

## Metodologiczne konteksty badań porównawczych z filozofią chińską w tle

### Abstract

#### Methodological contexts of comparative research in reference to Chinese philosophy

The claim that modern philosophy – to be taken seriously – should be multicultural, may appear somewhat controversial. Nevertheless, it seems rather obvious that a lot of classic domains of Anglo-European philosophy need to be rethought in the context of a newly shaped contemporary philosophical canon. Some of the vital questions of modern philosophy cannot be answered without referring to the paradigms of intercultural philosophy. One of the most promising disciplines on a global scale is comparative philosophy. But if one wants to extend philosophical curriculum, one has to create a kind of new language to introduce new ideas in a mind-opening way. This paper discusses the comparisons made by scholars who became literally and metaphorically translators/transmitters of Chinese cultural works for the Western readers: David Hall, Roger Ames or François Jullien. The problems addressed in the article include the problematic status of a researcher undertaking comparative studies in philosophy and the very definition comparative philosophy.

**Słowa kluczowe:** filozofia porównawcza, metody, chińska filozofia, porównanie

**Keywords:** comparative philosophy, methods, Chinese philosophy, comparison

Komparatystyka jako dziedzina powstała, oscylując wokół problematyki konfrontacji zasobów kulturowych Europy z innymi, odległymi geograficznie cywilizacjami oraz koncentrując się na językach, literaturach, kulturach Bliskiego i Dalekiego Wschodu, językach kultur Japonii, Chin, Indii czy krajów arabskich<sup>1</sup>. „Komparatystyka konstituowała się (...) u swoich źródeł jako nowoczesna metodologia, epistemologia i ontologia” – czytamy w tekście *U podstaw komparatystyki* Edwarda Kasperskiego<sup>2</sup>. Kasperski wiąże tę charakterystykę z rzeczywistą praktyką badawczą i interpretacyjną, przeciwstawiając ją teoretycznym ujęciom dyscypliny. Komparatysta to ktoś, kto krok po kroku, mozolnie poznaje historyczny dorobek innych niż europejska cywilizacji.

---

<sup>1</sup> Zob. uwagi na ten temat E. Kasperski, *U podstaw komparatystyki* [w:] *Komparatystyka dla humanistów*, pod red. M. Dąbrowskiego, Warszawa 2011, s. 30.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 23.

„W sferze aksjologicznej orientacja komparatystyczna stanowiła alternatywę dla różnego rodzaju »centryzmów« (etnocentryzmu, europocentryzmu, polonocentryzmu i tak dalej) sankcjonujących jednostronne, asymetryczne (...) spojrzenie na innych, na ich zwyczaje i dokonania”<sup>3</sup>.

W najbardziej podstawowym ujęciu filozofia porównawcza to studia filozoficzne podejmowane na niwie międzykulturowej, obejmujące wiele różnych tradycji filozoficznych. Zasadniczym zadaniem filozofa komparatysty byłoby zdobywanie i przekazywanie pogłębionej wiedzy, a tym samym działanie na rzecz poprawnego rozumienia rozmaitych tradycji filozoficznych. W ostatnim dziesięcioleciu znacząco rozwinęła się również etnofilozofia pojęta jako badanie „filozofii etnicznej”, właściwej różnym ludom i wspólnotom, w tym kulturom niepiśmiennym<sup>4</sup>. Bada się systemy myślenia konkretnych kultur, odchodząc od ogólnych, uniwersalizujących uwag na temat specyfiki „Orientu”, właściwościach „ludów Azji”, postawy mieszkańca „Dalekiego Wschodu”<sup>5</sup>. Pisząc o „pogłębionej wiedzy” czy „poprawnym rozumieniu”, mam na myśli działanie pragmatyczne, nakierowane na to, by umożliwić odbiorcom obcej kultury wniknięcie w jej kody kulturowe. Ostatecznie bowiem – jak zauważa jeden z ojców filozofii porównawczej – Poola Tirupati Raju,

„Jeśli filozofia ma być użyteczna dla życia, to również komparatystyczna filozofia powinna taka być; jeśli w centrum filozofii znajduje się człowiek, jest tak również w filozofii porównawczej. (...) chodzi o zrozumienie człowieka w aspekcie całościowym, o wszystkie aspekty jego egzystencji”<sup>6</sup>.

Jedno z głównych pytań, jakie stawiają sobie badacze uprawiający filozofię porównawczą w odniesieniu do kultury chińskiej, brzmi następująco: w jaki sposób możemy czerpać z tej kultury w kontekście jej własnych kategorii? Czy i w jaki sposób możemy wyzbyć się własnych, ukształtowanych kulturowo oczekiwań wobec tekstów jakiegś „egzotycznej” kultury, a tym samym uniknąć narzucania owym tekstom sensów obcych ich właściwemu kontekstowi kulturowemu? Wspomniani badacze za prawdziwe wyzwanie związane z kulturą chińską uznają to, by do jej poznania i opisu nie używać narzędzi

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Nauka ta początkowo zajmowała się dziedzictwem kultury afrykańskiej, następnie badaniem objęto myśl kultur oralnych (ludów niepiśmiennych) i kultur ludowych (ludów piśmiennych) obszaru Azji Południowo-Wschodniej, Oceanii, Ameryki Łacińskiej, Syberii, Indian, Inuitów i innych. Zob. T. Botz-Bornstein, *Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism: Toward a Philosophy of Ethnoscapes* [w:] „Philosophy East and West” 2006 (January), vol. 56, No. 1; hasło „Etnofilozofia” (online <http://www.ptta.pl/pdf/pdf/e/etnofilozofia.pdf>, dostęp: 12.08.2018).

<sup>5</sup> Widać to choćby po tytułach prac. Jeszcze w latach czterdziestych jedną z najbardziej wpływowych książek była monografia F.S.C. Northropa, *The Meeting of East and West*, New York 1946. Już w latach 60. powstało wiele monografii obejmujących szczegółowe badania umysłowości charakteryzującej poszczególne kultury np. *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, pod red. Ch. Moore, Honolulu 1967; W.B. Johnson, *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938*, Los Angeles 1972; *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, pod red. Ch. Moore, Honolulu 1968; Wal-dal Yang, *Korean Ways, Korean Mind*, Tamu Dang 1982. Jedną z najbardziej znanych jest H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szukdłarczyk-Brkić, Kraków 2005.

<sup>6</sup> P.T. Raju, *East and West in Philosophy*, Jaipur 1955, s. 4. Istnieją co najmniej dwa sposoby traktowania filozofii. Jeden to filozofia jako rozważania teoretyczne, drugi – filozofia pojmowana jako praktyczna mądrość, często nazywana filozofią życia. Trudno oprzeć się wrażeniu, że również w filozofii porównawczej wśród badaczy indyjskich czy chińskich dominuje tendencja do prowadzenia badań bliższych życiu, bliższych człowiekowi, podczas gdy zachodnia filozofia komparatystyczna jest mocno obudowana teoretycznie.

wpracowanych całkowicie poza nią (możemy się nimi jedynie pożytkować). Jakie kryteria musimy zatem spełnić, aby był możliwy już nie tylko – jak chciał Bo Mou – „konstruktywny dialog”<sup>7</sup> międzykulturowy, lecz także byśmy faktycznie mieli do czynienia z filozofią pojmowaną globalnie [tak zwaną *global philosophy*], byśmy zaczęli mieć do czynienia z polilogiem, a więc z dyskusją pomiędzy jak największą ilością tradycji filozoficznych<sup>8</sup>?

