

Ada Augustyniak

## KULTURA FILOZOFICZNEJ DYSPUTY W STAROŻYTNYCH CHINACH

W wielu cywilizacjach filozofia odegrała ważną kulturotwórczą rolę, jednak w starożytnych Chinach myśl Konfucjusza, Laozi czy Mozi wydaje się być kluczem do rozumienia cywilizacji tego kraju. Stało się tak dlatego, że to właśnie filozofowie, a nie przywódcy religijni znacząco wpłynęli na kształtowanie się chińskiej sztuki, społeczeństwa, polityki czy nawet życia prywatnego. To filozofia chińska określiła, kim jest „człowiek kulturalny/cywilizowany” (*wenren*, 文人), który według Konfucjusza jest najpełniejszą, dojrzałą formą człowieka, odróżniającą go od barbarzyńcy. Sama kwestia konfliktu kultura/cywilizacja – natura pojawiła się już na początku filozoficznych debat, w sporze konfucjanistów z daoistami<sup>1</sup>. Moiści natomiast krytykowali konfucjanistów za przywiązywanie zbyt wielkiej wagi do „wysokiej kultury”. Sami Chińczycy uważają, że filozofia starożytna była i jest niezbędnym elementem budującym ich cywilizację, dlatego powinna stanowić podstawę porównawczych badań cywilizacyjnych. W niniejszym rozdziale chciałabym zatem przyjrzeć się temu, jakie formy przyjęła kultura dysputy filozoficznej w Chinach, co pośrednio pozwoli ukazać, jak debaty filozoficzne wpłynęły na definiowanie chińskiej kultury oraz cywilizacji.

Wielu współczesnych badaczy<sup>2</sup> twierdzi, że filozofia chińska powstała i kształtowała się w formie sporów rywalizujących ze sobą myślicieli. Yameng Liu zauwa-

---

<sup>1</sup> W niniejszym rozdziale stosuję międzynarodową transkrypcję *pinyin* do zapisu brzmienia chińskich znaków, na przykład terminu *dao* (道), od którego pochodzi słowo „daoista”. W Polsce upowszechniła się również spolszczona wersja tego słowa – „taoista”, jednak współcześnie odchodzi się od niej, ponieważ jest niespójna z transkrypcją *pinyin*.

<sup>2</sup> Między innymi Angus Graham, Heiner Roetz, Chad Hansen – za Yameng Liu, *Three Issues in the Argumentative Conception of Early Chinese Discourse*, „Philosophy East and West” 1996, Vol. 46, No. 1, s. 33.

za, że zaakceptowanie tego założenia wpływa na przyjęcie określonego modelu interpretacyjnego. Wedle samego Liu podejście to jest problematyczne między innymi dlatego, że trudno dokładnie określić, czy rzeczywiście wszyscy chińscy myśliciele filozofowali w opozycji do swoich przeciwników, czy może istniały jakieś „wyzolowane” koncepcje filozoficzne<sup>3</sup>. Model ten pozwala jednak poszerzyć analizę teorii filozoficznych starożytnych Chin o kwestie metateoretyczne: jeśli uznamy, że teksty chińskie pisane były jako reakcja na krytykę oponentów, to oprócz samych propozycji filozoficznych należy zbadać również narzędzia uzasadniania oraz przekonywania przeciwnika do swojej racji.

Jakie są konsekwencje stwierdzenia, że filozofia chińska miała charakter debaty? Uczestniczenie w dyspucie wiąże się ze stosowaniem argumentacji. Argumentacja zaś wymaga określenia reguł wspólnych wszystkim uczestnikom debaty, w przeciwnym razie filozofowie nie rozumieliby siebie nawzajem. Innymi słowy, w sporze potrzebny jest konsensus co do podstawowych założeń, kryteriów prawomocności oraz zasad argumentacji. Skoro filozofia chińska miała charakter debaty rywalizujących ze sobą myślicieli, zadaniem jej interpretatorów jest nie tylko analiza treści filozoficznych, lecz także rekonstrukcja narzędzi filozofowania, w szczególności zasad prowadzenia dysput. Poza tym powyższy model interpretacyjny traktuje koncepcje filozoficzne nie w oderwaniu od siebie, ale jako sieć teorii i praktyk, w której relacje między elementami są równie ważne jak same elementy. Zakłada się również istnienie pewnej wspólnej (dla wszystkich myślicieli danego okresu) podstawy, na której budowane były koncepcje, w przeciwnym razie filozofowie nie mieliby się do czego odnieść w argumentacji.

W niniejszym rozdziale spróbuję pokazać podstawowe dla starożytnych Chin schyłku panowania dynastii Zhou (około 1122–256 p.n.e.) koncepcje filozoficzne z perspektywy powyżej zdefiniowanego modelu interpretacyjnego. Dzięki temu będzie można prześledzić, jakie były źródła starożytnej filozofii chińskiej, relacje między poszczególnymi koncepcjami oraz jakimi metodami posługiwali się myśliciele, aby uzasadnić swoją rację. Okaze się również, czy sama dysputa jako forma filozofowania stała się także treścią sporu filozoficznego. Ze względu na przeglądowy charakter niniejszego rozdziału ograniczę się jedynie do głównych dysput filozoficznych starożytnych Chin sprzed panowania dynastii Qin, co pozwoli jednak ukazać pewne tendencje oraz cechy charakterystyczne kultury debat tego okresu – debat, na których zbudowano chińską cywilizację.

Początki myślenia filozoficznego w Chinach sytuuje się pomiędzy VII a VI wiekiem p.n.e., w okresie schyłku panowania dynastii Zhou. Były to czasy narastającej niepewności politycznej i społecznej: władcy Zhou powoli tracili dominującą pozycję w Chinach, mimo że wciąż sprawowali nominalną władzę. Powstało wtedy wiele mniejszych, niezależnych państw. W początkowym okresie Wiosen i Jesieni (722–481 p.n.e.) państwa te pokojowo współistniały ze sobą, „po cichu” budu-

---

<sup>3</sup> Y. Liu, *Three Issues in the Argumentative Conception of Early Chinese Discourse*, „Philosophy East and West” 1996, Vol. 46, No. 1, s. 33–34.

jąc swoją potęgę. Okres Walczących Królestw (480–222 p.n.e.) to czasy, gdy państwa te wszczęły konflikty zbrojne i zaczęły walczyć o rozszerzenie swoich terytoriów<sup>4</sup>. Problem, jak przywrócić Chinom utraconą harmonię, stał się impulsem do narodzin filozofii.

Współczesny badacz filozofii chińskiej Angus Graham<sup>5</sup> twierdził, że myślenie filozoficzne w starożytnych Chinach było odpowiedzią na załamanie się moralno-politycznego porządku. Według Grahama, kluczowe dla myślicieli chińskich pytanie brzmiało: „Gdzie jest droga/sposób (*dao*, 道)?”<sup>6</sup>, ponieważ filozofia miała za zadanie wyznaczać najlepsze sposoby rządzenia państwem oraz kierowania własnym życiem<sup>7</sup>. Filozofia nie była tworzona dla niej samej, namysł filozoficzny w Chinach od początku podporządkowany był celom praktycznym. Można powiedzieć, że filozofowie wypełnili lukę w społeczeństwie chińskim, odpowiedzieli na rosnące zapotrzebowanie na doradców w postępowaniu zarówno władców, jak i zwykłych ludzi.

W pytaniu „Gdzie jest droga/sposób?” (*dao*, 道) sformułowanym przez Grahama kluczowe są dwa słowa: „gdzie” oraz „droga/sposób/kierunek”. Wbrew pozorom pytanie to nie jest trywialne, ale odwołuje się do najbardziej podstawowych intuicji w myśli chińskiej. Można powiedzieć, że drugi z tych terminów – *dao*, 道 – jest kluczem do zrozumienia filozofii Państwa Środka<sup>8</sup>. *Dao* odnosi się zarówno do życia człowieka i kierunku, jaki przyjmują jego działania, na przykład w sensie etycznym, jak i do sposobów funkcjonowania wszechświata. Można więc mówić o *dao* poszczególnego człowieka, *dao* pewnego społeczeństwa, jak i *dao* całego świata. Koncepcja *dao* została zaczerpnięta z księgi mądrościowej starożytnych Chin – Księgi Przemian (*Yijing*, 易经), której początki sięgają mitycznej starożytności<sup>9</sup>. W księdze tej, jak również w dopisanych do niej komentarzach, Chińczycy odnaleźli podstawy swojej filozofii, obraz świata, z którego wyciągnęli filozoficzne wnioski<sup>10</sup>. Na tych intuicjach budowali teorie i w księdze szukali uzasadnienia, dlatego można powiedzieć, że stanowi ona źródło chińskich koncepcji filozoficznych.

