

Ada Augustyniak

RZECZYWISTOŚĆ W FILOZOFII JĘZYKA NEOMOISTÓW – PRÓBA INTERPRETACJI

Termin „rzeczywistość” kojarzony jest w filozofii raczej z ontologią niż ściśle z rozważaniami na temat języka, jednak w przypadku starożytnej myśli chińskiej sama obecność zagadnień ontologicznych nie jest oczywista. Współcześnie wciąż trwają spory, czy można doszukiwać się w klasycznych tekstach chińskich elementów metafizyki czy ontologii¹. Według niektórych interpretacji starożytni Chińczycy nie zajmowali się zagadnieniami, które zachodni filozofowie zaliczają do dziedziny metafizyki, chyba że zdefiniuje się ją jako naukę badającą schematy pojęciowe². Nawet w tak rozumianej metafizyce zachodniej chodzi jednak o „najogólniejsze”, „konieczne” schematy pojęciowe, a Chińczykom bliższe było pytanie, które dyskursy składające się na schematy pojęciowe są najbardziej stabilne, użyteczne, pasujące do danego kontekstu społeczno-politycznego. Nawet gdy poszczególni myśliciele, na przykład Konfucjusz czy Mozi, uznawali jeden z dyskursów za najlepszy z możliwych, nie było mowy o jego „konieczności”. Niektórzy współcześni badacze podważają nawet popularne interpretacje taoistów, których teksty przez lata odczytywane były w duchu metafizycznym³. Najczęściej kojarzony z filozofią chińską termin *dao* (道), w tradycyjnych interpretacjach zachodnich rozumiany między innymi jako ostateczny byt metafizyczny⁴, niektórzy tłumacze przekładają przy pomocy

¹ Współcześnie dokonywano również metafizycznych interpretacji starożytnej filozofii chińskiej – zrobili to m.in. Chung-ying Cheng, JeeLoo Liu, Benjamin I. Schwartz.

² Autorka tego artykułu skłania się ku pragmatycznej interpretacji Chada Hansena.

³ Por. Ch. Hansen, *The Daoist Theory of Chinese Thought*, New York 1992, s. 214–222.

⁴ W rozdziale o Laozi JeeLoo Liu pisze: „Jako rzeczownik oznacza ostateczny i jedyny w swoim rodzaju byt metafizyczny (*Dao* pisane dużą literą) albo pewne zasady i doktryny moralne” (J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, tłum. M. Godyń, Kraków 2006, s. 135). Pismo języka chińskiego składa się ze znaków, a nie wyrazów, dlatego wpro-

słów związanych nie z metafizyką, lecz z etyką lub filozofią społeczną, na przykład „droga/sposób życia”⁵.

Część badaczy mówi o ontologii zawartej *implicite* w chińskich tekstach, która miałaby postać mereologii⁶. Starożytni filozofowie chińscy nawiązywali do tradycyjnego obrazu świata i takich kategorii jak *qi* (气) czy *yin yang* (阴阳), jednak w czasach starożytnych nie stworzono teorii ontologicznej zbudowanej na tych pojęciach⁷. Posługiwano się tymi terminami w filozofii, ale w kontekście osiągnięcia jakiegoś pragmatycznego celu, na przykład wypracowania skutecznego czy harmonijnego działania w świecie. Przed pojawieniem się buddyzmu w Chinach prawdopodobnie nie uprawiano metafizyki czy ontologii dla niej samej⁸. Dopiero buddyzm wzbudził w Chińczykach prawdziwe zainteresowanie tymi zagadnieniami⁹.

Chad Hansen zauważył, że analiza chińskiej teorii języka pozwala badaczom lepiej uwidocznić filozoficzną, a więc także analityczną wartość myśli chińskiej niż poszukiwanie w starożytnych Chinach metafizycznych koncepcji podobnych do tych, które stworzono na Zachodzie¹⁰. Język może być rozpatrywany na rozmaite sposoby; w starożytnych Chinach dostrzeżono następujące jego funkcje: komunikacyjną, preskrypcyjną¹¹, performatywną¹² oraz perswazyjną. Mniejszą wagę przywiązywano natomiast do funkcji deskrypcyjnej¹³. Z zachodniego punktu widzenia trudne wydaje się analizowanie języka w kontekście pragmatycznym, z umniejszeniem faktu, że język opisuje rzeczywistość. Starożytni Chińczycy prawdopodobnie zdawali sobie sprawę ze zjawiska referencji, jednak dla

wadzenie wielkich lub małych liter w transkrypcji europejskiej znaku *dao* (道) jest już interpretacją. Metafizyczną interpretację *dao* (道) przedstawia Liu również na stronie 5.

⁵ Np. Chad Hansen tłumaczy *dao* (道) jako *guiding discourse*.

⁶ O „ukrytej” ontologii mereologicznej w chińskiej filozofii piszą głównie Chad Hansen i Chris Fraser. Hansen często zaznacza, że Chińczycy nie zajmowali się ontologią/metafizyką dla niej samej (por. Ch. Hansen, op. cit., s. 85–86). Aby uniknąć nieporozumienia, być może powinno się mówić o chińskim „obrazie świata”, a nie ontologii. Na temat ontologii „całość – część” w myśli chińskiej por. ibidem, s. 50.

⁷ Z taką interpretacją nie zgadza się J. Liu. Według niej termin *qi* (气) od początku pełnił funkcję kategorii ontologicznej (J. Liu, op. cit., s. 6–7).

⁸ A. I. Wójcik, *Filozofia Chin. Uwagi wstępne*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 324.

⁹ O wpływie buddyjskiego, a więc indoeuropejskiego obrazu świata na filozofię chińską por. Ch. Hansen, op. cit., s. 14–18.

¹⁰ Ibidem, s. 3.

¹¹ W tej funkcji język pełni rolę kierowania zachowaniem i wyznaczania działań (por. ibidem).

¹² „*To interpret a dao is to perform it*” (ibidem, s. 4).