Zasady metodologii filozofii porównawczej jako pierwszy sformułował Paul Masson-Oursel<sup>9</sup>. Istotnym narzędziem służącym porównywaniu różnych tradycji filozoficznych była analogia, pojęta jako

„wyszukiwanie równoważnych stosunków między ideami, pojęciami, koncepcjami i typami umysłowości, które pojawiły się na przestrzeni wieków w filozoficznych tradycjach kultur izolowanych geograficznie, politycznie i językowo – europejskiej, indyjskiej i chińskiej”<sup>10</sup>.

Trudno jest jednak uznać cele, jakie stawiali przed badaczami pierwsi metodolodzy filozofii porównawczej, za wiążące dla współczesnego badacza, ponieważ w pracach powstających w tym paradygmacie zakłada się, że badający podmiot usytuowany jest niejako ponad owymi porównywanymi płaszczyznami. Taki podmiot byłby transkulturowy<sup>11</sup>, a więc przekraczający uwarunkowania kulturowe, sytuując się gdzieś w przestrzeni „pomiędzy” kulturami. Tymczasem wielu współczesnych badaczy bardzo silnie rozpoznaje siebie jako podmiot zanurzony w konkretnym, namacalnym świecie, który kształtuje ich podmiotową percepcję; rola filozofa-komparatysty polega również na rozpoznawaniu własnych narzędzi i predylekcji. Przydatne będzie tutaj przywołanie założeń Dai Krishny, który krytykuje porównywanie kultur z użyciem narzędzi, metod, kategorii charakterystycznych dla jednej kultury, w tym przypadku kultury Zachodu. Daya Krishna wskazuje na cechy, które powinna mieć metoda porównawcza, opierająca się głównie na kontrastowaniu obejmującym: „(a) uwypuklenie różnic w doborze problemów filozoficznych i sposobie problematyzacji rozmaitych zagadnień przez poszczególne tradycje filozoficzne; (b) podkreślenie różnorodności rozwiązań tych samych kwestii filozoficznych oferowanych przez systemy kształtujące się w odmiennych okolicznościach historycznych

---

<sup>7</sup> Termin „constructive engagement” pochodzi z: Davidson’s *Philosophy and Chinese Chilosophy. Constructive angament*, pod red. Bo Mou, Boston 2006. W rozdziale „Constructive Engagment of Chinese and Western Philosophy: A Contemporary Trend Toward World Philosophy” zamieszczonym w *History of Chinese Philosophy* Bo Mou opisuje szczegółowo wyznaczniki „konstruktywnego dialogu” jako trendu w badaniach, który przekształcił się w ruch na rzecz filozofii powszechnej o dużej skale. Zob. *History of Chinese Philosophy*, pod red. Bo Mou, London and New York 2009.

<sup>8</sup> Zob. R.A. Mall, *Intercultural Philosophy*, New York 2000, oraz F.M. Wimmer, *Tezy, warunki i zadania filozofii o orientacji interkulturowej*, tłum. J. Stuchlik [w:] „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, nr 1 (28), s. 167–178. Za M. Jakubczak, „Komparatystyka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 58/2013.

<sup>9</sup> P. Masson-Oursel, *La Philosophie Comparée*, Paris 1923.

<sup>10</sup> M. Jakubczak, „Komparatystyka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy”, op. cit., s. 344.

<sup>11</sup> „Transkulturowy” jako termin odnoszący się do treści filozoficznych pojawia się wielokrotnie choćby w kontekście prac autorów, którzy czerpią i z zachodniej, i z chińskiej kultury np. w odniesieniu do chińskiego filozofa i pisarza Lin Yutanga: R.J. Ricci, *Towards a Psychobiographical Study of Lin Yutang*, University of Adelaide, 2013 [manuskrypt pracy doktorskiej].

i kulturowych; (c) wzajemne uświadamianie sobie przez przedstawicieli porównywanych tradycji istnienia zupełnie odmiennych, obcych standardów myślenia i alternatywnych możliwości konceptualizacji rzeczywistości, co w praktyce oznacza uwolnienie się – przynajmniej częściowe – od ograniczeń narzucanych nam przez własny kontekst historyczno-kulturowy”<sup>12</sup>.

Do interpretacji i analizy przystępuje się zatem *poprzez granice* (*across boundaries*<sup>13</sup>). W miarę pogłębiania naszej wiedzy, zyskujemy coraz większą świadomością tego, z jakiej pozycji zaczynaliśmy, jakie pytania sobie dotychczas zadawaliśmy (i dlaczego takie, a nie inne).

## Wokół porównania

Czy analiza porównawcza w ogóle musi wychodzić od próby porównania? Jeśli elementem nieodłącznym badań komparatystycznych jest rzeczowy, gruntowny namysł nad założeniami przyjmowanymi przez sam badający podmiot jako ukształtowany w konkretnej kulturze, rozumiejący w określony sposób pojęcia, z którymi się styka, to w konsekwencji badania nad jakąkolwiek obcą, a więc odmienną od tej, w której wyrośliśmy, tradycją, będą z natury swej porównawcze. Nawet jeśli bowiem nie chcemy niczego zestawiać i porównywać, nasz umysł wychodzi od już ukształtowanego i zastanego obrazu świata i człowieka. Owe uwarunkowania naszego sposobu interpretowania świata są dla nas oczywiste do tego stopnia, że zupełnie ich nie zauważamy lub mylimy je z zasadami racjonalności, to znaczy z „Rozumem”<sup>14</sup>. Jedną z filozoficznie płodnych metod badań komparatystycznych jest stopniowe pogłębianie świadomości naszych własnych przesądów<sup>15</sup>, częstokroć przez nas nieuświadamianych, a więc ukrytych przed nami. Wydobyć na jaw owych przesądów zwykle stanowi poważne wyzwanie<sup>16</sup>, a efekty tego rodzaju namysłu mogą być zaskakujące dla nas samych.

---

<sup>12</sup> D. Krishna, *Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be* [w:] G. Larson i E. Deutsch (red.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, Delhi 1989, s. 72 i n. Za M. Jakubczak, „Komparatystyka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy”, op. cit., s. 345.

<sup>13</sup> Zob. tytuł książki G. Larson i E. Deutsch (red.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, Delhi 1989.

<sup>14</sup> Zob. F. Jullien, *Dragą okrężną...*, op. cit., s. VIII.

<sup>15</sup> Marzenna Jakubczak pisze o tym tak: skupienie się na „obcym”, czyli na tym, z czym nie możemy się utożsamić, paradoksalnie sprzyja dokonaniu pogłębionej, krytycznej a u t o i d e n t y f i k a c j i, czyli pozyskaniu czy dopełnieniu własnej tożsamości poprzez poznanie siebie w relacji z Innym, oraz przez skontrastowanie własnej tożsamości z inną. M. Jakubczak, „Komparatystyka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy”, op. cit., s. 354.

<sup>16</sup> O tego rodzaju trudności oraz potrzebie autoanalizy tak pisze autor badający rolę twarzy w kulturze koreańskiej: „Płodna ścieżka badawcza polegałaby na zrozumieniu zasad etycznych rzeczywiście stosowanych w sytuacjach międzykulturowych. Podejście to wymaga najpierw rozpoczęcia od analizy praktykowanych reguł gry, a zwłaszcza zaangażowanych w niej wartości, zanim się je określi i narzuci. To, co w mym mniemaniu może dać odniesienie do twarzy, zależy zarówno od akceptacji relatywizmu kodu powszechnego i trudności z opanowaniem swych własnych kodów, jak i od powrotu do siebie, refleksji nad własną praktyką: twarz istnieje przede wszystkim w spojrzeniu drugiego”. D. Casal, *Twarz, komunikacja międzykulturowa i etyka: przykład Korei* [w:] *Polifonia, dialog i zderzenie kultur. Antologia tekstów z komunikacji międzykulturowej*, pod red. M. Wawrzak-Chodaczek, U. Kusio, Toruń 2007.