Świat z Księgi Przemian jest organiczną, uporządkowaną całością, a nie chaotycznym zlepkiem elementów<sup>11</sup>. Ponieważ podlega on nieustannym zmianom, opisywalny jest w kategoriach procesu, cyklu rozwojowego, raczej stawania się niż istnienia. Na świat składają się trzy sfery: Niebo, Ziemia (*tiandi*, 天地) oraz czło-

<sup>4</sup> J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010, s. 15.

<sup>5</sup> Jeden z najważniejszych zachodnich sinologów zajmujących się starożytną filozofią chińską, zmarły w 1991 roku.

<sup>6</sup> U Grahama: „Where is the Way?”

<sup>7</sup> A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, Illinois 1989, s. 3.

<sup>8</sup> Słowo „Chiny” po chińsku znaczy „Państwo Środka” (*zhongguo*, 中国).

<sup>9</sup> Według legendy najstarszą wersję Księgi Przemian miał przekazać Chińczykom mityczny władca Fuxi. Według współczesnych badań pochodzi ona z około XI wieku p.n.e.

<sup>10</sup> A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010, s. 26.

<sup>11</sup> J. Liu, op. cit., s. 4.

wiek. Pomiedzy tymi trzema sferami istnieje pewna odpowiedniość, dlatego zaburzenia harmonii w świecie ludzi wpływają na funkcjonowanie całości natury<sup>12</sup>. Ponieważ poza całością świata niczego nie ma, człowiek zainteresowany jest tym, co znajduje się wewnątrz tej całości. Celem ludzi jest osiągnięcie harmonii, która oznaczałaby pewnego rodzaju skorelowanie prywatnych „dróg życia”, własnego *dao*, z *dao* całości. W takim światobrazie człowiek nie jest definiowany przez cechy, które go indywidualizują, ale jest określany przez miejsce, w którym się znajduje, stąd słowo „gdzie” w pytaniu Grahama. To „miejsce”, a nie na przykład osobowość człowieka czy jakaś transcendentna siła, wyznacza kierunek jego działań.

„Wielki komentarz”<sup>13</sup> do Księgi Przemian opisuje także punkt zwrotny, ważny dla całej późniejszej filozofii chińskiej: moment nadania nazw. Zamiast kosmogonicznej wizji powstania wszechświata w „Wielkim Komentarzu” pojawia się opis wyróżniania par przeciwieństw przy pomocy słów. Historia świata podzielona jest więc na okres sprzed powstania języka i po jego powstaniu. Początek języka wyznacza w tym wypadku początek kultury – cywilizacji<sup>14</sup>. Pytanie o początek cywilizacji ważniejsze jest więc od pytania, jak powstał świat.

Jakkolwiek skomplikowany byłby obraz świata w *Yijing*, księga ta nie wystarczyła do rozwiązania problemów pogrążającego się w chaosie społeczeństwa chińskiego końca panowania dynastii Zhou. Potrzebni byli myśliciele, którzy dopracowaliby zarysowane w niej intuicje, zinterpretowali opisane obrazy. Pojawienie się pierwszych myślicieli zaowocowało natychmiastowym rozwojem filozofii, dlatego czasy te nazywane są często okresem „stu szkół filozoficznych” (*baijia*, 百家). Teksty powstawały w silnej interakcji konfliktowych teorii, dlatego każde kolejne prace pisane były w coraz bardziej systematyczny, dopracowany sposób. Okres „stu szkół” zapoczątkował filozofię chińską, a tym samym znacząco wpłynął na kształtowanie się całej późniejszej cywilizacji chińskiej.

Historycznie Konfucjusza (551–479 p.n.e.) uznaje się za pierwszego filozofa chińskiego. Graham twierdzi, że to od niego zaczął się w Chinach namysł filozoficzny, a skoro był pierwszy, jego teorie nie miały jeszcze charakteru argumentacyjnego<sup>15</sup>. Sam Konfucjusz nie uznawał siebie za innowatora, twierdził, że przekazuje jedynie nauki swoich przodków<sup>16</sup>. *Dao* Konfucjusza to więc droga dawnych mędrców, wyznaczona przez formy sztuk, między innymi ceremonii/obyczaju (*li*, 礼) oraz cnoty (*de*, 德), w których zalecał ćwiczyć się od dziecka. Mimo że część ceremonii wywodziła się z praktyk religijnych, Konfucjusz nie chciał wypowiadać

<sup>12</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>13</sup> Autorstwo „Wielkiego komentarza” tradycyjnie przypisuje się Konfucjuszowi lub jego uczniom. Badania pokazują, że tekst pochodzi prawdopodobnie z okresu Walczących Królestw (475–256 r. p.n.e.)

<sup>14</sup> A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, op. cit., s. 34.

<sup>15</sup> Y. Liu, op. cit., s. 52.

<sup>16</sup> *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 325.

się w kwestii bogów i duchów<sup>17</sup>. Interesował go sam piękny kształt ceremonii, ich aspekt formalny, charakter powtarzania pewnej czynności. W rytualizacji działań dostrzegł Konfucjusz funkcję transformacji człowieka. Uznał, że trening ceremonii pozwoli „oddolnie” przemienić, zharmonizować pogrążone w chaosie Państwo Środka. Jego projekt filozoficzny obejmował całe społeczeństwo: od pojedynczego człowieka, przez rodzinę, lokalne grupy społeczne, aż po najwyższy stopień hierarchii – państwo z władcą na czele. W ten sposób Konfucjusz stworzył wizję państwa opartego na prawie obyczajowym zamiast na prawie stanowionym<sup>18</sup>.

Konfucjusz uważał, że problemów w państwie nie da się rozwiązać za pomocą przemocy ani systemu kar, ponieważ działania te odwołują się do uczucia strachu, które nie ma potencjału transformującego<sup>19</sup>. Twierdził, że tylko wstyd, który pojawia się jako wynik internalizacji treningu form obyczaju (*li*, 礼), może zapobiec utracie harmonii w społeczeństwie. Konfucjusz zakładał, że jeśli każdy, od władcy po zwykłego człowieka, zacznie ćwiczyć się w ceremoniach i cnotach, to społeczeństwo będzie funkcjonowało harmonijnie, w zgodzie z *dao* Nieba. Ważne jest, aby każdy dobrze rozpoznał rolę, jaką pełni w społeczeństwie, aby dobrze znał swoje miejsce, ponieważ tylko w ten sposób będzie wiedział, jakie ceremonie i które cnoty powinien trenować.

Termin „cnota” może się wydawać zachodniemu czytelnikowi mylący, znak *de* (德) oznacza bowiem pewną „umiejętność”, „sprawność”, w której można się ćwiczyć. Konfucjusz uważał, że istnieje związek między poszczególnymi cnotami i konkretnymi relacjami społecznymi, na przykład cnota nabożności synowskiej (*xiao*, 孝) to najlepszy sposób, w jaki syn może odnieść się do ojca. Konfucjusza nie interesowała definicja cnót, a raczej ich klasyfikacja, która miała pomóc człowiekowi w odnalezieniu tych *de* 德, które odpowiadały jego osobistemu *dao*.

Mimo że Konfucjusz prawdopodobnie nie był zainteresowany debatą, musiał w jakiś sposób przekonać innych ludzi, niekoniecznie filozofów, do swoich pomysłów<sup>20</sup>. Nie miał innego wyboru, ponieważ jego pozycja jeszcze pod koniec czasów starożytnych nie była ugruntowana<sup>21</sup>. Nawet jeśli nie mamy udokumentowanych tekstami opozycyjnych koncepcji filozoficznych, przyjęty na początku model interpretacyjny każe nam szukać możliwych, funkcjonujących w czasach Konfucjusza teorii, z którymi się nie zgadzał, co ułatwiłoby zrekonstruowanie jego metody argumentacji. Dodatkowym problemem jest fakt, że *Dialogi konfucjańskie* zostały napisane przez jego uczniów (30–50 lat po śmierci mistrza), więc możliwe, że brak otwartej argumentacji w tym tekście to efekt prób ukazania Konfucjusza jako „tego jedyne” myśliciela<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, op. cit., s. 88.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Y. Liu, op. cit., s. 35–36.

<sup>21</sup> B. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009, s. 61.

<sup>22</sup> Y. Liu, op. cit., s. 36.

Mimo braku zasad argumentacji wyrażonych *explicite* daje się w *Dialogach konfucjańskich* odnaleźć próby uzasadnienia jego koncepcji. Po pierwsze, Konfucjusz odwoływał się bezpośrednio do fragmentów Księgi Przemian i innych tradycyjnych tekstów przedfilozoficznych, aby potwierdzić swoje racje. Jest to klasyczny argument z autorytetu. Po drugie, aby uzasadnić swoją tezę, że miejsce człowieka jest między innymi ludźmi, Konfucjusz twierdził, że „nie może [on] łączyć się w społeczność z ptakami i zwierzętami”<sup>23</sup>. Odwoływał się więc do zdrowego rozsądku, do codziennego doświadczenia każdego człowieka. W argumentacji tej można odnaleźć także echo chińskiego przedfilozoficznego obrazu świata: w hierarchii relacji ważne są te najbliższe, najbardziej lokalne<sup>24</sup>. Podobnie uzasadniał on również swoją niechęć do zagadnień metafizycznych: są zbyt odległe, aby się nimi zajmować<sup>25</sup>.