¹³ Ibidem.

większości filozofów stanowiła ona efekt konwencjonalnych, a czasem nawet arbitralnych ustaleń dokonanych w przeszłości¹⁴. Ustaleń tych różni chińscy filozofowie nie oceniali pod względem akuratności opisu rzeczywistości, ale przy pomocy skuteczności, użyteczności (*yong*, 用)¹⁵ oraz akceptowalności (*ke*, 可), czyli kategorii pragmatycznych odnoszących się do działań i zachowań człowieka. Wydaje się, że większość chińskich filozofów starożytnych nie dostrzegała wpływu struktury rzeczywistości na kształt języka. Nawet gdy analizowali relację odniesienia, interesowali się raczej samym aktem referencji jako czynnością wykonywaną przez użytkownika języka. Ich koncepcje języka skupiały się więc na zagadnieniach pragmatycznych, a nie semantycznych¹⁶.

Wyjątkowi w tej kwestii wydają się neomości, którzy według współczesnych badaczy, między innymi Chada Hansena¹⁷ oraz Chrisa Frasera, mogli stworzyć skomplikowaną, najbardziej realistyczną czy nawet naturalistyczną teorię semantyczną, która wyjaśniałaby zjawisko referencji przez odniesienie do wyuczonej ludzkiej zdolności wyróżniania rodzajów rzeczy na podstawie podobieństwa ich cech¹⁸. Mimo charakterystycznego dla starożytnych chińskich filozofii skupienia na użytkowniku języka i jego aktywności według Hansena i Frasera koncepcja neomoistów byłaby jedyną, w której świat/ rzeczywistość miałyby wpływ na konstrukcję języka¹⁹. Neomości wydają się wyjątkowi także w kwestii mereologicznej ontologii: rozważania na temat całości i części są wyrażone wprost, przynajmniej według Frasera²⁰.

Niniejszy artykuł jest próbą interpretacji zjawiska referencji u neomoistów z perspektywy analizy terminów występujących w tej relacji, ze szczególnym uwzględnieniem roli „rzeczywistości”. Innymi słowy, spróbuję zrekonstruować, do czego odnosi się język u neomoistów, czy mowa o jakiejś „rzeczywistości”, a jeśli tak, to jak jest ona rozumiana i jaki ma wpływ na konstrukcję języka. Analiza ta może być wstępem do interpretacji wyjaśniającej, w jaki sposób neomości myśleli o świecie/ rzeczywistości również poza kontekstem teorii języka, a także jak ich koncepcje ontologiczne wiązały się z teorią referencji. Ze względu na

¹⁴ Ibidem, s. 38.

¹⁵ Ibidem, s. 4.

¹⁶ Ibidem, s. 20.

¹⁷ Ibidem, s. 233.

¹⁸ Ch. Fraser, *Mohist Canons*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, ed. E. N. Zalta [online], <http://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/index.html#4>; Ch. Hansen, op. cit., s. 233.

¹⁹ Ibidem, s. 233–236.

²⁰ Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

problemy z tekstem neomoistów, które zostaną przybliżone w dalszej części artykułu, rekonstrukcja ta może pozostać jedynie próbą hipotezą interpretacyjną²¹. Moja interpretacja odnosić się będzie do badań Frasera i Hansena.

PROBLEMY Z ODCZYTANIEM TEKSTU NEOMOISTÓW

Neomoistami lub późnymi moistami nazywa się współcześnie grupę anonimowych kontynuatorów filozofii Mozi (墨子) działających w okresie Walczących Królestw (479–221 w. p.n.e.) w starożytnych Chinach. Napisane przez nich w IV–III w. p.n.e. *Kanony* (*Jingshang*, *Jingxia*, 经上, 经下) wraz z *Wyjaśnieniami* (*Jingshuo*, 经说) oraz *Mały i Większy Wybór* (*Xiaoqu*, *Daqu*, 小取, 大取), nazywane łącznie *Dialektykami* (*Mo Bian*, 墨辩, po angielsku: *Mohist Dialectics*)²², to jedne z najrzadziej analizowanych tekstów starożytnych Chin. Zachodni badacze docenili ich wagę dopiero pod koniec lat 70. XX wieku, kiedy sinolog Angus Graham wydał rekonstrukcję i pierwsze tłumaczenie tekstu neomoistów na język angielski²³.

Samym Chińczykom niełatwo interpretowali *Dialektyki* z kilku powodów. Po pierwsze, szkoła moistów przestała istnieć po zjednoczeniu Chin w cesarstwo w 221 r. p.n.e., zabrakło więc nauczycieli zdolnych do wyjaśnienia znaczenia tekstu, którego fragmenty prawdopodobnie służyły jako podręcznik szkoły moistów²⁴. Zachowały się bardzo nieliczne bezpośrednie komentarze do tekstu napisane jeszcze w starożytności. Po drugie, samo ułożenie najstarszej wersji tekstu powoduje problemy z odczytaniem jego treści – niejasna jest kolejność zdań, a także – w przypadku niektórych fragmentów – nie ma pewności, gdzie kończy się zdanie, a gdzie zaczyna

²¹ Chris Fraser twierdzi, że przy obecnym stanie wiedzy interpretacja teorii neomoistów może być jedynie próbą, ponieważ to, co się zachowało, to zaledwie lakoniczne, niekompletne twierdzenia, rozrzucone po różnych częściach tekstu (por. ibidem).

²² Dalej w tekście nazywane w skrócie *Dialektykami*. Sześć rozdziałów napisanych przez neomoistów należy do 40–45 części tekstu *Mozi* (墨子).

²³ Por. A. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hongkong 1978 (wznowienie: 2003). Rekonstrukcja Grahama została skrytykowana przez późniejszych badaczy, jednak wciąż pozostaje najlepiej przygotowanym sinologicznie opracowaniem tekstu. Kolejne tłumaczenia tekstu na język angielski to: *The Mohist Canons*, trans. R. Wang i H. Wang, Shanghai 2010 oraz *The Mozi: A Complete Translation*, trans. I. Johnston, Hongkong 2010.