Już na tym etapie widzimy zatem, że komponentami filozofii porównawczej są dwa wymiary refleksji: 1) „porównanie tradycji filozoficznych” oraz 2) „filozofia porównania”, przy czym to ten drugi element jest przez wielu współczesnych badaczy uznawany za istotniejszy. Thorsten Botz-Bornstein zauważa, że filozofia porównawcza zajmuje specjalne miejsce wśród innych dyscyplin komparatystycznych – tak jak perspektywa porównawcza w religioznawstwie nie sprawia, że nauka ta staje się religią – tak komparatystryka literacka nie powinna stać się literaturą. Badania porównawcze sprowadzają się w obu tych przypadkach do nauki o religii, nauki o literaturze – podobnie też w przypadku filozofii chodzi o uprawianie filozofii – o intymny proces filozofowania<sup>17</sup>. Dodajmy, iż właściwością owego procesu jest to, że zostaje on sprowokowany perspektywą porównawczą. Marzena Jakubczak podkreśla, że „filozofię porównawczą uprawiamy, kiedy filozofujemy, porównując, czyli kiedy zaspokajamy filozoficzne aspiracje w porównywaniu i poprzez nie”<sup>18</sup>.

Zasadny jest nie tylko namysł nad konkretnymi metodami, jakie ma do dyspozycji badacz porównujący kultury, lecz także (meta)namysł w kontekście porównawczym nad kategoriami myślowymi, od których wychodzimy, by badać inne kultury, oraz nad tymi, które znajdujemy w kulturach będących przedmiotem naszych badań. Jak zauważa Tadeusz Sławek:

„myślenie komparatystyczne nie ogranicza się jedynie do »porównywanych« zjawisk, lecz także ma charakter autoreferencyjny: jest refleksją nad strukturą podmiotu, który dokonuje operacji przeciwstawienia, ale w jej trakcie jakby przestaje być »niewidzialny«, odstania stan własnej niegotowości, proces konstituowania się podmiotowości w oparciu przede wszystkim o to, co obce, co sąsiedzkie, a czego nigdy nie opanuje do końca”<sup>19</sup>.

Badacz proponuje więc zastąpić słowo „porównywanie” – słowem „przeciwstawianie”:  
„Gdy myślenie jawi się nam jako z gruntu polemiczne, »przeciw-się-stawianie« prowadzi do sanacji myśli, lecz także do uzdrowienia jaźni. »Przeciw-się-stawiać« to również »przeciw-stawiać« siebie samemu sobie, sobie jako samemu, sobie zamkniętemu w sobie, zadowolonemu z siebie i swojej, stanowiącej owo »ja«, kultury”<sup>20</sup>.

Oczywistość porównania bywa złudna i badacze dosyć wcześnie zaczęli proponować rozmaite ujęcia metodologiczne. Trudno umiejętnie porównać tradycje filozoficzne bez odwoływania się do krytycznie wyrafinowanej metody porównawczej, podobnie jak trudno jest wykształcić taką metodę bez odpowiedniej świadomości podobieństw i różnic między tradycjami filozoficznymi. Od czasu, gdy Swan-liat Kwee wskazał, że każda poszczególne tradycja filozoficzna powinna być badana z uwzględnieniem właściwych jej

---

<sup>17</sup> T. Botz-Bornstein, *Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism: Toward a Philosophy of Ethnoscapes*, op. cit., s. 157.

<sup>18</sup> M. Jakubczak, *Filozofia jako meta komparatystryka* [w:] „Komparatystryka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy”, op. cit., s. 352.

<sup>19</sup> T. Sławek, *Literatura porównawcza: między lekturą, polityką i społeczeństwem*, „Postscriptum” 2004–2005, nr 2–1(48–49), s. 61.

<sup>20</sup> T. Sławek, op. cit., s. 71.

uwarunkowań historycznych i socjologiczno-kulturowych, minęło ponad pięćdziesiąt lat. Wskazanych przez niego osiem ujęć występujących wśród filozofów komparatystycznych, czyli filologiczne, historyczne, komparatystyczne, formalno-oceniające, psychologiczne, fenomenologiczne, socjologiczne, antropologiczne, nie wyczerpuje mnogości metod<sup>21</sup>.

### **Chiny jako modelowy „Inny”**

W jaki sposób rozpoznania filozofii porównawczej mogą pomóc zachodniemu badaczowi w badaniach tak radykalnie obcej cywilizacji jak chińska?<sup>22</sup> Spotkanie z Chinami to modelowy przykład poważnych trudności, których może nastrożać próba zrozumienia obcej cywilizacji, należy bowiem zauważyć, że źródła cywilizacji chińskiej, na których skupia się uwaga filozofów porównawczych, pochodzą z czasów, kiedy cywilizacja ta rozwijała się bez żadnych kontaktów z Zachodem. Autoreferencyjny zwrot towarzyszy nam tutaj od samego początku, czyli od momentu ustalenia, od jakiej definicji filozofii wychodzimy i czy możemy używać tego terminu w przypadku myśli chińskiej. Samo przyjęcie terminu „filozofia” w odniesieniu do myśli chińskiej już przez jezuitów w XVII jest zabiegiem kontrowersyjnym i prowadzi do pewnych konsekwencji metodologicznych, a w dalszej perspektywie – do namysłu nad tym, czym jest filozofia globalna, w jaki sposób można ją zdefiniować. Chińczycy mają zupełnie odmienne źródła kultury aniżeli ludzie Zachodu. Jeśli więc chcemy zastosować definicję tego terminu w jego znaczeniu źródłowym, w sensie umiłowania mądrości, dążenia do wiedzy, systematycznego i krytycznego rozważania podstawowych problemów i idei, zmierzającego do poznania i całościowego zrozumienia świata, wówczas myśl chińska jak najbardziej zostanie uznana za filozofię. Jeżeli jednak zastosujemy tutaj którąś z wąskich, kulturowo uwarunkowanych definicji filozofii, określających jej treść i główne pojęcia (takie jak prawda, byt, definicja, racjonalność itd.), szybko przekonamy się, że chińska myśl nie musi się bynajmniej mieścić w tak sformułowanej definicji. Filozofia chińska oscyluje wokół pojęć, które w dużej mierze są nieprzekładalne i których nie sposób rozumieć poza specyficznym kontekstem kulturowym, takich jak: *dao*, *de*, *li*, *wuwei*, *ru* i tak dalej, na próżno też szukalibyśmy u chińskich mędrców ich doprecyzowania czy definicji.

Być może, za sugestią Maurycego Straszewskiego, powinniśmy myśleć o pojęciach obcej kultury jako elementach całych osobnych „organizmów pojęć”<sup>23</sup>, które stają się

<sup>21</sup> S. L. Kwee *Methods of Comparative Philosophy*, „Philosophy East and West” 1951 (April), vol I, no. 1. Kwee proponował ujęcie integralne (*total integrative*).

<sup>22</sup> Niemal wszyscy współcześni teoretycy literatury, zwłaszcza zaś ci zajmujący się komparatystyką, podkreślają ścisły związek badań czy refleksji komparatystycznej z indywidualnym, jednostkowym doświadczeniem interpretatora: „wszystko, co da się ustalić w związku z działaniem komparatystycznym, zamyka się w łańcuchu egzystencja – tekst – interpretacja” (zob. A. Hejmej, *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe*, Kraków 2013, s. 18) i podkreślają, jak ważną jest tożsamość podmiotu badającego.