Konfucjusz nie interesował się duchami, ale w jego filozofii niezwykle ważną rolę odgrywało Niebo (*tian*, 天). Mimo że bezosobowe, nieużywające języka<sup>26</sup>, Niebo wyznaczało przeznaczenie każdemu człowiekowi, „mandat” (*ming*, 命), szczególnie ważny w przypadku władcy państwa. Zarówno założyciel chińskiej filozofii, jak i jego następcy – późniejsi konfucjaniści – w uzasadnieniu swoich teorii często powoływali się na autorytet Nieba, a jeszcze częściej na legendarnych królów Yao i Shuna.

O wiele ciekawszy od argumentu z autorytetu wydaje się jednak inny typ uzasadnienia stosowany przez Konfucjusza – kategoria *yong* (用) – „użyteczność/skuteczność”. Pierwszy filozof Państwa Środka odniósł ją nie tylko do działania, ale również do swojej koncepcji nazywania i tym samym wyznaczył kierunek całej późniejszej filozofii języka w Chinach, która od tego momentu nabrała pragmatycznego charakteru. Mimo że początki pragmatycznego myślenia o języku można odnaleźć już w „Wielkim komentarzu” do Księgi Przemian, to Konfucjusz zdecydował o tym, że znak *yong* stał się terminem technicznym filozofii.

Pierwszym myślicielem chińskim, którego filozofia miała charakter jawnie argumentacyjny, był Mozi (墨子) (ok. 480–392 p.n.e.). Cel jego filozofii był podobny do tego, co chciał osiągnąć Konfucjusz – chodziło mu o przywrócenie porządku społecznego. Mimo że za młodu Mozi uczęszczał do Szkoły Konfucjusza, szybko zauważył, że nauka Konfucjusza nie spełnia jego oczekiwań<sup>27</sup>, stworzył więc własny, opozycyjny wobec konfucjanizmu system filozoficzny.

Mozi obserwował konfucjanistów z rosnącym przekonaniem, że ich teorie nie sprawdzają się w praktyce. Miał również silne przekonanie, że chaosu społecznego nie da się uporządkować przy pomocy samego zalecenia trenowania cnót i ceremonii, tym bardziej, że obrzędy te wydawały mu się zbyt formalne i bez znaczenia.

---

<sup>23</sup> *Dialogi konfucjańskie*, op. cit., s. 331.

<sup>24</sup> A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, op. cit., s. 55.

<sup>25</sup> *Dialogi konfucjańskie*, op. cit., s. 327.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 330.

<sup>27</sup> J. Liu, op. cit., s. 110.

Konfucjusz nie interesował się bogami ani duchami, a jednocześnie zalecał odprawianie rytuałów religijnych, co wydawało się Mozi niekonsekwentne: „Twierdzić, że nie ma duchów, i zgłębiać obrzędy ofiarne, to jak poznawać rytuały ku czci gości i nie przyjmować nikogo”<sup>28</sup>.

Badacz Benjamin Schwartz<sup>29</sup> twierdzi, że Mozi mógł współczesnych sobie konfucjanistów uważać za zgorzkniałych, rozczarowanych, a nawet cynicznych, co miało mieć wpływ na ich bierność i brak efektywności<sup>30</sup>. Zanik związku między ceremoniami a tym, wobec kogo lub czego miały być odprawiane, to według Mozi jeden z błędów, jaki popełnili konfucjaniści. Schwartz uważa, że dla Mozi tylko celowa współpraca pomiędzy Niebem, duchami i ludźmi mogłaby zaowocować porządkiem społecznym<sup>31</sup>.

Mozi zarzucał także konfucjanistom, że swoją koncepcję cnót nadmiernie powiązali z rodziną i konkretnymi relacjami społecznymi. Dla Konfucjusza rodzina była punktem wyjścia, początkiem procesu kształcenia, pozostałe relacje społeczne traktował on analogicznie do związku rodziców z dziećmi, starszego brata z młodszym, męża z żoną. Mozi zauważył jednak, że dobre relacje w rodzinie niekoniecznie skutkują harmonią w całym społeczeństwie, co najlepiej wyraził przykładem, że złodzieje mogą bardzo kochać swoje rodziny, ale: „kradną innym rodzinom, żeby zapewnić korzyść swoim”<sup>32</sup>. Fragment ten wiąże się z dwoma kluczowymi koncepcjami filozofii Mozi – „powszechnej troski/miłości” (*jian ai*, 兼爱) oraz „korzyści/pożytku” (*li*, 利).

Mozi uważał, że pielęgnowanie cnót w stosunku do najbliższych nie wystarczy i że należy traktować wszystkich ludzi z taką samą troską, dlatego głosił konieczność „powszechnej miłości”. Co więcej, to właśnie ograniczenie się do dbania tylko o niektóre osoby czy najbliższą, lokalną grupę społeczną prowadzi do chaosu w państwie, ponieważ dochodzi wtedy do konfliktu interesów, jak w przykładzie złodzieja.

Koncepcja powszechnej troski miała swoje źródło nie tylko w krytyce Konfucjusza, ale także w osobistych poglądach Mozi – uważał on, że ludzie w stanie naturalnym są egoistami i dopiero w dobrze rządzonej państwie mogą nauczyć się myśleć o innych. Tak jak Konfucjusz, Mozi uważał społeczeństwo za niezbędny czynnik dla prawidłowego funkcjonowania człowieka, obaj inaczej jednak rozumie li czasy sprzed powstania cywilizacji. Dla Konfucjusza w stanie natury ludzie są po prostu barbarzyńcami, nie znają ceremonii ani pozostałych sztuk, dlatego nie mają okazji do dojrzwania. Brakuje im treningu, który mógłby doprowadzić ich do pełni człowieczeństwa<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> B. Schwartz, op. cit., s. 143.

<sup>29</sup> Emerytowany profesor Uniwersytetu Harvarda.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 145.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 152.

<sup>33</sup> A. I. Wójcik, *Konfucjanizm*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 352.

Mozi zgadzał się z Konfucjuszem, że najlepszym miejscem dla człowieka jest społeczeństwo, nie wiązał tego jednak z treningiem sztuk ani cnót, lecz z możliwością nauczenia się działania z „korzyścią” (*li*, 利) dla innych, nie tylko dla siebie. Według Jeeloo Liu i Schwartza ta koncepcja „pożytku” (*li*, 利) mistrza Mo<sup>34</sup> bezpośrednio uderzała w konfucjański ideał społeczny, ponieważ termin ten u Konfucjusza przytaczany był w opozycji do cnoty sprawiedliwości (*yi*, 义), a więc miał konotacje negatywne<sup>35</sup>. W filozofii Mozi termin *li* (利) odegrał rolę pozytywną: dbanie o korzyść ludzi miało być głównym zadaniem państwa. Mozi uważał, że w społeczeństwie człowiek może „z r o z u m i e ć, że jego własne interesy i interesy wszystkich mogą zostać zrealizowane t y l k o wtedy, gdy osiągnięte zostanie największe szczęście jak największej liczby ludzi”<sup>36</sup>.

Jeśli chodzi o koncepcję państwa, Mozi krytykował konfucjanizm za skupianie się na nieważnych, według niego, zajęciach, takich jak sztuka muzyki lub nadmierne skomplikowane obrzędy pogrzebowe. Konfucjuszowi zależało, żeby stworzyć kulturalne, harmonizowane przez muzykę państwo, z całym systemem rytuałów. Dla Mozi było to marnotrawstwo zasobów społeczeństwa, a muzyka nie pełniła według niego żadnej roli poza dawaniem ludziom rozrywki. Mozi twierdził, że należy zachować w państwie jedynie to, co rzeczywiście jest dla ludzi najbardziej pożyteczne, co zabezpieczałoby podstawowe ludzkie potrzeby. Wszystko inne, czyli między innymi: muzyka, ozdobne stroje oraz skomplikowane obrzędy, pochłania zbyt dużo pieniędzy, które można by przeznaczyć na bardziej pożyteczne działania<sup>37</sup>. Mozi nie widział w państwie miejsca na kulturę, szczególnie „wysoką”, elitarną.