²⁴ Por. A. Graham, op. cit., s. 65.

następne²⁵. Poza tym tekst jest niepełny, brakuje w nim pojedynczych znaków, jak i dłuższych fragmentów.

Przy próbie interpretacji sama treść *Dialektyk* również wzbudza kontrowersje z powodu charakterystycznej konstrukcji i stylu, w jakim są one napisane. Pierwsza część tekstu, czyli *Kanony*, składa się z samych definicji, terminy techniczne wyjaśniane są przy pomocy innych słów kluczy, które dalej w tekście również są definiowane. W następnych rozdziałach pojawiają się dodatkowe objaśnienia oraz poszczególne koncepcje. Mimo pozornie prostej konstrukcji tekst jest niesystematyczny, a wątki tematyczne są pomieszane. Neomości na zmianę poruszają kwestie epistemologiczne, językowe, etyczne, ontologiczne, logiczne, w tekście można znaleźć także zagadnienia z dziedziny mechaniki, optyki i ekonomii. W tekście nie jest wyjaśniony jego cel ani żadna myśl przewodnia²⁶. Zdarzają się przykłady, które powinny ułatwiać analizę treści, jednak nawet one wydają się niewystarczające i trudne do zrozumienia. Brakuje kontekstu, który w przypadku filozofii chińskiej jest niezbędny do odczytania znaczeń tekstu.

Dla zachodnich badaczy i tłumaczy *Dialektyki* są prawdziwym wyzwaniem; styl neomoistów trudno przełożyć na języki europejskie, szczególnie że nie wiadomo, w jakiej kolejności należy czytać poszczególne fragmenty. Poza tym definicje w tekście składają się często tylko z dwóch, trzech terminów technicznych, które wymienione są jako synonimy wyjaśnianego słowa jeden po drugim; nie mają więc prawdziwego charakteru definicji (na przykład „Podobny: jako identyczne, jako części, jako występujące razem, jako rodzaj”²⁷). Wybór odpowiednich słów w przekładzie jest więc szczególnie trudny, a przypis do każdego tłumaczonego zdania wydaje się niezbędny²⁸.

²⁵ Tekst w najstarszej zachowanej wersji pochodzi z *Daoist Patrology* (*Daozang*, 道藏) z 1445 roku. Ta wersja tekstu zawiera pomieszaną kolejność zdań. W jednej z wcześniejszych wersji tekst prawdopodobnie składał się z dwóch rzędów kolumn znaków, ustawionych jeden pod drugim. Klasyczne teksty chińskie czytano od prawej do lewej, z góry do dołu. Nie ma pewności, czy tekst neomoistów należy czytać od góry do samego dołu, czytając od razu po jednej kolumnie z pierwszego i drugiego rzędu, czy najpierw powinno się przeczytać wszystkie kolumny z pierwszego rzędu, a następnie przejść do drugiego. Brak kropki w klasycznym języku chińskim w niektórych fragmentach utrudnia nawet określenie, gdzie zdanie się kończy, a gdzie zaczyna następne, czy zdanie z pierwszej kolumny pierwszego rzędu kończy się w drugiej kolumnie tego samego rzędu, czy w pierwszej kolumnie drugiego rzędu (por. ibidem, s. 87–101, 499–530; Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.).

²⁶ Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

²⁷ Tłumaczenie własne. W tłumaczeniu Grahama na język angielski: A86: „*Tong* (same). Identical, as units, as together, of a kind”, w oryginale: 同。重, 体, 合, 类). Por. A. Graham, op. cit., s. 334.

²⁸ Tłumaczenie tekstu dokonane przez Grahama rzeczywiście zawiera obszerny przypis do każdego zdania oraz szczegółowe odniesienia do gramatyki języka chińskiego,

Mimo trudności interpretacyjnych tekst jest kluczowy dla całej starożytnej filozofii chińskiej, ponieważ znacząco wpłynął na zmianę standardów filozofowania w okresie Walczących Królestw, czego dowodem są teksty taoisty Zhuangzi oraz konfucjanisty Xunzi. Obaj filozofowie wyraźnie inspirowali się teoriami neomoistów²⁹. Bez zrozumienia *Dialektyk* niemożliwe jest więc pełne odczytanie tekstów tych filozofów. Niniejszy artykuł opiera się na hipotezach interpretacyjnych Hansena i Fräsera, którzy wspólnie najbardziej interesują się teorią języka neomoistów. Inni badacze anglojęzyczni zajmują się raczej zagadnieniami logicznymi w *Dialektykach*.

TEORIA JĘZYKA NEOMOISTÓW

Koncepcja języka zawarta w *Dialektykach* wpisuje się w całą filozofię języka starożytnych Chin – tak jak wcześniej Konfucjusza czy Mozi, neomoistów interesowało, jak poprawnie przypisać/zastosować nazwę (*ming*, 名) do rzeczy/rzeczywistości (*shi*, 实)³⁰. W filozofii języka Chińczycy skupili się na relacji nazw i rzeczy, a nie zdań i faktów³¹, nie stworzyli w związku z tym żadnej koncepcji prawdziwości³².

Relację referencji Chińczycy wyjaśniali bez użycia jakiegokolwiek koncepcji znaczenia czy idei w umyśle. Większość chińskich filozofów rozumiała odniesienie jako efekt konwencji³³, ale bardziej niż na przyczynę tego zjawiska zwracano uwagę na sam akt odnoszenia i jego powtarzalność.

Porozumiewanie się ludzi jest w *Dialektykach* wyjaśnione przez opanowywanie i doskonalenie praktyki rozróżniania (*bian*, 辨; *ju*, 举) odniesień nazw do różnych rodzajów (*lei*, 类) rzeczy³⁴. Dzięki ćwiczeniu się w tej praktyce użytkownicy tego samego języka wiedzą, że dana nazwa ogólna stosuje się do wszystkich podobnych rzeczy jednego rodzaju³⁵. Zjawisko referencji jest więc wyjaśnione na przykładzie nazwy ogólnej

co sprawia, że opracowanie rozumieją jedynie specjaliści. Samo tłumaczenie krótkiego w oryginale tekstu w wersji Grahama liczy około 250 stron.