<sup>23</sup> Zgodnie z XIX-wiecznym rozpoznaniami, Straszewski zaproponował ogólny podział ludzkiego myślenia w oparciu o cywilizacje na trzy typy, rozwijające się odrębnie i do pewnego stopnia równoległe, które stanowią osobne organizmy pojęć: typ europejski, typ chiński i typ indyjski (za M. Jakubczak, „Komparatystyka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy”, op. cit., s. 349). Zupełnie podobny trójpodział proponowało wielu wpływowych badaczy-komparatystów, między innymi wspomniany już Paul Masson-Oursel (P. Masson-Oursel, *La Philosophie Comparée*, op. cit.) czy P.T. Raju: „Zwykłe za ważne tradycje filozoficzne uznaje się te cztery: grecką, żydowską, chińską i indyjską. Jednak tradycja żydowska stała się częścią zachodniej...” (*Introduction to Comparative Philosophy*, s. vii). Zob. też. A.J. Bahm, *Comparative philosophy: Western, Indian, and Chinese philosophies compared*, Albuquerque, N.M.1977. Obecnie jednak odchodzi się już od tak ogólnikowego podziału tradycji filozoficznych.

dla nas zrozumiałe, gdy zaczynamy wnikać w ich znaczenie kontekstowe. Szukając więc źródeł filozofii w Chinach, mówilibyśmy najpierw o szkole – *jia* (np. *daojia*), później o *zhexue* – studiowaniu mądrości<sup>24</sup>. „Kanon” rozumiano jako zbiór wypowiedzi mędrców tworzących w odległej przeszłości zręby cywilizacji chińskiej, ale też będący źródłem natchnienia dla kolejnych pokoleń myślicieli, którzy bardzo często pisali do nich komentarze<sup>25</sup>. Jeśli uznajemy starożytną myśl chińską za jedną z kilku najważniejszych tradycji filozoficznych świata, możemy zastosować wobec niej zarówno narzędzia filozoficzne spoza owej kultury jako jedno z dostępnych narzędzi do analizy tekstu filozoficznego, jak i te, które znajdziemy w obrębie tej specyficznej tradycji. Musimy jednak pamiętać, że wybór metod i narzędzi analizy ma swoje konsekwencje metodologiczne. Wychodzi się tu bowiem z założenia, że owe narzędzia zewnętrzne wykształcone w innej kulturze pozwolą nam coś w owej tradycji wskazać, opisać schematy pojęciowe chińskiego kręgu kulturowego, dzięki czemu będziemy mogli dostrzec zasadnicze różnice międzykulturowe w myśleniu o człowieku i świecie.

Wspomniani już Hall i Ames zauważają, że chińska tradycja tak długo sytuowała się na uboczu współczesnej myśli filozoficznej, gdyż nie podpada ona pod powszechnie przyjęty obraz tego, czym powinna zajmować się filozofia, nawet biorąc pod uwagę mnogość rozmaitych występujących w historii filozofii zachodniej sposobów rozumienia tego, czym filozofia powinna się zajmować. Hall i Ames uważają zarazem, że tradycja ta obfituje w metody, teksty, idee, koncepcje, które są w ścisłym sensie filozoficzne. Dlatego też postulują rozszerzenie dotychczasowej – dość wąskiej – definicji filozofii, aby w pełni rozpoznać i docenić wagę filozofii chińskiej, umożliwiając tym samym rozumienie w przestrzeni międzykulturowej [*cross cultural understanding*]<sup>26</sup>. Współczesna filozofia, jeśli ma być traktowana poważnie, musi być komparatystyczna – to stanowisko wspomnianych autorów jest modyfikacją tezy stawianej przez Paula Massona-Oursele’a w jego artykule o znamienym tytule *True Philosophy Is Comparative Philosophy*<sup>27</sup>. Aby filozofia faktycznie stała się komparatystyczna, musi jako dziedzina wykazać gotowość zweryfikowania/zakwestionowania – w kontekście innych tradycji, innych kultur

---

<sup>24</sup> Odnoszę ów termin do tej części korpusu tekstów, która była związana z mistrzami (*zhuzi* 諸子) wraz z tekstami z kanonu konfucjańskiego *Yijing*, w okresie od V wieku przed naszą erą do wieku XIX.

<sup>25</sup> Więcej na ten temat C. Defoort, *Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate*, „*Philosophy East and West*” 2001, vol. 51, no. 3.

<sup>26</sup> Rozumienie w przestrzeni międzykulturowej to jeden z trzech poziomów wypracowanej przez Halla i Amesa metody badań komparatystycznych obok historyczno-filologicznego tłumaczenia i krytycznego namysłu nad zachodnią tradycją. Na temat stosowanej przez siebie metody autorzy piszą między innymi [w:] R.T. Ames, D.L. Hall, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany 1995 oraz D.L. Hall, R.T. Ames, *Thinking from the Han. Self, truth and transcendence in Chinese and western culture*, Albany, New York 1998. Szczegółowy opis metody zob. w rozdziale David Hall and Roger Ames w: R.W. Smid, *Methodologies of Comparative philosophy. The Pragmatist and Process Traditions*, Albany 2009. Zasadne byłoby zastanowić się nad tym, którą filozofię należy brać pod uwagę, ponieważ w XX, zwłaszcza w XXI wieku, w obrębie filozofii chińskiej, występuje zjawisko głębokiej asymilacji. Polega ono na odsunięciu się od własnej tradycji i przejściu metod oraz technik filozofii zachodniej, a wszystko to pod szyldem globalnej dysputy filozoficznej [*global philosophic conversation*].

<sup>27</sup> P. Masson-Oursel, *True Philosophy Is Comparative Philosophy*, „*Philosophy East and West*” 1951 (April), s. 6–9.

– samej definicji tego, co się liczy, co jest uważane za ważne<sup>28</sup>, bowiem katalogi pojęć, wokół których organizuje się myśl filozoficzna w poszczególnych tradycjach, są niewspółmierne. W świetle powyższego, jednym z najważniejszych zadań zachodnich filozofów porównawczych powinna stać się problematyzacja nieobecności filozofii chińskiej w kanonie filozofii aspirującej do miana powszechnej i włączenie jej w obszar nurtów współczesnej refleksji filozoficznej.

Kwestia odmiennej gradacji wagi zagadnień podejmowanych w ramach różnych nurtów filozoficznych nie wyczerpuje jednak problemu braku dzieł dalekowschodnich w zachodnim kanonie filozofii. Ogromne znaczenie ma również nieprzejrzystość i niezrozumiałość problemów filozofii chińskiej dla zachodniego filozofa. Jednym z zadań, jakie stawiają sobie ci badacze, którzy nie zatrzymują się na filologicznej analizie i próbują wysnuć nieco bardziej uniwersalne wnioski na temat myśli chińskiej, jest rozprawienie się z mitem „tajemniczości” chińskiej kultury, to znaczy z mitem egzotyczności jej tekstów. Autorzy ci podejmują próbę deszyfracji Chin, włącznie ze sposobami/metodami komunikacji obowiązującymi w tej kulturze. Siłą rzeczy wyżej wspomniana charakterystyka eksponuje bowiem wyłącznie problemy wiążące się z próbami wniknięcia w sensy obcych tekstów/przekazów/komunikacji, podejmowane przez odbiorców wobec owej kultury zewnętrznych: z pewnością sami Chińczycy nie opisaliby siebie jako egzotycznych, niezrozumiałych i tajemniczych<sup>29</sup>.

## Światy mentalne

Trudno nie zgodzić się z uwagą Anny Iwony Wójcik, że owa „tajemniczość”, jaką w oczach Europejczyka owiany jest rodzimy uczestnik chińskiej kultury, „wynika raczej z tego, że studiując teksty filozofii konfucjańskiej czy daoistycznej, »z tyłu głowy« mamy konteksty znaczeniowe filozofii zachodniej – a one odnoszą się do innego podstawowego modelu interpretacyjnego”<sup>30</sup> i dopiero „gdy badamy schematy rozumowań, jakimi posługują się myśliciele chińscy, gdy przyglądamy się tym najbardziej obszernym kontekstom, do których – według nich samych – należy odnosić ich poglądy, wtedy naszym oczom pokazuje się spójny i całkowicie zrozumiały system koncepcji. System diametralnie inny od Platońskiego i Arystotelesowskiego, ale równie jak i on jasny i zrozumiały”<sup>31</sup>.