Mozi zarzucał konfucjanistom brak wiary w duchy i bogów, dlatego uważany jest za najbardziej religijnego filozofa starożytnych Chin. Czy rzeczywiście Mozi wierzył w duchy, bogów oraz osobowe Niebo, jak przedstawia go większość badaczy? Jeeloo Liu zwraca uwagę na to, że mistrzowi Mo najbardziej zależało na jak największej korzyści dla całego społeczeństwa oraz interesowało go tylko to, co praktyczne. Religia wydawała się idealnie spełniać te funkcje. Może więc Mozi traktował ją tylko jako środek do celu?<sup>38</sup>

Pragmatyczne podejście do filozofii widoczne jest w każdym aspekcie filozofii Mozi, także w argumentacji, którą stosował. Jako że przeciwstawiał się Konfucjuszowi, potrzebował silnych narzędzi uzasadnienia swoich racji<sup>39</sup>. Jako pierwszy w historii filozofii chińskiej Mozi ustalił kryteria oceny koncepcji filozoficznych, na które składały się:

<sup>34</sup> Końcówka *zi* (子) przy nazwiskach chińskich filozofów oznacza „mistrza”, więc Mozi to po prostu „mistrz Mo”.

<sup>35</sup> J. Liu, op. cit., s. 117, 348; B. Schwartz, op. cit., s. 149.

<sup>36</sup> B. Schwartz, op. cit., s. 150.

<sup>37</sup> J. Liu, op. cit., s. 125–126.

<sup>38</sup> Taką interpretację przedstawia J. Liu (J. Liu, op. cit., s. 130).

<sup>39</sup> A. C. Graham, op. cit., s. 36.



1. źródło/podstawa hipotezy (*ben*, 本);
2. jej zasadność, oparta na spostrzeżeniu i doświadczeniu ludzi (*yuan*, 源);
3. skutki zastosowania teorii w praktyce (*yong*, 用)<sup>40</sup>.

Zasady te miały pomóc w ustaleniu, czy dana teoria była „możliwa do przyjęcia”. Co one dokładnie oznaczały? Podobnie jak Konfucjusz, Mozi wierzył, że w czasach panowania dawnych królów istniał porządek społeczny, który został utracony w późniejszym okresie panowania dynastii Zhou, dlatego pierwsza z powyższych reguł miała wskazać, czy dana koncepcja była zakorzeniona w historii. Druga zasada odnosiła się do świadectwa innych osób, dzięki czemu teoria stawała się godna zaufania. Trzecia reguła mówiła o użyteczności danej koncepcji, co najlepiej pokazuje, jak bardzo filozofia Mozi była pragmatyczna<sup>41</sup>.

Już Konfucjusz stosował słowo „użyteczność” (*yong*, 用) w swojej filozofii, jednak dopiero mistrz Mo uznał je za kryterium sprawdzalności teorii. Mozi sformułował zasady oceniania koncepcji, ale co tak naprawdę było w nich oceniane? W większości teorii zachodnich w tym miejscu pojawiłaby się kategoria „prawdy/prawdziwości”. Mozi nie był jednak zainteresowany prawdziwością sądów, ale tym, czy dana koncepcja jest „możliwa do przyjęcia/do zaakceptowania” (*ke*, 可).

Zdefiniowanie narzędzi argumentacji przy pomocy kryterium akceptowalności oraz użyteczności/skuteczności wyznaczyło Chinom inny kierunek sporów filozoficznych niż ten znany na Zachodzie. Chińczycy od początku zwrócili się ku filozofii praktycznej (o profilu społeczno-politycznym) oraz pragmatyce językowej, której obce są semantyczne relacje zgodności zdań z faktami, a zamiast nich ustala się relacje pomiędzy językiem (i wyrażonych w nim teoriami) a użytkownikami.

Graham zauważa, że to właśnie w tekstach Mozi po raz pierwszy pojawił się termin *bian* (辯) – „dysputować/argumentować”, etymologicznie powiązany ze słowem *bian* (辨) – „dokonywać rozróżnień”<sup>42</sup>. W przypadku debaty „rozróżnienie” miało być dokonane pomiędzy „tym/słusznym” (*shi*, 是) a „nie-tym/nie-słusznym” (*fei*, 非). To od Mozi zaczęła się więc w Chinach systematyczna debata, a terminami technicznymi tychże sporów stała się para słów *shi/fei*.

Dysputę konfucjanistów z moistami uważa się za jedną z najważniejszych w Chinach okresu Wiosen i Jesieni, mimo że filozofia Mozi nie przetrwała zmian, jakie przyniosła nowa dynastia Qin. Drugą, równie znaczącą debatą tego okresu był spór konfucjanistów z daoistami. Spór ten budzi jednak wiele kontrowersji, ponieważ trudno jednoznacznie określić datę powstania „Księgi *dao i de*” (*Daodejing*, 道德经), tekstu przypisywanego Laozi (老子), który tradycyjnie uznany jest za pierwszego daoistę. Niektóre źródła archeologiczne podają, że tekst księgi pochodzi z ok. IV w. p.n.e., inne wskazują na II wiek p.n.e.<sup>43</sup> Nie jest nawet pewne, czy sam Laozi

<sup>40</sup> J. Liu, op. cit., s. 127.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>42</sup> A. C. Graham, op. cit., s. 36.

<sup>43</sup> *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006, s. 8.

był postacią historyczną oraz czy księga została napisana przez jedną osobę. Tradycyjnie uznaje się, że jej treść zawdzięczamy człowiekowi o imieniu Lao Dan, który miał żyć w czasach Konfucjusza<sup>44</sup>. Mimo tylu podstawowych problemów interpretacyjnych, „Księga *dao* i *de*” przeszła do historii kultury chińskiej oraz znacząco wpłynęła na jej dalszy rozwój, właśnie jako tekst, który był krytyczną odpowiedzią na filozofię Konfucjusza. Dla kultury chińskiej ważne jest, jak tradycyjnie wyglądał ten spór, dlatego warto przedstawić go właśnie w ten sposób.

Podobnie jak Konfucjusz i Mozi, Laozi za punkt wyjścia swojej filozofii uznał powstanie świata cywilizacji, powiązane bezpośrednio z nadawaniem nazw: „Bez nazwy – oto jest początek nieba i ziemi. Nazywanie jest matką wszystkich rzeczy i spraw”<sup>45</sup>. W przeciwieństwie do Konfucjusza i Mozi, Laozi twierdził, że lepszymi czasami dla człowieka był okres sprzed powstania kultury i cywilizacji, a najlepszym miejscem dla człowieka był świat, zanim dokonano w nim językowych różnic, świat natury<sup>46</sup>. Dla pierwszego daoisty to właśnie cywilizacja, ze wszystkimi swoimi wartościami i cnotami, spowodowała zaburzenie pierwotnego stanu natury i zatracenie przez ludzi stanu harmonii z *dao*. Laozi wydaje się używać słowa *dao* w innym znaczeniu niż Konfucjusz, przynajmniej tak twierdziła większość badaczy na Zachodzie. Duża część tekstu *Daodejing* skupia się na tym, czym jest *dao*, a raczej na wyjaśnieniu niemożliwości czy bezsilności w mówieniu o nim. *Dao* jest logicznie pierwotniejsze od języka, dlatego nie można wyrazić go słowami. Nawet sama nazwa *dao* jest umowna, ponieważ Laozi został przymuszony do tego, by ją nadać<sup>47</sup>, by określić w jakiś sposób to, czego określić się nie da. Bezsensowne jest nawet powiedzenie o *dao*, że jest „czymś” lub „niczym”, ponieważ są to tylko kategorie wyróżnione przez język. „Przymuszenie” wydaje się kluczowe dla zrozumienia filozofii Laozi, a odnosi się ono do legendy powstania tekstu *Daodejing*. Tradycja głosi, że zmęczony życiem w społeczeństwie Laozi zapragnął odejść w góry, jednak po drodze został zatrzymany przez strażnika przełęczy, który rozpoznał w nim Mistrza. Strażnik powiedział mu, że przepuści go tylko wtedy, gdy Laozi spisze swą mądrość. Mimo przekonania, że jego nauka nie może być sformułowana w słowach, Laozi został zmuszony do napisania *Księgi dao i de*<sup>48</sup>. Był to warunek osiągnięcia wolności. Od czego dokładnie pragnął uwolnić się Laozi? Co takiego zarzucał Konfucjuszowi?

Laozi chciał pokazać, że wizja społeczeństwa i państwa stworzona przez Konfucjusza nie jest tak pozytywna, jak była w założeniu, ponieważ opiera się na sztucznie stworzonych rozróżnieniach, a także na cnotach, które mają swoje negatywne przeciwieństwa: „Każdy zna dobro uznane za dobro – to uznanie ustanawia zło”<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> A. C. Graham, op. cit., s. 216.

<sup>45</sup> *Księga dao i de...*, op. cit., s. 26.

<sup>46</sup> A. I. Wójcik, *Filozofia Chin. Uwagi wstępne*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 321.

<sup>47</sup> *Księga dao i de...*, op. cit., s. 64.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 28.