²⁹ Ch. Hansen, op. cit., s. 237.

³⁰ Hansen tłumaczy *shi* (实) jako *stuff*, Fraser podaje kilka możliwych tłumaczeń: *stuff*, *things*, *reality* lub *solid* (więcej na temat *shi* (实) w dalszej części artykułu).

³¹ Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

³² O koncepcji prawdy w starożytnej filozofii chińskiej por. idem, *Truth in Mohist Dialectics*, „*Journals of Chinese Philosophy*” 2012, 39.3, s. 351–368.

³³ Ch. Hansen, op. cit., s. 4.

³⁴ Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

³⁵ Ibidem.

przy pomocy koncepcji praktyki wyróżniania oraz kategorii podobieństwa/różnicy (*tong/yi*, 同异).

Aby wyjaśnić tę koncepcję, należałoby przeprowadzić analizę terminów w niej występujących. Neomości wszystkie znaki/słowa w języku traktowali jak „nazwy” (*ming*, 名)³⁶. Poza późniejszą teorią języka konfucjanisty Xunzi filozofia neomoistów jest jedyną w starożytnych Chinach, w której wprowadzono klasyfikację nazw ze względu na ich zakres. W *Dialektykach* występuje rozróżnienie na:

- nazwy najbardziej ogólne, które odnoszą się do „wszystkiego” lub „czegokolwiek”, jak na przykład słowo „rzecz” (*wu*, 物), czyli te o najszerszym możliwym zakresie;
- nazwy rodzajowe (ogólne), które odnoszą się do wszystkich rzeczy podobnych pod pewnym względem, jak na przykład nazwa „koń”;
- nazwy własne, w przypadku których użytkownik języka w akcie referencji „zatrzymuje” się tylko na jednym obiekcie³⁷.

Neomości uważali, że w przypadku używania nazwy rodzajowej użytkownik języka jest zobowiązany, aby zastosować tę nazwę do wszystkich rzeczy podobnych do obiektu³⁸, z którym nazwa ta została skojarzona po raz pierwszy, na przykład przez wskazanie. Akty referencji traktowane były przez późnych moistów jako wynik ćwiczonej umiejętności, nabywanej prawdopodobnie w procesie socjalizacji. W *Dialektykach* nie zostało wyjaśnione, jak doszło do pierwszego aktu referencji, lecz jest prawdopodobne, że autorzy tekstu przyjęli powszechne w starożytnych Chinach założenie o konwencjonalnym pochodzeniu nazw, kiedy to użyteczność, a nie struktura rzeczywistości decyduje o ich charakterze³⁹. Chińczycy w teorii języka zwracali uwagę na proces nauki języka, czyli ciąg powtórzeń aktu odniesienia, w czasie którego użytkownik może dowiedzieć się, jak stosować daną nazwę⁴⁰.

Jeśli używanie języka rozumiane jest jako wynik konwencjonalnych ustaleń (a tak rozumeli je również konfucjaniści)⁴¹, to pojawia się problem

³⁶ Można ten fakt tłumaczyć między innymi nieobecnością podziału na części mowy w klasycznym języku chińskim oraz brakiem wyraźnych różnic morfologicznych w chińskich znakach, które wskazywałyby funkcję gramatyczną (ibidem).

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Najstarsza wersja koncepcji o pierwszych nazwach i ich użytecznym charakterze pochodzi prawdopodobnie z Wielkiego Komentarza do *Księgi Przemian* (por. R. Wilhelm, *I Cing. Księga Przemian*, tłum. W. Józwiak, M. Barankiewicz, K. Ostas, Warszawa 1994, s. 269–270).

⁴⁰ Ciekawe byłoby porównanie tej koncepcji z przyczynową teorią odniesienia Saula Kripkego.

⁴¹ Ch. Hansen, op. cit., s. 233.

zastosowania tej samej reguły w nowej sytuacji, jak w grze językowej Wittgensteina. Skąd wiadomo, czy użyliśmy słowa zgodnie z regułą, jakiej nas nauczono? Konfucjaniści rozwiązali ten problem przy pomocy koncepcji wewnętrznej zdolności człowieka (*de*, 德) do performatywnego interpretowania wyuczonych zasad, przekładania języka na działanie⁴². *De* byłaby zinternalizowanym *dao* (道) (dyskursem, który kieruje ludzkim zachowaniem). W wyjaśnieniu działania języka konfucjaniści nie potrzebowali więc żadnej koncepcji, która łączyłaby język ze strukturą rzeczywistości. Dla neoistów czysty konwencjonalizm był jednak niewystarczający, nie zapewniał stabilności dyskursu.

Późnych moistów zastanowiło również, skąd użytkownik języka wie, kiedy ma zastosować daną nazwę ogólną, skoro nauczył się, jak przypisać ją do jednego czy kilku przedmiotów. Zauważyli problematyczność używania nazw ogólnych w nowych sytuacjach, a także dostrzegli dodatkową kwestię opisaną przez wcześniejszych moistów na przykładzie niewidomego człowieka, który umie poprawnie używać słowa „czarny” w zdaniach, ale nie potrafi odróżnić od siebie przedmiotów białego i czarnego, jeśli stoją one przed nim⁴³. Przykład ten mógł również skłonić neoistów do odejścia od czystego konwencjonalizmu w kwestii odniesienia. Nowym rozwiązaniem miała być właśnie wspomniana wcześniej koncepcja podobieństwa/różnicy (*tong/yi*, 同异).