Powszechnie przyjęta przez badaczy teoria Benjamina Lee Whorfa na temat wpływu systemu językowego na postrzeganie i myślenie, a także obserwacje Thomasa Kuhna, dotyczące wpływu teorii naukowych na to, jak ujmujemy i postrzegamy świat – uświadamiają nam, że ludzie pochodzący z różnych cywilizacji postrzegają rzeczywistość bardzo odmiennie, widząc przeważnie coś zupełnie innego. I to bynajmniej nie „obiektywny”

<sup>28</sup> Zob. R.W. Smid, *Methodologies of Comparative philosophy*, op. cit., s. 80.

<sup>29</sup> Na taki ich odbiór jako wynik niezrozumienia zwracają uwagę F. Jullien w rozdziale „To po chińsku, to chińszczyzna” (zwl. s. 1–5); A.I. Wójcik w rozdziale *Kosmos, czyli o tym, co jest najbardziej oczywiste [w:] eadem, Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>31</sup> Ibidem.



świat, „nagie” dane zmysłowe, „fakty” są przez nas obserwowane, a następnie ujmowane w system językowy – rzecz ma się zgoła na odwrót. Język i nasza percepcja są zależne od przejmowanych kodów kulturowych. Nasza wiedza jest kształtowana przez postrzeganie świata, którego nas nauczono, przez system kategorii, w ramach których nas wychowano.

Badacze zadają sobie pytanie, czy unikanie redukcjonowania treści tekstów do tego, co kulturowo przyzwyczailiśmy się uważać za ważne<sup>32</sup>; zdobywanie wiedzy o radykalnie odmiennym kontekście kulturowym czy wreszcie próba poruszania się jednocześnie w obrębie dwóch niewspółmiernych kulturowo zdeterminowanych schematów pojęciowych – może czy też musi wiązać z próbą – mówiąc językiem R.E. Nisbetta – zmiany geografii myślenia<sup>33</sup>, utrwalonej w naszym umyśle przez rozmaite praktyki społeczne. Mówiąc o odkrywaniu tajników innej kultury, Roger Ames wykorzystuje metaforę lustra. Nie chodzi w niej o to, że przeglądam się w drugim i szukam w nim własnego odbicia. Chodzi raczej o to, że dzięki jego indywidualnym cechom mogę lepiej zrozumieć swoje własne. W tym sensie ideałem według Amesa byłoby postrzeganie reprezentantów drugiej kultury wyłącznie na ich własnych zasadach. Byłaby to więc koncepcja relacji przyjaźni, która nie jest oparta na podobieństwie – przyjaciel nie jest drugim mną, przyjaźnimy się, ponieważ jesteśmy różni.

Pozostałoby więc przy metaforze lustra, podejmując próbę stopniowego odkrywania, jaki widok może roztaczać się z drugiej strony owego lustra<sup>34</sup>, przy czym nie jest to próba dokonania czegoś niemożliwego – „Papalagi” (biały człowiek) nigdy nie spojrzy na siebie z takim zdziwieniem, z jakim spojrzy na niego Samoanczyk<sup>35</sup>, może jednak spróbować „dojrzeć poważne różnice w sposobie życia i sposobie myślenia, które separują go od tej [obcej – MF] kultury”<sup>36</sup>.

W książce *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji*, François Jullien zastanawia się, jak daleko może sięgać kulturowa oryginalność w „wytwarzaniu sensu”, jak stać się kompetentnym tłumaczem „egzotycznego” tekstu, wreszcie zadaje sobie trud przeanalizowania niezwykle ważnych, a często pomijanych przez zachodnich badaczy, zasadniczo nieprzetłumaczalnych kategorii chińskiej filozofii (takich jak *dan*, *xing*). Niezwykle interesująca jest motywacja, która skłoniła Juliana do jego badań:

„Chiny wydały mi się idealnym przypadkiem, aby zbadać naszą myśl z zewnątrz – a przez to wyrwać ją z jej atawizmu. (...) Trzeba nabrać dystansu. Dystans badawczy jest wskazany – i właśnie Chiny stwarzają okazję po temu. Wszelako ten inny punkt widzenia, prezentowany nam przez

---

<sup>32</sup> Zob. R. Ames, „Knowing as the Realizing of Happiness. Here, on the Bridge, over the River Hao”, [w:] *Zhuangzi and the Happy Fish*, pod red. R. Ames, T. Nakajima, Honolulu 2015.,

<sup>33</sup> R.E. Nisbett, *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, tłum. E. Woitych, Sopot 2009.

<sup>34</sup> Zob. ibidem.

<sup>35</sup> Odwołuję się tu do tekstu niemieckiego etnografa, Ericha Scheurmana stanowiącego tłumaczenie z narecza polinezyjskiego wypowiedzi mieszkańca jednej z wysp Samoanckich. Zob. *Papalagi*, „Zielone Brygady” 1992, nr 6(36).

<sup>36</sup> R. Ames, *Knowing as the Realizing of Happiness...*, op. cit.

»Chiny«, nie jest dany z góry, lecz trzeba go zbudować. Zamierzam więc zmontować takie właśnie zestawienie perspektyw między Chinami a Grecją. Wolę takie postępowanie od porównania. Nie wierzę bowiem w możliwość podziału na dwie części: z jednej strony Chiny, z drugiej – Grecja. (...) Strategie sensu można zrozumieć tylko od wewnątrz poprzez przyjęcie ich indywidualnej logiki<sup>37</sup>.

Jullien proponuje nam więc wędrówkę W jego ujęciu badacz odgrywa niezwykle aktywną rolę – nie tyle bada zastaną rzeczywistość, ile buduje pewien konstrukt myślowy modelujący obcą cywilizację, by niejako z zewnątrz zobaczyć swój własny punkt widzenia (jako jeden z licznych możliwych i podyktowany przez rodzimą kulturę); jego celem jest zatem – jak sam to nazywa – „wyrysowanie mapy sensu w Chinach”<sup>38</sup>. Według Julliena częstokroć dopiero dzięki takiemu zabiegowi możemy docenić oryginalność i inwencyjność własnej tradycji. Warto zauważyć, że zarówno Jullien, jak i Ames, mówiąc o metodzie, w jakiejś mierze unikają wyrażenia „porównanie”, „porównywanie”, by uniknąć niebezpieczeństwa unieruchomienia – czy to „opozycji” w przypadku stosowania metody kontrastującej, czy fałszywej analogii w przypadku metody analogizacji. W jednym z ostatnich swoich tekstów Jullien pisze:

„»Porównywa« to (...) tyle co nie podjąć podróży: to nie opuścić [swojego miejsca – MF], a zatem [nigdzie] nie wkroczyć. Ponieważ człowiek pozostaje w obrębie swych kategorii (...), nie następuje przesunięcie, nie zmienia się sceneria”<sup>39</sup>.

Obaj badacze, działający w obszarze komparatystyki w ogóle, a skupiający się szczególnie na obszarze badań nad myślą chińską, proponują więc ujęcie metodologiczne nie tylko zgodne z przedmiotem swoich badań, lecz także z zasadą „badań nad daną filozofią na jej zasadach”: niejako realizując chińską koncepcję procesualnej rzeczywistości zamiast percepcji unieruchamiającej, statycznej, będącej standardem zachodniej kultury. W tekście *Jaka korzyść płynie z porównania? (À quoi sert la comparaison?)*, zawartym książce w *Procès ou création*, Jullien zauważa, że jego metoda jest niewspółmierna z tradycyjnym spojrzeniem na porównanie, pojęte jako dwa lub więcej *comparata*, traktowane na równi i podlegające ocenie<sup>40</sup>. Nie tyle mamy więc w takim ujęciu do czynienia z obrazem naukowca badającego zamknięty, osadzony w czasie i przestrzeni nieruchomy obiekt, ile raczej z propozycją podjęcia pewnej drogi badawczej,

<sup>37</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006, s. ix.