Według Laozi konfucjaniści nie przewidzieli, że to właśnie wyróżnienie jakiejś pozytywnej kategorii ustanawia jej negatywne przeciwieństwo, że przed dokonaniem rozróżnień nie było ani zła, ani brzydoty, ani innych niepożądanych zachowań czy zjawisk. Poza tym, wyróżnienia językowe mają skończony charakter, przez co ograniczają ogromne bogactwo doświadczenia, jak czytamy w *Daodejing*: „Pięć kolorów czyni ludzkie oczy ślepyimi, pięć dźwięków czyni ludzkie uszy głuchymi, pięć smaków powoduje, że ludzkie usta tracą smak”<sup>50</sup>. Wyróżnienia dokonane przez ludzi ograniczają również funkcjonalność działań i zjawisk, ponieważ to, co nazwane, jest dookreślone, a więc ztraca swoją pierwotną potencjalność, która dla Laozi wiąże się z użytecznością – *yong* (用). Wydaje się, że celem Laozi było pokazanie, że wyróżnienia, a przez to sam język jako taki, nie działają tak dobrze, nie są tak użyteczne/skuteczne, jak tego chcieli konfucjaniści. Laozi wpisuje się więc w pragmatyczny nurt chińskiej argumentacji. Wydaje się, że nawet termin *dao*, o którym tak wiele mówi „Księga *dao* i *de*”, daje się rozumieć w tym kontekście.

Współczesny badacz Chad Hansen<sup>51</sup> twierdzi, że daości nie zmienili tradycyjnego sensu słowa *dao*, rozumianego jako pewien sposób życia<sup>52</sup>. Możliwe, że to enigmatyczny opis *dao* w „Księdze *dao* i *de*” spowodował, że większość badaczy interpretuje ten termin jako kategorię metafizyczną, odpowiednik zachodniego Absolutu. Jeśli chińscy filozofowie rzeczywiście filozofowali w formie dysput, nie mogli dowolnie zmieniać znaczeń terminów, które stosowali, ponieważ zatraciliby wzajemną zrozumiałość. Jeśli więc *dao*, o którym pisze Laozi, potraktuje się w kontekście innych filozofów starożytnych Chin, będzie ono odnosiło się do jakiegoś działania, sposobu funkcjonowania świata czy ludzi, a nie do jakiegoś nieokreślonego bytu, który istniał przed powstaniem konkretnych przedmiotów. *Dao* Laozi różni się jednak znacząco od *dao* Konfucjusza i Mozi, ponieważ nie poddaje się kategoriom wyznaczonym przez język, cywilizację, państwo. Można powiedzieć, że jest pewnego rodzaju wolnością, która mimo nieokreślonego charakteru, wciąż może być sposobem życia/działania, funkcjonowania, według Laozi – najbardziej użytecznym/skutecznym (*yong*, 用).

Mimo że interpretacje filozofii okresu Wiosen i Jesieni budzą wiele kontrowersji, głównie ze względu na niewielką ilość zachowanych tekstów, debata pomiędzy Konfucjuszem, Mozi a Laozi tradycyjnie wyznacza pierwszy etap myśli chińskiej. Szkół filozoficznych w tym okresie było oczywiście dużo więcej, czego ze względu na przeglądowy i skrótowy charakter niniejszego artykułu nie dało się zaprezentować. Wszyscy filozofowie okresu Wiosen i Jesieni próbowali rozwiązać problemy społeczne, które można sformułować w formie pragmatycznego pytania: jaki jest najlepszy/najbardziej użyteczny sposób życia dla człowieka?

---

<sup>50</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>51</sup> Profesor Uniwersytetu w Hongkongu, jeden z najważniejszych współczesnych badaczy chińskiej filozofii starożytnej.

<sup>52</sup> Swoją interpretację Hansen przedstawił w książce *The Daoist Theory of Chinese Thought*.

Według Grahama w IV wieku p.n.e., czyli już w okresie Walczących Królestw, doszło w Chinach do przekierowania zainteresowań filozoficznych – od praktyki do teorii argumentacji<sup>53</sup>. Wtedy właśnie pojawiła się grupa filozofów, których tradycyjnie nazywa się Szkołą Nazw (*ming jia*, 名家) lub „dialektykami” (*bian zhe*, 辯者), ponieważ w filozofii zajmowali się głównie zagadnieniami granic języka, paradoksami oraz możliwościami argumentacji. Dwaj główni przedstawiciele tego nurtu to Gong Sun Long (公孙龙) oraz Hui Shi (惠施), po innych nie zachowały się żadne teksty. Tradycyjnie uważa się, że dla Szkoły Nazw filozofowanie było uprawianiem „sztuki dla sztuki”, retoryczną zabawą, a nie miało nadrzędnego, czyli praktycznego celu. Jedno nie musi jednak wykluczać drugiego, ponieważ w okresie Walczących Królestw pojawiło się zapotrzebowanie na retorów, którzy używając samych umiejętności argumentacyjnych, potrafiliby przekonać oponenta do dowolnej, nawet absurdalnej tezy. Władcy poszczególnych państw szukali ludzi z takimi zdolnościami, ponieważ zależało im na zdobyciu poparcia jak największej ilości ludzi. Można więc powiedzieć, że Szkoła Nazw otworzyła język na nowe funkcje, a filozofię na nowe debaty.

Dialektycy dostrzegli niezwykły potencjał tkwiący w języku i potrafili go wykorzystać. Odkryli, że można użyć pewnych niedociągnięć, błędów języka, aby przekonać kogoś do tezy nawet niezgodnej ze zdrowym rozsądkiem, jak na przykład słynne zdanie Gong Sun Longa: „Biały koń nie jest koniem” lub jedna z dziesięciu zachowanych tez Hui Shi: „Dziś przybywam do [państwa] *Yue*, gdzie już przyjechałem wcześniej”<sup>54</sup>.

Mimo że wciąż trwają spory interpretacyjne, jak należy rozumieć zachowane fragmenty dialektyków, badacze są raczej zgodni, że przedstawiciele Szkoły Nazw celowo wykorzystywali relatywny, okazjonalny charakter wyrażań w języku, jego wrażliwość na kontekst. Dzięki zamianie kontekstu w obrębie jednego wywodu lub nawet jednego zdania byli w stanie „podmienić” znaczenie danego słowa w taki sposób, że oponent nie był w stanie tego odczytać i sam był zaskoczony wynikiem rozumowania, na który musiał się zgodzić, ponieważ było ono „logiczne”. Trik polegał na tym, aby tak sformułować przesłanki dowodu, aby oponent łatwo mógł się na nie zgodzić, następnie w trakcie dowodu niezauważalnie podmienić użycie słów zawartych w przesłankach. Samo rozumowanie musiało być na tyle proste i zgodne ze zdrowym rozsądkiem, aby przeciwnik nie mógł podważyć jego schematu. Na koniec okazywało się, że oponent musiał zgodzić się z kontrowersyjnym wynikiem dowodu, ponieważ nie wiedział, w którym momencie został oszukany. Przesłanki wydawały się oczywiste, rozumowanie przebiegało bez zarzutu, a wniosek okazał się absurdalny. *Traktat o białym koniu* pokazuje, jak bardzo Gong Sun Long był świadomy wieloznaczności i kontekstowości języka oraz jak dobrze potrafił wykorzystać to, co wydaje się być wadą języka.

---

<sup>53</sup> A. C. Graham, op. cit., s. 75.

<sup>54</sup> Zhuangzi. *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009, s. 348.

Tradycyjnie uważa się, że Szkoła Nazw była wyjątkiem w filozofii chińskiej stawionej na problemy społeczno-polityczne. Z punktu widzenia współczesnych badań *Traktat o białym koniu* Gong Sun Longa wydaje się jednak pełnić kluczową rolę w chińskiej kulturze, ponieważ pokazuje świadomość językową Chińczyków tamtego okresu. Nie można zaprzeczyć również, że rozważania dialektyków znacząco wpłynęły na kształtowanie późniejszej chińskiej myśli, ponieważ dały filozofom narzędzia argumentacyjne do podważania funkcjonujących poglądów.

Konfucjańską odpowiedzią na krytykę ze strony moistów była filozofia Mencjusza (*Mengzi*, 孟子, 371–289 r. p.n.e.). Myśliciel ten miał świadomość, że bez przekonującej argumentacji konfucjanizm nie będzie w stanie przetrwać, zmuszony był więc dopracować koncepcje mistrza. Potrzebował mocniejszego uzasadnienia konieczności trenowania cnót niż powoływanie się na ich użyteczność oraz autorytet dawnych królów Zhou. Mencjusz pożyczył więc od filozofa Yang Zhu (IV wiek p.n.e.) koncepcję „natury” (*xing*, 性)<sup>55</sup>. Mówiąc, że natura ludzka jest dobra, Mencjusz chciał pokazać, że moralność nie jest ludziom obca, że w każdym człowieku naturalnie tkwi jej początek. Mencjusz dosłownie mówił tutaj o „Początkach” cnót, które drogą dojrzałości i trenowania mogą przemienić się w cnoty. Przykładem takiego „Początku” jest uczucie trwogi-współczucia, które czuje człowiek, gdy na przykład widzi dziecko wpadające do studni<sup>56</sup>. Ta emocja może zostać przekształcona w cnotę humanitarności.