Zanim przejdę do analizy kategorii podobieństwa, należy wyjaśnić, co oznacza termin *shi* (实), który obok „nazwy” występuje w relacji odniesienia. Znak ten tłumaczy się jako „coś”, „rzecz”, „ciało stałe”, „rzeczywistość”, jednak jego zakres jest o wiele szerszy – używa się go, aby powiedzieć zarówno o obiektach materialnych, jak i o działaniach, zachowaniach, sytuacjach⁴⁴. Wydaje się, że w języku polskim (jak również w angielskim) brakuje słowa, które miałoby tak szeroki zakres, a jednocześnie odnosiłoby się do czegoś partykularnego. W chińskiej filozofii języka mówi się bowiem o wielu różnych *shi*, do których stosuje się poszczególne nazwy. Czasem są to wyodrębnione przedmioty materialne, innym razem sytuacje czy działania, rzadziej „rzeczywistość” jako całość. Jeśli Chińczycy chcieli powiedzieć o świecie jako całości, używali zbitki *tian di* (天地) – „niebo – ziemia”, lub *tianxia* (天下) – „pod niebem”. Fraser zauważa, że *shi* (实) kojarzone było w chińskiej kosmologii z przepływem *qi* (气), czyli czegoś na kształt „żywej energii” (Chińczycy nie wyjaśniają jednak, z czego ta energia się składa, ważne jest to, co się z nią dzieje, czyli jej „przepływ”).

⁴² Por. *ibidem*, s. 91–93, 234.

⁴³ Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

⁴⁴ *Ibidem*.

Zagęszczenia *qi* tworzą *shi*. *Shi* nie jest substancją – podłożem dla swoich atrybutów, ale cechy *shi*, takie jak kolor czy kształt, są traktowane jako jej aspekty lub części⁴⁵. Nie można wobec tego mówić o atrybutach istotowych i przygodnych, ponieważ wszystkie te cechy należą do *shi*, są jej częściami jako całości. Nie mówi się o żadnej istocie *shi*, która decydowałaby, czym ono jest. Według starożytnego, przedfilozoficznego chińskiego obrazu świata i kosmologii zawartej w *Księdze Przemian* cała rzeczywistość jest w stanie ciągłej zmiany, wszystko przechodzi jedno w drugie na zasadzie uzupełniających się przeciwieństw, przy czym nie dotyczy to tylko świata zjawisk, który opierałby się na jakiejś stałej, absolutnej podstawie. Nie ma w starożytnych Chinach podziału na świat zjawisk i podstawę⁴⁶, a jedyna stałość, o której można powiedzieć, to sama zasada zmiany. W świecie ciągłej, wiecznej zmiany szukanie istoty wydaje się nielogiczne, ponieważ już sama jej idea zakłada jakąś stałość⁴⁷.

Według neomoistów różne *shi* (实) mogą być podobne do siebie pod pewnymi względami, mówimy wtedy o rodzajach (*lei*, 类). Nie jest to jednak podobieństwo atrybutów przynależnych substancji, ale części jednej całości. Neomoiści poszukiwali kryteriów (*yin*, 因) podobieństwa, przy pomocy których użytkownicy języka dzielą *shi* na rodzaje. Fraser zwrócił uwagę na to, że to „rozdzielanie” jest w istocie „dzieleniem kosmosu jako całości”, skoro *shi* są ostatecznie tylko koncentracją przepływu *qi*⁴⁸. Neomoiści nie stworzyli jednak żadnej koncepcji ontologicznej, która odnosiłaby się do *qi*. Nie ma nawet pewności, na ile chińska kosmologia wpłynęła na to, co neomoiści myśleli o strukturze świata.

Pomysł różnicowania rzeczywistości przez człowieka jest zgodny z jedną z interpretacji filozofii taoisty Laozi, według której człowiek przy pomocy par nazw przeciwieństw dokonuje rozróżnień i tym samym „kształtuje” świat, w którym istnieją poszczególne przedmioty, cnoty, zachowania itd., tak jak je widzimy⁴⁹. Istnieją również interpretacje, według których idea dokonywania rozróżnień za pomocą języka w czymś pierwotnie nieokreślonym (a więc niemożliwym nawet do pomyślenia) pochodzi jeszcze z Wielkiego Komentarza do *Księgi Przemian*, a więc z tekstu tradycyjnie przypisywanemu Konfucjuszowi. Według tej interpretacji nadawanie nazw byłoby zaznaczaniem granic,

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Według niektórych interpretacji (m.in. J. Liu), taką podstawą/wzorem rzeczywistości byłoby *dao* (道).

⁴⁷ Por. A. I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010, s. 44–46.

⁴⁸ Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

⁴⁹ Krytykę tej interpretacji filozofii Laozi przeprowadził Hansen: por. Ch. Hansen, op. cit., s. 213–222.

a więc powodowałyby „zaistnienie” poszczególnych przedmiotów, które zna się i których się używa na co dzień. Nie chodzi tu jednak o realne „stwarzanie” rzeczy przy pomocy języka, ale o konstruowanie świata cywilizacji (lub „świata rozważań”) jako składającego się z wyróżnionych kategoriami obiektów czy sytuacji. Nawet w tej interpretacji proces wyróżniania miałby więc charakter pragmatyczny, a nie ontologiczny⁵⁰. Różnicowanie to nie miało być rozumiane jako ostateczne, ale jako podporządkowane jakimś pragmatycznym celom. Nazwy, a więc i przedmioty czy sytuacje, mogłyby być inne, jeśli tak byłoby bardziej użytecznie. Neomoiści nie wyjaśnili w *Dialektykach*, czy na poszczególne *shi* (实) składa się przepływ *qi* (气). Nie pisali o tym, jak wprowadzenie nazw zmieniło ludzkie postrzeganie rzeczywistości.