<sup>38</sup> Ibidem, s. XI. Warto wspomnieć, że Jullien spotkał się, zwłaszcza we Francji, z ostrą krytyką. Zarzuca mu się między innymi, że wykorzystuje Chiny, by budować pewien utopijny obraz „radikalnego Innego”. Zob. na przykład J.F. Billeter, *Contre François Jullien*. Paris 2006J. Levi, *Réponses à un questionnaire sur François Jullien pour un journal vietnamien* [w:] idem, *Réflexions chinoises: Lettrés, stratèges et excentriques de Chine*, Paris 2011. Na temat krytyki zob. R. Weber, *What about the Billeter-Jullien debate? And what was it about?*, „Philosophy East and West” 2014, 64(1), s. 228–237.

<sup>39</sup> F. Jullien *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit*, Paris 2012, s. 29. Również R. Weber w tekście *How to compare?* pisze o niezbędnej dla komparatysty woli wyjścia ze strefy komfortu, a także podejmuje wątek autokrytycyzmu, który powinien towarzyszyć badaniom w filozofii porównawczej. Zob. zwł. R. Weber, *Toward (Self-)Critical Comparative Philosophy* [w:] idem, „How to Compare?” – *On the Methodological State of Comparative Philosophy*, „Philosophy Compass” 2013, nr 8/7, 593–603.

<sup>40</sup> F. Jullien, *Procès ou création: Une introduction à la pensée chinoise*, Paris 1989, s. 312–313.

która obejmuje zanurzenie się w obcą kulturę, zmianę krajobrazu, „przesunięcie” dokonane w obrębie dotychczasowego paradygmatu. Powróciwszy z owej podróży, badacz może spojrzeć na to, co było mu dotychczas znane, w zupełnie nowym świetle. Tak zarysowana perspektywa badawcza odsyła nas do bardzo ciekawych uwag Alasdaira MacIntyre’a.

## Swój – obcy

Filozof ten w szeregu prac podejmuje złożoną kwestię relatywizmu językowego i kulturowego. Zasadniczo tradycja jest według MacIntyre’a czymś nieprzekładalnym<sup>41</sup>. Kiedy pytamy o „znaczenie” obcego słowa, zdania lub tekstu, nasze (nieprzefiltrowane przez świadomość) upodobania narzucają nam rozmaite kryteria, a kontekst oraz metody interpretacji zmieniają nasze postrzeganie przedmiotu badań. Dlatego filozofowie porównawczy zauważają, że dla uprawianej przez nich dyscypliny konstytutywne są kwestie „przekazywania znaczenia”<sup>42</sup> i „tłumaczenia”. Lecz czy nieprzetłumaczalność tradycji ogranicza nasze zdolności jej zrozumienia? Według MacIntyre’a tak być nie musi. To jednak, że rozumiemy pewne treści wyrażone w obcym języku, niekoniecznie oznacza, że potrafimy je przetłumaczyć (przykładem mogą być teksty poetyckie). Jeśli zgodnie z hipotezą Sapira-Whorfa nie ma rzeczywistości pozakonceptualnej, wybór języka implikuje wybór (przynajmniej częściowo nieprzekładalnej) rzeczywistości<sup>43</sup>. W tekście *On Philosophical Synthesis* John Dewey, postępując się wyrażeniem Williama Jamesa, argumentuje, że nie istnieją jednorodne uniwersa kultury. Co więcej, pisze on tak: „wszędzie na świecie nadzieją wolnych ludzi jest sprawienie, by takie »jednorodne uniwersa kultury« nigdy nie powstały i nie stały się obowiązującymi dla całej ludzkości czy też dla jakiejś jej części”<sup>44</sup>.

W jaki sposób możemy przejść na drugą stronę lustra? W jaki sposób użytkownicy jakiegos języka mogliby zrozumieć język obcej tradycji? MacIntyre stwierdza, że uczący się owego języka i obcej kultury powinni „stać się dzieckiem” i przyswajając go sobie poprzez zanurzenie się w jego żywiole bez mediacji języka własnego, podobnie jak dziecko, które nabywa obcy język nie tyle drogą przekładu zdań jednego języka na zdania drugiego, ile drogą ponownego poznawania świata poprzez siatkę pojęciową owego nieznanego sobie języka, to znaczy przyswajając go sobie jako „second-first-language”. A ponieważ nie sposób oddzielić tak rozumianego uczenia się języka od „uczenia się” wyrażanej w nim kultury, trzeba zacząć żyć w owej obcej kulturze, stając się, na ile to możliwe, tubylcem. Jak pisze Didier Cazal, analizując rolę twarzy w kulturze Korei, „aby obca twarz stała się »czytelna« w innej kulturze, musi zostać przedstawiona według lokalnego

<sup>41</sup> Zob. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.

<sup>42</sup> Zob. P.T. Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln 1962, s. 139.

<sup>43</sup> A. MacIntyre używa w tym kontekście pojęcia prawdy [truth].

<sup>44</sup> J. Dewey, *On Philosophical Synthesis*, „Philosophy East and West” 1951 (April), no. 1, s. 3.

kodu kulturowego, choćby w celu wydobycia jej obcości<sup>45</sup>. I wtóruje MacIntyre'owi, stwierdzając, że „komunikacja polega w istocie na »obcowaniu«, a związana jest semantycznie ze wspólnotą [*communion*]<sup>46</sup>.

Co to jednak znaczy dzielić kulturę czy należeć do wspólnoty? Otóż znaczy to według MacIntyre'a „dzielić schematy konstytutywne i zarazem normatywne dla moich działań rozumnych, a także pozwalające zinterpretować działania innych”<sup>47</sup>. Cechą charakterystyczną zaś kogoś, kto dzieli kulturę i opanował jej język, jest zdolność rozpoznania, kiedy wyrażenń jednego języka nie da się przełożyć na wyrażenia drugiego. Wybór wspólnoty, także wspólnoty językowej, to wybór systemów przekonań oraz form życia. Owe systemy są interkulturowo niewspółmierne, czyli posiadają odrębne schematy racjonalnego uzasadniania. I choć obszernie fragmenty języków są wzajemnie przekładalne, to jednak specyficzną tradycję kulturową generują według MacIntyre'a te cechy kompetencji językowej, które są źródłem nieprzekładalności. Co niezmiernie ważne dla omawianego przez nas kontekstu, posiadanie owej kompetencji przez członków wspólnoty językowej umożliwia im czerpanie z zasobu tekstów kanonicznych określających dziedzictwo kulturowe danej wspólnoty. Tym, kto tworzy tak pojętą tradycję kulturową, są poeci, pisarze i myśliciele. I to tutaj należy szukać źródła zasobów pojęciowych danej wspólnoty określających w znacznym stopniu jej świadomość: pojęcia i wyobrażenia dla wspólnoty tej konstytutywne funkcjonują najpierw w wielkich tekstach. MacIntyre podaje przykłady z rodzimej kultury, a więc pojęcia odwagi, sprawiedliwości, autorytetu – wszystkie one pochodzą z owych kanonicznych tekstów. Kiedy zaś dochodzi do konfrontacji dwóch wspólnot językowych, każda z nich przedstawiać będzie tradycję drugiej za pomocą środków własnego języka, co stanowić musi źródło licznych błędnych interpretacji i nieporozumień. Wskutek dokonującej się w trakcie przekładu dekontekstualizacji, przekonania drugiej wspólnoty muszą jawić się jako pozbawione racjonalnego uzasadnienia. I tak tłumaczenie Horacego na hebrajski musiało sprawiać, że Horacy jawił się Hebrajczykom jako bluźnierca (niewspółmierność różnej w każdej ze wspólnot koncepcji bóstwa)<sup>48</sup>.