Mencjusz użył argumentu z natury, aby obronić tezę konfucjańską, poza tym zaangażował się w krytykę oponentów, między innymi Mozi: „Mozi orędownik za powszechną miłością, ta zaś oznacza zerwanie szczególnej więzi z ojcem. Kto zrywa więź z ojcem i z władcą, staje się zwierzęciem”<sup>57</sup>. Jak wiadomo, mistrzowi Mo niekoniecznie chodziło o rzeczywiste „zerwanie więzi z ojcem”, troska o innych ludzi miała być tak naprawdę wyrazem tej właśnie egoistycznej miłości do siebie i swoich najbliższych, ale po przeliczeniu rachunku korzyści. Wygląda na to, że Mencjusz specjalnie ukazywał poglądy Mozi w wyjątkowo niekorzystnym świetle po to, by je skrytykować. Yameng Liu zauważa, że Mencjuszowi nie podobało się to, że musiał spierać się z innymi, ale czuł, że nie ma wyboru, ponieważ tego wymagało jego *dao*<sup>58</sup>. Jeelloo Liu zauważa również, że Mencjusz użył koncepcji dobrej natury człowieka, aby skrytykować współczesnego mu filozofa Gaozi, który uważał, że natura ludzka jest neutralna, ani dobra, ani zła<sup>59</sup>.

Mencjusz dopracował również konfucjańską retorykę związaną z teorią oczyszczania nazw, łączącą się z koncepcją państwa<sup>60</sup>. Konfucjusz uważał, że po objęciu władzy król powinien jak najszybciej uporządkować nazwy, aby język mógł „pły-

<sup>55</sup> A. C. Graham, op. cit., s. 56, 124.

<sup>56</sup> *Księga Mencjusza*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kuldelska, Kraków 2002, s. 352.

<sup>57</sup> J. Liu, op. cit., s. 111.

<sup>58</sup> Y. Liu, op. cit., s. 35.

<sup>59</sup> J. Liu, op. cit., s. 72.

<sup>60</sup> A. I. Wójcik, *Konfucjanizm*, op. cit., s. 363.

nać”, żeby sprawy mogły być dobrze wypełniane, a ceremonie i muzyka „kwitły”<sup>61</sup>. Większość interpretatorów zgadza się, że Konfucjusz traktował język jako konwencjonalne narzędzie kontroli nad zachowaniem i działaniem ludzi w państwie. Z tekstu Mencjusza można wyczytać nawet więcej: gdy władca przestaje dobrze wypełniać swoją rolę, traci przysługującą mu nazwę „władcy” i tym samym przestaje być władcą. Zabójstwo króla Zhou przez własnego ministra Mencjusz skomentował następująco: „Ten, kto szkodzi humanitarości, jest bandytą. Ten, kto sprawiedliwości szkodzi, jest osobą destrukcyjną. Taki ktoś to tylko facet. Słyszałem o zabiciu faceta imieniem Zhou, ale nie słyszałem o zamordowaniu władcy”<sup>62</sup>. Konwencjonalny charakter i płynność języka mogą być więc wykorzystane także przez ludzi, aby poprzeć nowego lub obalić starego władcę.

W czasie, gdy Mencjusz walczył z oponentami, moiści również dopracowywali swoją filozofię, tym razem jednak ich uwaga w dużo większym stopniu niż w przypadku Mozi skupiła się na teorii argumentacji. Neomości<sup>63</sup> wyszli daleko poza kwestie etyczno-polityczne: ich teorie obejmowały również filozofię języka, logikę, geometrię, optykę, mechanikę i ekonomię<sup>64</sup>. Współcześnie uważa się, że teksty neomoistów przypominają zachodnie traktaty, ponieważ nie zostały napisane w formie przypowieści czy dialogów, ale definicji, prostych wyjaśnień oraz jasno sformułowanych reguł. Graham uważa, że neomości byli przeświadczeni, że wszystkie problematyczne kwestie mogą być rozwiązane przez debatę (*bian*, 辯)<sup>65</sup>, czyli rozstrzygnięcie pomiędzy alternatywami *shi* (是) (tego, co jest słuszne) i *fei* (非) (tego, co niesłuszne). Starali się więc jak najdokładniej dopracować narzędzia argumentacji. Co więcej, neomości właściwie skupili się na dopracowaniu narzędzi argumentacji, a nie zmienili samych etyczno-politycznych koncepcji Mozi.

Neomoistom przypisuje się między innymi sformułowanie zasady niesprzeczności: „Niektórzy twierdzą, że to wół, niektórzy, że nie-wół. To jest spór. Nie wszystkie zdania w nim odpowiadają faktom<sup>66</sup> [są słuszne]. Nie wszystkie odpowiadają faktom, jedno z konieczności nie odpowiada faktom”<sup>67</sup>. Inny fragment Kanonów na temat dysputy mówi: „Debata to spór między zdaniem przeciwnymi. Zwycięzające

<sup>61</sup> *The Analects*, tłum. A. Waley, Pekin 2009, s. 159.

<sup>62</sup> *Księga Mencjusza*, op. cit., s. 351.

<sup>63</sup> Tak nazywa się anonimowych uczniów Mozi żyjących w okresie Walczących Królestw, którzy pozostawili po sobie teksty pt.: *Kanony* (*Jing Shang/Jing Xia*, 经上/经下), *Wyjaśnienia do Kanonów* (*Jing Shuo*, 经说), *Wielka Przesłanka* (*Da Qu*, 大取) oraz *Mala Przesłanka* (*Xiao Qu*, 小取). Nazywa się ich także Późnymi Moistami.

<sup>64</sup> A. C. Graham, op. cit., s. 137.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>66</sup> Wyrażenie „odpowiadać faktom” to tłumaczenie chińskiego znaku *dang* 当. Uważam, że w chińskiej filozofii starożytnej nie było koncepcji prawdy jako zgodności zdań z faktami, dlatego proponuję przetłumaczyć *dang* jako „stosowny, właściwy, odpowiedni”.

<sup>67</sup> A. Uryasz-Majewska, *Wybrane podstawowe pojęcia starożytnej logiki chińskiej*, „Investigationes Linguisticae” 1998, nr 3, s. 173 (fragment ten można przetłumaczyć także w ten sposób: „Nie wszystkie są słuszne. Jedno z konieczności nie jest słuszne” – A. A.).

w debacie odpowiada prawdzie”<sup>68</sup>. Fragment ten można zinterpretować w następujący sposób<sup>69</sup>: kategoria *dang* (当) – bycie słusznym, stosownym, odpowiednim – przypisywana jest zdaniom/twierdzeniom dopiero po tym, jak debata dobiegła końca. Ten, kto zwycięża w dyspucie, ma rację, a ma ją dopiero wtedy, gdy zwycięży. Zaskakująca może się tutaj wydawać kolejność: to debata rozstrzyga, czyje zdanie jest słuszne; zanim do niej doszło, obie jej strony miały równe szanse. Słuszność (*dang*, 当) twierdzeń jest więc uzależniona od zwycięstwa w debacie. Gdyby chodziło o prawdziwość, taka kolejność nie miałaby sensu, ponieważ zgodność zdań z faktami nie mogłaby być uwarunkowana zwycięstwem w debacie. W tym przypadku to od zdolności, możliwości czy umiejętności argumentacyjnych filozofa zależy, czy jego twierdzenia są właściwe. W filozofii neomoistów, w której tak wiele zależy od użytkownika języka, wyraźnie rysuje się więc kontekst pragmatyczny.

Z powyższej analizy wynika, jak wielką rolę dla neomoistów odgrywała debata i jak mocno musieli wierzyć w siłę swoich argumentów. Starali się więc jak najdokładniej opisać język, główne narzędzie prowadzenia sporu. Kanony są więc tak naprawdę spisem dokładnych definicji, siecią wzajemnie definiujących się terminów. Współczesnych interpretatorów zaskakuje ta systematyczność. Możliwe, że od Szkoły Nazw nauczyli się neomości pewnej świadomości języka oraz wrażliwości na kontekst; dzięki Gong Sun Longowi mogli dostrzec, jak wielką siłę ma spór i argumentacja, dlatego tak dużo uwagi poświęcili dokładnym wyjaśnieniom terminów.