Hansen zauważa, że chińscy filozofowie nie szukali przyczynowego wyjaśnienia językowych rozróżnień, nie zadali pytania, czy i w jaki sposób struktura rzeczywistości wpłynęła na kształt języka. Cel chińskiej teorii języka był według Hansena pragmatyczny – poszukiwano stabilnego dyskursu (*dao*, 道), który odpowiednio kierowałby zachowaniem ludzi⁵¹ i dzięki temu zapewniałby porządek w społeczeństwie. Chińskich filozofów nie interesowało, czy rozróżnienia zaznaczone przez język są zgodne z rzeczywistością, ale czy są wystarczająco stabilne. Według Chińczyków to stabilność i użyteczność języka, a nie deskrypcyjna adekwatność, decydowały o jego poprawności czy akceptowalności (*ke*, 可). Hansen jednak już u Mozi zauważa przesunięcie w stronę „semantycznego realizmu”, fakt ten wyjaśnia jednak pragmatycznymi pobudkami⁵².

Według Hansena czysty konwencjonalizm nie mógł w oczach moistów zapewnić stabilności dyskursu (*dao*, 道) ze względu na samą możliwość alternatywy. Język oparty na tradycji mógłby wyglądać inaczej i sama świadomość tej możliwości podważa jego stabilność⁵³. Moiści potrzebowali silniejszego argumentu, który pozwoliłby im zapewnić stabilność dyskursu. Hansen widzi więc przyczynę koncepcji podobieństwa w poszukiwaniu stabilnego *dao*, Fraser natomiast uważa ją za rozwinięcie teorii standardów/modeli (*fa*, 法) rozróżniania. Obaj badacze zgadzają się, że teoria ta jest wyjaśnieniem komunikacji i zjawiska referencji w języku.

Koncepcja rozróżniania (*bian*, 辨) stanowiła centrum rozważań wczesnych i późnych moistów⁵⁴. *Bian* (辨) było według nich kluczem aktywności człowieka i polegało na odróżnianiu *shi* (是) („to”, „prawidłowe”, „po-

⁵⁰ A. I. Wójcik, op. cit., s. 43–44.

⁵¹ Ch. Hansen, op. cit., s. 235.

⁵² Ibidem, s. 233.

⁵³ Ibidem, s. 235.

⁵⁴ Ibidem, s. 238.

prawne”) od *fei* (非) („nie-to”, „błędne”, „nieprawidłowe”)⁵⁵. *Bian* stosuje się w każdej sytuacji, na przykład w polityce, w dylematach moralnych, w argumentacji, a także w akcie nazywania – na przykład kiedy trzeba zadecydować, czy przedmiotowi, który stoi przed nami, możemy nadać nazwę „koń”. Neomoistów, tak jak samego Mozi, interesowało stworzenie obiektywnych standardów/modeli (*fa*, 法), które wyjaśniałyby, jak dokonywać rozróżnień *shi/fei* (是非) lub jak je oceniać. Według moistów wszystko, co pasuje do modelu, może być uznane za *shi* (是), zaś to, co niezgodne z modelem, należałoby uznać za *fei* (非)⁵⁶. Same modele porównywane były przez neomoistów do narzędzi miary, które można dosłownie „przyłożyć” do przedmiotu, aby sprawdzić, czy jest on danej długości⁵⁷.

Każde *bian* dzieli świat na „to” i „nie-to” (*shi/fei*, 是非), czyli to, co jest, i to, co nie jest jakimś rodzajem rzeczy⁵⁸. Co sprawia, że jedna rzecz wpasowuje się w standardy (*fa*, 法) danej nazwy, a inna nie? Neomoiści twierdzili, że o tym decyduje podobieństwo (*tong*, 同).

W *Dialektykach* znajduje się kilka fragmentów dotyczących tego, jak neomoiści rozumieli podobieństwo, jednak są one dość niejasne⁵⁹. Fraser wymienia cztery typy podobieństwa/różnicy, które są jego interpretacją definicji neomoistów:

1. Podobieństwo bycia identycznym lub jednoczesnym, jak w sytuacji, kiedy dwie nazwy odnoszą się do jednego *shi* (实) (identyczność, tożsamość). Ten typ podobieństwa jest skontrastowany z różnicą polegającą na byciu dwoma odrębnymi *shi* (实).
2. Podobieństwo wynikające z bycia częściami (*ti*, 体) jednej całości (*jian*, 兼) (relacja całość – część). Typ ten jest skontrastowany z różnicą w sensie niebycia połączonym/przywiązanym. Fraser zauważa, że kategoria „całości” jest rozumiana u neomoistów funkcjonalnie, jak na przykład „ciało”.
3. Podobieństwo bycia w tym samym miejscu (bycie komponentami). Fraser, za Grahamem, twierdzi, że w tym wypadku może chodzić o relację cech występujących w jednym przedmiocie, jak na przykład słynny

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

⁵⁷ Idem, *Knowledge and Error in Early Chinese Thought*, [online], <http://cjfraser.net/publications/knowledge-and-error-in-early-chinese-thought/>.

⁵⁸ Idem, *Mohist Canons...*, op. cit.

⁵⁹ Jeden z nich został podany jako przykład w niniejszym artykule, patrz przypis 13. Fragmenty *Dialektyk* dotyczące podobieństwa: A 86–88 [w:] A. Graham, op. cit., s. 334–340 oraz fragmenty *Większego wyboru* [w:] *The Mohist Canons*, tłum. R. Wang i H. Wang, Shanghai 2010, s. 120–121, 124–125.

w filozofii chińskiej przypadek „bieli” i „twardości” w białym, twardym kamieniu⁶⁰. Cechy rozumiane są u neomoistów czasem jako części, a czasem jako aspekty jakiegoś *shi* (实). Biel czy twardość nie są atrybutami substancji – kamienia, ale konstytuują one sam przedmiot. W tym punkcie różne aspekty tego samego *shi* traktowane są jako „podobne”.

4. Podobieństwo bycia jednego rodzaju, czyli posiadanie aspektu, w którym dwa *shi* (实) są takie same (dzielenie jakiegoś podobieństwa). Przypadek ten zachodzi, gdy rzeczy pierwotnie są zbliżone (*ruo*, 若) do siebie pod jakimś względem, innym niż w trzech powyższych przypadkach (prawdopodobnie chodzi tu o „bycie takim jak...”, „bycie podobnym” w dosłownym znaczeniu tych wyrażen w języku polskim). Ten typ podobieństwa tłumaczy, dlaczego do różnych *shi* odnosimy się za pomocą tych samych nazw ogólnych⁶¹.

