). Rozum, który stanowi refleksyjny aspekt ‘wolnego ego’, przekształca treść wszystkich aktów na własną treść i w ten sposób konstruuje świat przedmiotów poznania¹⁵.

W filozofii Nishidy piękno jest ekspresją ‘życia wewnętrznego’ (*naimenteki seimei*)¹⁶. Według Nishidy, to, co Kant określa mianem ‘piękna formy’ nie jest ‘czystą formą’, ale ekspresją ‘treści życia intelektualnego’ (*riseiteki seimei*). „Właśnie dlatego, że istnieje wiele aktów świadomości człowieka, mamy do czynienia z różnymi rodzajami ‘treści życia’ (*seimei no naiyō*) i powstaje wiele rodzajów piękna, wyrażonego w sztuce”¹⁷.

U podstawy przekonania o prawdziwości danych zmysłowych odkrywamy ‘intuicję estetyczną’ (*bitteki chokkan*), która nie jest pasywna. Nie ma treści piękna, które byłyby sprzeczne z prawdą danych zmysłowych, ponieważ intuicja estetyczna zawiera w sobie rozum. Akt kreatywny w sztuce nie polega po prostu na subiektywnym konstruowaniu przedmiotu, gdyż akt ten jest obiektywnym postrzeganiem przedmiotu, docierającym do istoty rzeczywistości¹⁸. U źródła prawdy odkrywamy także piękno, ponieważ u podstawy naszego przekonania o prawdziwości danych zmysłowych aktywna jest ‘intuicja estetyczna’. Nie ma ‘treści piękna’, które byłyby sprzeczne z prawdą danych zmysłowych. Prawda sama w sobie nie jest pięknem, stanowi jednak niezbędny warunek piękna¹⁹. Nishida podkreślał, że wewnętrzna jedność piękna i prawdy następuje w aspekcie religijnym, czyli w samoświadomości, która jest ‘aktem, stanowiącym podłoże wszystkich aktów’²⁰.

*

¹⁴ Ibidem, s. 252.

¹⁵ Ibidem, s. 248.

¹⁶ Ibidem, s. 246.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 249.

¹⁹ Ibidem, s. 250.

²⁰ Ibidem, s. 251.