Skrajnie różnym od Kanonów tekstem jest Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu, tradycyjnie przypisywana daoistcie Zhuangzi (庄子) (ok. 399–295 p.n.e.)<sup>70</sup>. Pełno w niej tajemniczych opowieści oraz pytań bez odpowiedzi, a mimo to uznawana jest za doskonałą krytykę neomoistycznych Kanonów. Zhuangzi uważany jest za jednego z najbardziej krytycznych filozofów okresu Walczących Królestw, budzi również najwięcej problemów interpretacyjnych. Badacze spierają się nawet co do jego podstawowych założeń filozoficznych, a poszczególne interpretacje wykluczają się nawzajem. Zhuangzi raz uważany jest za radykalnego sceptyka, innym razem za sceptyka umiarkowanego, niektórzy przypisują mu sceptycyzm terapeutyczny lub metodologiczny, inni twierdzą, że był relatywistą, jeszcze inni, że można go nazwać antyracjonalistą, mistykiem, a nawet realistą<sup>71</sup>. Problemy z interpretacją związane są z samą metodą, której używał Zhuangzi, tworząc swoją filozofię –

---

<sup>68</sup> Ibidem, s. 148, 159 („odpowiada prawdzie” można przetłumaczyć „jest słuszne/właściwe/stosowne” – A. A.).

<sup>69</sup> Nie jest to jedyna możliwa interpretacja.

<sup>70</sup> Większość badaczy jest zgodna, że tylko wewnętrzne rozdziały (1–7) zostały napisane rzeczywiście przez filozofa Zhuangzi. Autorstwo pozostałych przypisuje się jego uczniom, Jangistom oraz Prymitywistom.

<sup>71</sup> Różne interpretacje filozofii Zhuangzi krótko opisała J. Liu we *Wprowadzeniu do filozofii chińskiej*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010, s. 157–161.

często odnosił się do innych koncepcji bez wyraźnego ich zaznaczenia, dlatego współcześnie trudno odróżnić, co jest cytatem, a co poglądami autora tekstu<sup>72</sup>. Niektórzy badacze dodatkowo przypisują Zhuangzi stosowanie ironii<sup>73</sup>, która sama w sobie może sprawiać kłopoty interpretacyjne. Ze względu na przeglądowy charakter niniejszego rozdziału spróbuję przedstawić te najmniej kontrowersyjne poglądy Zhuangzi, szczególnie jego krytykę innych szkół.

Po pierwsze, Zhuangzi nie wierzył, że problemy w społeczeństwie mogą zostać rozwiązane przez ustanowienie porządku politycznego<sup>74</sup>. Był wielkim orędownikiem życia prywatnego. Z tekstu Prawdziwej Księgi Południowego Kwiatu wynika, że odmawiał nawet pełnienia funkcji politycznych, ponieważ wyżej cenił sobie osobistą wolność. Po drugie, Zhuangzi głęboko wierzył, że każdy może mieć własny sposób życia, swój osobisty punkt widzenia. Była to odpowiedź filozofa na poglądy Konfucjusza i Mozi, którzy uważali, że wiedzą lepiej od ludzi, co jest dla nich dobre. Zhuangzi nie wierzył również, że spór może zostać właściwie rozstrzygnięty:

Przypuśćmy, że się z tobą spieram i że ty mnie zwyciężyłeś, a ja nie zwyciężyłem ciebie; czy koniecznie nie mam mieć racji? A jeśli ja ciebie pokonam, a ty mnie nie, czy koniecznie muszę mieć słuszność, a ty zupełnie nie? Czy [koniecznie] jeden ma mieć rację, a drugi jej nie ma? Czy też obaj mamy rację albo obaj jesteśmy w błędzie? Kiedy my nie możemy osiąść wiedzy o sobie nawzajem, to inni na pewno są w ciemnościach? Kogo mam [zatem] wezwać na sędzię? Wezwę takiego, co się z tobą zgadza; skoro tak, jak może nas sędzić? Wezwę takiego, co się ze mną zgadza; skoro tak, to jak on może nas sędzić?<sup>75</sup>

Z powyższego fragmentu wyraźnie wynika, że Zhuangzi w bezpośredni sposób krytykował koncepcję neomoistów, twierdząc, że nie ma możliwości oceny zwycięstwa w sporze. Yameng Liu zauważa, że Zhuangzi jawnie odrzucał istnienie generalnego lub transcendentnego kryterium rozstrzygnięcia dysputy<sup>76</sup>.

Zhuangzi był głęboko przekonany, że różnice w poglądach wynikają z różnych *dao*, jednak zamiast jak Mozi uznać, że wobec tego należy narzucić ludziom jeden punkt widzenia, stwierdził, że żaden sposób życia nie jest uprzywilejowany. Każda próba wyniesienia jednego *dao* ponad inne wiązałaby się z polityczną przemocą, której Zhuangzi był zdecydowanym przeciwnikiem. Daoista w przewrotny sposób krytykował również kategorię użyteczności *yong* (用), przy pomocy której większość jego poprzedników uzasadniało swoje teorie. Na przykładzie drzewa, które nie nadaje się do ścięcia, Zhuangzi pokazał wartość nieużyteczności: „Nie zginie to drzewo przedwcześnie od siekiery, żadne stworzenie go nie skrzywdzi, a że jest

<sup>72</sup> Brak zaznaczenia cytatu był charakterystycznym zabiegiem w starożytnych Chinach.

<sup>73</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu*, tłum. M. Falski, Kraków 2006, s. 221.

<sup>74</sup> B. Schwartz, op. cit., s. 237.

<sup>75</sup> *Zhuangzi...*, op. cit., s. 41–42.

<sup>76</sup> Y. Liu, op. cit., s. 44.



bezużyteczne, czyż ma się tym martwić?”<sup>77</sup>. Dzięki bezużyteczności można osiągnąć wolność, wyrwać się z głównego nurtu kultury – cywilizacji, która chce człowiekowi coś narzucić. Bezუżyteczność jest sposobem życia, który wymyka się obowiązującym standardom. W bezużyteczności Zhuangzi dostrzegł również pewien potencjał – otwiera ona na nowe możliwości, nowe funkcje, które mogłyby pozostać niedostrzeżone, jak w przykładzie owoców tykwy, które nie nadawały się na czerpaki, dzięki czemu można było zrobić z nich tratwy, aby „unosić się na wodach rzek i jezior”<sup>78</sup>. Zhuangzi przestrzegał więc przed ograniczeniem funkcji, które prowadzi do ograniczonego działania. Ponieważ był daoistą, źródło problemu widział w kulturze-cywilizacji oraz sztywno skonstruowanym języku, który narzuca ludziom funkcje przedmiotów. Jedną z propozycji Zhuangzi było więc zapomnienie języka i cywilizacji<sup>79</sup>, drugą – takie użycie języka, które wymykałoby się sztywnym ograniczeniom, które „rozsadzałyby granice”, a więc mowa (pozornie?) bezużyteczna<sup>80</sup>.

Oprócz krytyki moistów i konfucjanistów Zhuangzi zajmował się również debataowaniem ze swoim przyjacielem ze Szkoły Nazw – Hui Shi. Spory te, zachowane w Prawdziwej Księdze Południowego Kwiatu, są przykładem czerpania radości z filozofowania, nawet jeśli dojście do porozumienia lub zwycięstwo w debacie zostaje utracone. Zhuangzi i Hui Shi spierali się o bezużyteczność (powyższe przykłady z drzewem oraz owocami tykwy pochodzą właśnie z ich dialogów), jak również o granice wiedzy i języka. Zhuangzi w dialogach tych jawi się jako filozof, który nieustannie zmienia perspektywę, wydaje się improwizować, używa języka w taki sposób, aby wyrwać go z narzuconych ograniczeń. To specyficzne użycie języka było dla niego zarówno propozycją filozoficzną, jak i metodą filozofowania, jakże różną od systematycznych definicji Późnych Moistów.

Analizując chińskie spory filozoficzne sprzed okresu panowania dynastii Han, Yameng Liu zauważył, że w okresie Wiosen i Jesieni istniał jeszcze konsensus co do podstawowych założeń lub typów argumentacji, dlatego pierwsza reguła sprawdzalności teorii według Mozi również dobrze mogłaby być zasadą konfucjańską<sup>81</sup>. Zarówno moiści, jak i Konfucjusz powoływali się na Niebo, dawnych królów oraz kategorię użyteczności. Liu twierdzi, że w okresie Walczących Królestw tego konsensusu już nie było, podważone zostały wszelkie podstawy, kryteria i reguły argumentacji. Z jednej strony doprowadziło to do powstania nowego typu tworzenia filozofii: z powodu braku reguł myśliciele zmuszeni byli improwizować oraz posługiwać się wyszukaną retoryką, jak w przypadku inspirujących dialogów Zhuangzi z Hui Shi; z drugiej strony doszło do zaniku konsensusu, a przez to filozofowie utracili szansę na porozumienie. Według Liu filozofowie okresu Walczących

---

<sup>77</sup> Zhuangzi..., op. cit., s. 25.