Zatrzymajmy się przy jednej z kwestii poruszonej przez MacIntyre'a, ponieważ w moim przekonaniu pozostaje ona niezmiernie istotna dla badań porównawczych, mianowicie przy owych schematach konstytutywnych, które czerpiemy z wielkich tekstów danej kultury, z tak zwanego kanonu.

---

<sup>45</sup> D. Czał, *Twarz, komunikacja międzykulturowa i etyka: przykład Korei*, op. cit., s. 294.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> A. MacIntyre, za: M. Filipczuk oraz M. Filipczuk, *Kultura, tradycja, przekład w filozofii Alasdaira MacIntyre'a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2008, nr 67, s. 25.

<sup>48</sup> Zob. szerszą analizę poglądów A. MacIntyre'a na temat relatywizmu kulturowego [w:] M. Filipczuk oraz M. Filipczuk, *Kultura, tradycja, przekład w filozofii Alasdaira MacIntyre'a*, s. 21–32.

## Kanon

W jaki sposób najstarsze teksty, będące fundamentami danej kultury, mogą okazać się pomocne w „badaniu schematów rozumowań”? I czego właściwie szukamy w obrębie kanonu, jeśli nie wiedzy historycznej? Otóż będziemy tam szukać nie tyle sensu, ile strategii sensu<sup>49</sup>.

Trudno przecenić rolę, jaką odegrała w kulturze chińskiej jedna z najmniej zrozumiałych dla zachodniego czytelnika ksiąg, jakie kiedykolwiek powstały, a mianowicie *Yijing* 易经, *Księga Przemian*. To właśnie dzięki tej chińskiej księdze możemy podjąć próbę zidentyfikowania i opisanie schematów pojęciowych chińskiego kręgu kulturowego. Dlatego też *Księgę Przemian* określa się również jako źródło (*yuan* 源), z którego biorą początek nauki ksiąg klasycznych (*jing* 经)<sup>50</sup>.

Dlaczego jednak należy tutaj mówić raczej o strategii aniżeli o sensie? Siła własnej percepcji jest tak przemożna, zwłaszcza gdy nie znamy kodów danej kultury, że do lektury przystępujemy z długą listą oczekiwań i nawet jeśli filozofujemy, zakładamy, że nasze wybory filozoficzne są uniwersalne<sup>51</sup>. Podajmy jeden przykład: rozczarowanie Hegla największym mędrcem kultury chińskiej, Konfucjuszem. Hegel docenił rolę Konfucjusza jako uczonego i redaktora ksiąg, jednak surowo oceniał go jako filozofa – niemal odmawiając mu tego miana. Jego zarzuty są następujące: „niektóre uwagi Konfucjusza nie są pozbawione ducha, ale nie ma w nich niczego wyjątkowego”, „jego książki ukazują dobre rozumienie spraw człowieka. Jednak pozostaje on tylko na poziomie potocznie rozumianej moralności”, człowiek na próżno szuka tam filozofii spekulatywnej, Konfucjusz był tylko praktycznym mężem stanu. W innym wykładzie Hegel mówi, że Konfucjusz był moralistą, ale nie filozofem moralności, jego powiedzenia są trafne, nie mają jednak żadnych znamion naukowości. Nawet jeśli znajdujemy w tych dziełach poprawne idee moralne, myśli Konfucjusza nigdy nie wychodzą ponad ogląd konwencjonalny. Ponadto Hegel zarzuca mu kaznodziejstwo („zbiór kazań moralnych”) i myślową miłałość – współczesny człowiek nie jest w stanie niczego wynieść z tych abstrakcyjnych sformułowań, które równie dobrze mogłyby być przysłowiami<sup>52</sup>. A wszystko to czyni, oświadczwszy uprzednio, że „mocno poświęcił się studiom nad filozofią Indii i Chin”<sup>53</sup>.

Co jest tutaj źródłem nieporozumienia? Hegel poszukiwał w *Dialogach konfucjańskich* (*Lunyu*) przekazu czy też wykładni poglądów Konfucjusza na kluczowe tematy obecne w zachodniej filozofii. Oczekiwał od Konfucjusza indywidualnego, a przy tym oryginalnego stanowiska – wyjaśniającego jego sławę jako największego chińskiego myśliciela. Współczesne badania strategii lingwistycznych w filozofii chińskiej pokazują jednak,

<sup>49</sup> Termin stosowany przez Julliena.

<sup>50</sup> Zob. A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, op. cit., s. 27.

<sup>51</sup> Zob. ibidem, s. 19.

<sup>52</sup> Cytaty z wykładów i dzieł Hegla na podstawie Y.K. Kim, *Hegel's Criticism of Chinese Philosophy*, „Philosophy East and West” 1978 (April), vol. 28, No. 2, s. 173–174. Więcej na temat recepcji chińskiej filozofii w dziełach Hegla w: K.K. Wong, *Hegel's criticism of Laozi and its implications*, „Philosophy East and West” 2011 (January), vol. 61, No. 1.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 173.

że w obrębie chińskiego świata mentalnego oczekiwanie od mistrza jasnej wykładni jakichkolwiek poglądów jest po prostu błędne<sup>54</sup>. Znajdziemy tu natomiast tryb „pobudzania”<sup>55</sup> – uczenia przez mistrza, czytelnika przez autora i tak dalej. Wypowiadane słowa nie tylko są niezwykle subtelne, lecz także mają charakter wskazujący – stanowią narzędzie skłonienia odbiorcy do samodzielnego pogłębiania refleksji. Myśli są sformułowane w taki sposób, by stanowiły pretekst do „ciągłego rozwijania sensu”<sup>56</sup>; mowa mędrca jest wariacyjna w tym znaczeniu, że wyzyskuje on jej radykalną niedookreśloność – uzyskiwanie zrozumienia owych słów jest niezbywalnym elementem drogi samoprzemiany<sup>57</sup>. I jest to doskonale zrozumiałe w kontekście źródeł chińskiej kultury. W obrębie obrazu świata *Księgi Przemian* zwraca się uwagę na zmienność wszystkich rzeczy i zjawisk; kładzie się nacisk na relacyjność rzeczy, na właściwe wyczucie czasu i zgodne z tym działanie. A zatem, by rozumieć sensy kryjące się w chińskich dziełach filozoficznych, trzeba zwrócić uwagę na użycie języka – używa się go tu w sposób pragmatyczny, a nie ontologiczny, czyli wskazujący na jakąś obiektywną, pozajęzykową rzeczywistość<sup>58</sup>. Dlatego „słowa mędrca przemieniają się w zależności od tego, do kogo mówi” (komentarz Chenga Yi)<sup>59</sup>. Konfucjusz nie miał zamiaru definiować najważniejszych pojęć, którymi się posługiwał, ani udzielać jednej odpowiedzi na to samo pytanie – jego słowa dopasowują się do okoliczności i mają być skuteczne, czyli mają sprzyjać rozwojowi odbiorcy.