Samo chińskie słowo *tong* (同) jest trudne do przetłumaczenia na język polski, ponieważ oznacza zarówno „podobny”, „taki sam”, jak i „razem z”, a więc zakres tego terminu w języku chińskim rzeczywiście pokrywa się z pierwszym, trzecim i czwartym typem podobieństwa według neomoistów. Do tych trzech znaczeń neomoiści dodali jeszcze typ odnoszący się do relacji części do całości. W języku polskim znaczenia te są oddzielone, nie ma wątpliwości, czy chodzi o „tożsamość/identyczność”, czy tylko o „podobieństwo”.

Bardzo kontrowersyjną hipotezę dotyczącą teorii podobieństwa z *Dialektyk* postawił Fraser, twierdząc, że te cztery typy stosowania terminu *tong*, które w skrócie określa jako „identyczność, całość *versus* część, ukonstytuowanie i predykcja”, pokrywają się ze znaczeniami słowa „być” w językach europejskich⁶². Na dowód swojego pomysłu podaje następujący przykład, w którym każde zdanie odnosi się do czterech typów podobieństwa według neomoistów, ale sformułowane jest przy użyciu czasownika „być”:

1. Cynceron jest Tulliuszem (jest z nim identyczny).
2. Palec Cyncerona jest Cyncerem (jest częścią całości, jaką jest Cynceron).
3. Cynceron jest swoim ciałem (jego ciało go konstytuuje).
4. Cynceron jest człowiekiem (podpada pod rodzaj człowieka i nazwę ogólną „człowiek”)⁶³.

⁶⁰ Problem „bieli” i „twardości” w kamieniu poruszył Gong Sunlong ze Szkoły Nazw w *Traktacie o białym koniu*.

⁶¹ Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

Jeśli potraktować poważnie hipotezę Frasera, to koncepcja podobieństwa u neomoistów pełniłaby podobną rolę w filozofii chińskiej, jaką pełni czasownik „być” w filozofii europejskiej, czyli stanowiłaby centralne wyjaśniające pojęcie w teorii języka, epistemologii i logice w Chinach. Wydaje się, że w stworzeniu takiej interpretacji pomógł Fraserowi fakt, że w języku angielskim słowo *sameness*, tak jak w chińskim *tong* (同), obejmuje zakresowo zarówno identyczność, jak i podobieństwo. W języku polskim oba znaczenia są rozdzielone różnymi słowami.

Wyjaśnienie odniesienia i komunikacji przez „podobieństwo” i koncepcję rodzajów nie rozwiązało jednak wszystkich problemów. Nie jest oczywiste, w jaki sposób ludzie posługują się kategorią *tong* (同) w praktyce, ponieważ potrzebne są dokładne kryteria podobieństwa i różnicy, żeby za ich pomocą rzeczywiście można było prawidłowo podzielić rzeczy na rodzaje oraz zastosować daną nazwę ogólną. Jeśli mamy przed sobą coś (*shi*, 实), czego nie znamy i nie wiemy, jaką nazwę ogólną zastosować, to skąd mamy wiedzieć, którą część-cechę tego czegoś należy wybrać do porównania tego ze znanymi nam modelami? Neomości dostrzegli ten problem, dlatego spróbowali dokładniej określić, jakie kryteria (*yin*, 因) podobieństwa należy zastosować, czyli co trzeba wziąć pod uwagę przy porównywaniu przedmiotu do modelu, aby dobrze przypisać danemu *shi* (实) (rzeczy/sytuacji itd.) nazwę ogólną. Neomości wymienili następujące kryteria:

- kształt i wygląd;
- położenie, „migrację”, przesunięcie;
- ilość/liczbę, rozmiar⁶⁴.

Kryteria te są jednak zbyt ogólne, dlatego wciąż nie rozwiązują problemu rozróżniania w praktyce. Teoretycznie wszystkie *shi* (实) można połączyć w rodzaje przy pomocy tych wyznaczników podobieństwa, ponieważ zawsze znajdzie się jakaś wspólna cecha, na przykład wygląd, dwóch nawet skrajnie odmiennych przedmiotów. Nawet kilka różnych obiektów, które przypadkowo znajdują się w jednym miejscu, można by uznać za podpadające pod jeden rodzaj i nazwę ogólną. Mimo wyznaczenia kryteriów wciąż prawdopodobna jest sytuacja, w której dojdzie do błędnego zastosowania nazwy. W *Dialektykach* nazywa się taki przypadek „dzikim/arbitralnym wyróżnianiem” (*kuang ju*, 狂举), kiedy na przykład łączy się w jeden rodzaj (*lei*, 类) drewno i noc, czyli obiekty, które mają ze sobą niewiele wspólnego:

⁶⁴ Ibidem. Prawdopodobnie kryteriów było więcej, ale nie zachowały się odpowiednie fragmenty tekstu.

Kanon: Różne rodzaje są nieporównywalne. Wyjaśnienie przez: miarę.

Wyjaśnienie kanonu: Które jest dłuższe, kawałek drewna czy noc? Którego masz więcej, wiedzy czy ziarna? Które jest najbardziej wartościowe, arystokratyczna ranga, rodzice, właściwe zachowanie czy cena? (B6)⁶⁵

Arbitralne wyróżnianie skutkuje nieprawidłowym aktem odniesienia, błędnym użyciem języka. Neomoiści zalecali ostrożność w stosowaniu kategorii podobieństwa, zastanawiali się, skąd wiadomo, które cechy wybrać, aby połączyć dwa obiekty w jeden rodzaj i zastosować do nich jedną nazwę ogólną. We fragmencie B66 *Kanonów* zanalizowany został przypadek konia i wołu:

Kanon: Przez arbitralne wyróżnianie [*kuang ju*, 狂举] nie można znaleźć różnicy. Wyjaśnione przez: posiadanie [podobnych cech].