<sup>78</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>80</sup> <sup>80</sup> F. Jullien, *Drogą okrężną...*, op. cit., s. 218.

<sup>81</sup> Y. Liu, op. cit., s. 45.

Królestw mieli świadomość tego braku zgody co do podstaw. Jako przykład podaje on ocenę sytuacji dokonanej przez autora ostatniego rozdziału Prawdziwej Księgi Południowego Kwiatu<sup>82</sup>:

Cały świat ogarnął wielki zamęt, nie widać było [ludzi] świątłych i Wielkich [Mężów], *dao* i *de* straciły jedność. Wielu ludzi na całym świecie dla własnej przyjemności czerpało [z dawnej mądrości] jakiś jeden aspekt. Tak jak ucho, oko, nos i usta, z których każde ma swoją świątłość, a nie mogą się nią wymieniać. Tak właśnie [przedstawiciele] stu szkół [filozoficznych] mają swoje [ulubione] umiejętności, wszyscy mają swoje mocne strony, które można w pewnych momentach stosować. Jednak [ich nauki] nie są ani ogólne, ani powszechne, wszyscy są wygięci [w jakąś stronę]<sup>83</sup>.

Liu twierdzi, że problem powstał, gdy same kryteria padły ofiarą ataków filozofów<sup>84</sup>, czyli wtedy, gdy zaczęli interesować się językiem jako narzędziem argumentacji. Graham uważał, że to filozofowie Szkoły Nazw rozpoczęli ten etap zatracania konsensusu, odkrywając, że w języku można udowodnić lub obalić wszystko. Efektem tego był kryzys, z którego filozofii chińskiej nigdy nie udało się wyjść<sup>85</sup>. Liu zauważa, że z problemu zdawał sobie również sprawę Han Feizi (韓非子) (ok. 280–233 p.n.e.), przedstawiciel szkoły legistów (*fajia*, 法家)<sup>86</sup>, których filozofia państwa ostatecznie zwyciężyła starożytne spory, stając się obowiązującą ideologią nowo powstałego cesarstwa. Han Feizi dostrzegł, że zarówno konfucjaniści, jak i moiści powoływali się na autorytet dawnych władców, a skoro królowie ci od dawna nie żyją, nie ma możliwości sprawdzenia, co naprawdę myśleli oraz która teoria była im bliższa<sup>87</sup>.

Tak jak jego oponenti, Han Feizi zainteresowany był ustanowieniem porządku społeczno-politycznego, znalazł jednak inny sposób osiągnięcia tego celu. Filozofia legistów skupiała się na teorii rządzenia państwem przy pomocy prawa karnego, ponieważ uważali oni, że kary i nagrody to jedyny sposób, aby nauczyć ludzi ciężkiej pracy, zamiast wynikającego z ich natury dbania tylko o własne korzyści<sup>88</sup>. Legiści uważali, że celem polityki nie jest prowadzenie ludzi ku przemianie moralnej, a rolą władzy jest kontrola zachowań społecznych. W tak rozumianym państwie nie ma miejsca na indywidualne poglądy; jedynie władca ma prawo decydowania, co jest najlepsze dla ludzi. Propozycją legistów był więc autorytarny system,

---

<sup>82</sup> Ostatni rozdział *Cały świat* prawdopodobnie nie został napisany przez Zhuangzi.

<sup>83</sup> *Zhuangzi...*, op. cit., s. 341.

<sup>84</sup> Y. Liu, op. cit., s. 45.

<sup>85</sup> A. C. Graham, op. cit., s. 75–76.

<sup>86</sup> Jedna ze „stu szkół filozoficznych” w starożytnych Chinach, skupiona na filozofii politycznej. Legiści nazywani są również „prawnikami”.

<sup>87</sup> Y. Liu, op. cit., s. 45.

<sup>88</sup> J. Liu, op. cit., s. 189–190.

który według Jeeloo Liu łatwo mógł przemienić się w tyranie<sup>89</sup>. Możliwe, że to właśnie wizja bezpośredniej kontroli nad ludźmi przekonała pierwszego cesarza Chin do filozofii legistów.

Zanim został legistą, Han Feizi był uczniem Xunzi (荀子) (ok. 312–210 p.n.e.), trzeciego filozofa konfucjańskiego okresu Zhou. Jeeloo Liu zauważa, że rola Xunzi była wielokrotnie pomniejszana w historii chińskiej filozofii, ponieważ nie zgadzał się on z niektórymi podstawowymi dla konfucjanizmu tezami, między innymi z twierdzeniem Mencjusza, że natura ludzka jest dobra<sup>90</sup>. Charakterystyczna dla filozofii Xunzi była systematyczność, której przyczyn można szukać w chaosie narastającym nie tylko w społeczeństwie i państwie, ale także w obrębie samej filozofii. Możliwe, że tak jak neomoiści, Xunzi miał nadzieję za pomocą dopracowanych teorii rozwiązać problem zanikającego konsensusu. Yameng Liu twierdzi, że Xunzi sam nie uznawał niektórych kryteriów za prawomocne. Według Liu, Xunzi nie tylko nie odmawiał swoim oponentom logiczności (*li*, 理) i racjonalności (*gu*, 故), ale uważał, że to dzięki tym właśnie kategoriom byli oni w stanie przekonać tylu ludzi do swoich teorii<sup>91</sup>. Xunzi wydaje się więc widzieć kryteria te jako narzędzia retoryczne, w których wartość sam już nie wierzył. W jaki więc sposób bronił konfucjanizmu? Liu twierdzi, że Xunzi uzasadniał nadrzędną wartość swojej szkoły, odwołując się nie do kategorii filozoficznych, ale do argumentów politycznych, tym samym zacierając granice między sporem filozoficznym a politycznym<sup>92</sup>.

Granica między filozofią a polityką nigdy zresztą nie była w starożytnych Chinach jasna, ponieważ głównym celem myślicieli było właśnie rozwiązanie problemów w państwie. Większości chińskich filozofów zależało na poparciu jakiegoś władcy, jedynie daości próbowali albo oddzielić życie prywatne od państwa, albo formułowali anarchizujące teorie<sup>93</sup>. Podział starożytnej filozofii chińskiej na dwa etapy zbiega się z historycznym wyróżnieniem okresu Wiosen i Jesieni oraz Walczących Królestw. W pierwszym etapie kształtowały się podstawowe koncepcje, w drugim dopracowano metody debatowania. Zwiększanie świadomości użycia języka nie doprowadziło jednak do wypracowania wspólnego podłoża dla filozofii, ale do podważenia możliwości osiągnięcia konsensusu. Ostatecznie wspólny język został wypracowany przy pomocy mechanizmów politycznych – władca państwa Qin siłą zjednoczył starożytne Chiny, przemocą ustanowił również obowiązujące w cesarstwie poglądy, czyli filozofię legistów. W czasie krótkiego panowania dynastii Qin (221–206 r. p.n.e.) nie było miejsca na spory filozoficzne, obowiązywała jedna ideologia. Rządy legistów były na tyle drastyczne, że w 213 roku p.n.e. oficjalnie

---

<sup>89</sup> Ibidem, s. 208.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 88.

<sup>91</sup> Y. Liu, op. cit., s. 46.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Współcześni badacze uważają, że w starożytnych Chinach nie powstała koncepcja demokracji, jedynie systemy autorytarne oraz przeciwstawne im wizje anarchistyczne.

nakazano palenie ksiąg niezgodnych z obowiązującym światopoglądem<sup>94</sup>. Dopiero po upadku dynastii Qin filozofia znów mogła się odrodzić, a dodatkowym impulsem do tego było pojawienie się w Chinach buddyzmu.

## BIBLIOGRAFIA

1. *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
2. *Gongsun Long. Fragmenty traktatu Gongsun Longa*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
3. A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, Illinois 1989.
4. Ch. Hansen, *The Daoist Theory of Chinese Thought*, New York 1992.
5. F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu*, tłum. M. Falski, Kraków 2006.
6. *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006.
7. *Księga Mencjusza*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
8. M. J. Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa 2007.
9. Liu J., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010.
10. Liu Y., *Three Issues in the Argumentative Conception of Early Chinese Discourse*, „Philosophy East and West” 1996, Vol. 46, No. 1.
11. B. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009.
12. *The Analects*, tłum. A. Waley, Pekin 2009.
13. A. Uryasz-Majewska, *Wybrane podstawowe pojęcia starożytnej logiki chińskiej*, „Investigationes Linguisticae” 1998, nr 3.
14. A. I. Wójcik, *Filozofia Chin. Uwagi wstępne*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
15. A. I. Wójcik, *Konfucjanizm*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
16. A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010.
17. *Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.

---

<sup>94</sup> M. J. Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa 2007, s. 45.