## Podsumowanie

Przygotowanie metodologiczne i wiedza o metodach badawczych stanowią bardzo przydatne narzędzia, jakie mają do dyspozycji filozofowie sytuujący się w przestrzeni międzykulturowej. Nie na wiele się one jednak zdadzą, jeśli badacze nie uświadomią sobie, że nieuchronną rolę komparatysty jest otwieranie umysłu na odmienną, inność i zdolność do kwestionowania tego, co dotychczas uznawano za oczywiste. Aby konstruktywny polilog w ogóle był możliwy, nie wystarczy postawa, do której nawoływał u początku rozwoju metodologii filozofii porównawczej, Robert L. Rein’l: postawa intelektualnej tolerancji i rezygnacji z dogmatyzmu<sup>60</sup>. Czyż jesteśmy w stanie zyskać wiedzę o drugim człowieku i nauczyć się od niego mądrości, wykazując wobec niego zaledwie tolerancję,

<sup>54</sup> Zob. między innymi Y. Wang, *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*, London, New York 2003; F. Jullien, *Drogą okrężną...*, op. cit.; idem, *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, tłum. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków 2006.

<sup>55</sup> Zob. F. Jullien, *Między mistrzem a uczniem – słowa tylko wskazują* [w:] idem, *Drogą okrężną...*, op. cit.

<sup>56</sup> Zob. ibidem.

<sup>57</sup> Więcej na ten temat zob. rozdział Xinzhong Yao *Nauka jako ścieżka duchowa* [w:] idem, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009.

<sup>58</sup> Zob. A.I. Wójcik, *Kosmos, czyli o tym, co najbardziej oczywiste, zwłaszcza: Prawda i cała prawda* [w:] *Filozoficzne podstawy sztuki...* op. cit. oraz eadem, *Metodologia kręgów kulturowych Wschodu i Zachodu*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, vol. 3.

<sup>59</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, op. cit., s. 153.

<sup>60</sup> Robert L. Rein’l, *Comparative Philosophy and Intellectual Tolerance*, „Philosophy East and West” 1953 (January), vol. 2, no. 4.

w dodatku wyłącznie intelektualną? Czyż jeśli nasze zmysły i uczucia będą odwrócone i zamknięte, wiele się nauczymy? Filozofia porównawcza skłania zachodniego filozofa do ruchu myśli i ciała. Skłania go, by wyruszył w podróż – by obudził w sobie zdolność do dziecięcego zadziwienia, stał się poszukującym mądrości – i tym samym wrócił do korzeni własnej dyscypliny, tak jak ją pojmowali Grecy.



Fot. Anna Matysiak



Fot. Anna Matysiak



Magdalena Filipczuk  
(Akademia Ignatianum)

## **Metodologiczne konteksty badań porównawczych z filozofią chińską w tle**

### **Methodological contexts of comparative research in reference to Chinese philosophy**

- Ames R, Hall D., *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany 1995.
- Bahm A.J., *Comparative philosophy: Western, Indian, and Chinese philosophies compared*, Albuquerque, N.M. 1977.
- Billeter J.F., *Contre François Jullien*, Paris 2006.
- Botz-Bornstein T., *Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism: Toward a Philosophy of Ethnoscapes* [w:] "Philosophy East and West" 2006 (January), vol. 56, no. 1.
- Cazal D., *Twarz, komunikacja międzykulturowa i etyka: przykład Korei* [w:] *Polifonia, dialog i zderzenie kultur. Antologia tekstów z komunikacji międzykulturowej*, pod red. M. Wawrzak-Chodaczek, U. Kusio, Toruń 2007.
- *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy. Constructive engagement*, pod red. Bo Mou, Boston 2006.
- Defoort C., *Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate*, "Philosophy East and West" 2001, vol. 51, no. 3.
- Dewey J., *On Philosophical Synthesis*, "Philosophy East and West" 1951 (April), no. 1.
- Filipczuk M., Filipczuk M., *Kultura, tradycja, przekład w filozofii Alasdaira MacIntyre'a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2008, nr 67, s. 21-32.
- Hall D.L., Ames R.T., *Thinking from the Han. Self, truth and transcendence in Chinese and western culture*, Albany, New York 1998.

- hasło “Etnofilozofia” (online <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/etnofilozofia.pdf>, dostęp: 12.08.2018).
- Hejmej A., *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe*, Kraków 2013.
- *History of Chinese Philosophy*, pod red. Bo Mou, London and New York 2009.
- [https://archive.is/20121129192030/http://chinaheritagenewsletter.anu.edu.au/scholarship.php?searchterm=029\\_sima.inc&issue=029](https://archive.is/20121129192030/http://chinaheritagenewsletter.anu.edu.au/scholarship.php?searchterm=029_sima.inc&issue=029)
- Jakubczak M., „Komparatystyka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 58/2013.
- Johnson W.B., *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938*, Los Angeles 1972.
- Jullien F., *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006.
- Jullien F., *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit*, Paris 2012.
- Jullien F., *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, tłum. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków 2006.
- Jullien F., *Procès ou création: Une introduction à la pensée chinoise*, Paris 1989.
- Kasperski E., *U podstaw komparatystyki [w:] Komparatystyka dla humanistów*, pod red. M. Dąbrowskiego, Warszawa 2011,
- Kim Y.K., *Hegel's Criticism of Chinese Philosophy*, “Philosophy East and West” 1978 (April), vol. 28, no. 2. Wong K.K., *Hegel's criticism of Laozi and its implications*, “Philosophy East and West” 2011 (January), vol. 61, no. 1.
- Levi J. “Réponses à un questionnaire sur François Jullien pour un journal vietnamien” [w]: idem, *Réflexions chinoises: Lettrés, stratèges et excentriques de Chine*, Paris 2011.
- Liat K.S., *Methods of Comparative Philosophy*, “Philosophy East and West” 1951 (April), vol. I, no. 1
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, 1988.
- Masson-Oursel P., *La Philosophie Comparée*, Paris 1923.
- Masson-Oursel P., *True Philosophy Is Comparative Philosophy*, “Philosophy East and West” 1951 (April).

- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
- *Papalagi*, „Zielone Brygady” 1992, nr 6(36).
- Raju P.T., *East and West in Philosophy*, University of Rajputana, Jaipur 1955.
- Raju P.T., *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln 1962.
- Rein'l R.L., *Comparative Philosophy and Intellectual Tolerance*, “Philosophy East and West” 1953 (January), vol. 2, no. 4.
- Ricci R.J., *Towards a Psychobiographical Study of Lin Yutang*, University of Adelaide, 2013 [manuskrypt pracy doktorskiej]
- Shaner D.E., *Interpreting across Boundaries: A Conference of the Society for Asian and Comparative Philosophy*, “Philosophy East and West”, vol. 36, no. 2 (April, 1986), s. 143-154.
- Sławek T., *Literatura porównawcza: między lekturą, polityką i społeczeństwem*, „Postscriptum” 2004–2005, nr 2 –1(48–49).
- Smid R.W., *Methodologies of Comparative philosophy*, Albany 2009
- *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, pod red. Ch. Moore, Honolulu 1967.
- *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, pod red. Ch. Moore, Honolulu 1968.
- Wal-dal Yang, *Korean Ways, Korean Mind*, Tamu Dang 1982.
- Wang Y., *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*, London, New York 2003
- Weber R., “How to Compare?” – *On the Methodological State of Comparative Philosophy*, “Philosophy Compass” 2013, nr 8/7, 593-603.
- Weber R., What about the Billeter-Jullien debate? And what was it about? *Philosophy East and West*, 2014, 64(1), s. 228-237.
- Wójcik A.I., “Metodologia kręgów kulturowych Wschodu i Zachodu”, *The Polish Journal of the Arts and Culture* 2012, vol. 3;
- Wójcik A.I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010;

- Wong Kwok Kui, *Hegel's criticism of Laozi and its implications*, "Philosophy East and West", vol. 61, no. 1 (January 2011).
- Yao X., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009.
- *Zhuangzi and the Happy Fish*, pod. red. R. Ames, T. Nakajima, Honolulu 2015.