Wyjaśnienie Kanonu: Chociaż woły i konie różnią się, nie do przyjęcia jest [*buke*, 不可], aby przy pomocy posiadania przez nich siekaczy i ogonów wytłumaczyć (pokazać), że woły nie są końmi. To są rzeczy, które mają oba [wół i koń], a nie takie, które jeden z nich ma, a drugi nie ma (B66)⁶⁶.

Problematyczna może być nawet sytuacja, gdy do porównania obu obiektów weźmiemy cechę posiadania rogu – neomoiści zwrócili uwagę na możliwy przypadek, kiedy wół nie miałby rogów, a koniowi wyjątkowo wyrósłby róg⁶⁷. Nawet wtedy przecież nieprawidłowe byłoby zaliczenie ich do jednego rodzaju.

Wydaje się, że rozwiązaniem problemu mogłaby być koncepcja cech istotnych, dzięki którym można prawidłowo odróżniać i klasyfikować. Jak wspomniałam wyżej, w chińskim obrazie świata koncepcja istoty nie mogła jednak mieć miejsca, chociażby ze względu na założenie o zmiennym charakterze świata.

Fraser stawia kolejną hipotezę, według której neomoiści mogli zakładać, że różnice między rodzajami, na przykład koń i wół, ustalane są niezależnie od naszych aktywności poznawczych⁶⁸. Problem arbitralnego wyróżniania polegałby więc na tym, że „wyłowimy”/wybierzemy (*ju*, 举) nieodpowiednie cechy/części przedmiotów i tym samym nie uda nam się prawidłowo „pociąć” świata na rodzaje. Konsekwencją złego podzielenia będzie błędne użycie języka, a więc brak komunikacji. Hipoteza Frasera prowadzi koncepcję neomoiistów z powrotem ku konwencji. Jeśli ludzka aktywność poznawcza nie decyduje o tym, jak powinno się oceniać/wybierać podobieństwo, to znaczy, że jest to ustalane ogólnie, ale niezależnie od rzeczywistości

⁶⁵ Tłumaczenie własne na podstawie: A. Graham, op. cit., s. 357.

⁶⁶ Por. A. Graham, op. cit., s. 437–438.

⁶⁷ Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

⁶⁸ Ibidem.

struktury świata. Nie ma tu oczywiście miejsca na dowolność decydowania o rodzajach, bo prowadziłyby to do braku komunikacji. Interpretacja Fräsera waha się pomiędzy realizmem, w którym neomości uznawaliby jakąś rolę rzeczywistości w ustalaniu rodzajów, a konwencjonalizmem, zgodnie z którym tradycja lub inny autorytet decydowałyby o odniesieniu nazw ogólnych.

Za realistyczną interpretacją przemawia jeszcze jeden argument: neomości wydają się twierdzić, że jest jakiś jeden, uprzywilejowany wzór wyróżniania rodzajów. Z fragmentu B72 wynika, że to, czy dana rzecz jest pewnego rodzaju, nie zależy od tego, za co ją uważamy, ale od tego, czy to w rzeczywistości jest jej nazwa⁶⁹. Neomości zwracają również uwagę na to, że można nazwać psa „krukiem”, lecz nie możemy potraktować tego jak nazwy ogólnej i tym samym zaliczyć go do rodzaju ptaków⁷⁰. Same nazwy są arbitralne, natomiast ważne jest, w jaki sposób dochodzi do wyróżnienia i podzielenia. Według neomoistów nie do przyjęcia jest zaprzeczenie różnicy między „tym” (*shi*, 是) a „tamtym” (*bi*, 彼); nieważne, czy „to” nazwiemy „tamtym”, a „tamto” – „tym”⁷¹.

Nawet jeśli uznamy, że neomości postulowali jeden, uprzywilejowany wzór różnicowania rzeczy na rodzaje, brakuje wystarczającej argumentacji, aby zinterpretować ich koncepcję jako realistyczną. Większość fragmentów *Dialektyk* daje się również uzgodnić z pragmatyczną interpretacją, przypisującą neomoistom konwencjonalizm. Kluczowe w tej kwestii wydaje się wyrażenie „nie do przyjęcia” (*buke*, 不可), którego używają neomości w *Dialektykach*. Tak jak w innych szkołach starożytnych Chin, kontynuatorzy Mozi nie posługiwali się kategorią prawdziwości, ale „akceptowalności”. Kiedy twierdzą, że „nie do przyjęcia” (*buke*) jest, aby nazwać jednym terminem ogólnym na przykład wołu i konia, to w interpretacji realistycznej *buke* znaczyłoby, że te dwa przedmioty w rzeczywistości są dwoma odrębnymi obiektami, które się od siebie różnią, dlatego nie można ich połączyć w jeden rodzaj. Neomości musieliby jednak zakładać istnienie indywidualnych przedmiotów, niezależnych od językowego wyróżniania, co byłoby niezgodne z chińskim obrazem świata, w którym o wyróżnieniu konkretnych obiektów decyduje język i użyteczność/potrzeba. Nawet całość i część, czyli kategorie, przy pomocy których neomości piszą o rzeczywistości, traktowane są funkcjonalnie. Jest jednak jeszcze jeden argument przemawiający za interpretacją realistyczną – jeśli uznamy teorię neomoistów za pragmatyczny

⁶⁹ W tłumaczeniu Grahama: „That something is specifically what I call it is inadmissible unless that is its name” (A. Graham, op. cit., s. 447).

⁷⁰ Ch. Fräser, *Mohist Canons...*, op. cit.

⁷¹ Ibidem.

konwencjonalizm, to czym ich koncepcje różnią się wówczas od konfucjanizmu? Argumentu tego używa Hansen, który uważa, że przesunięcie orientacji filozoficznej neomoistów w stronę realizmu byłoby odpowiedzią na luki czystego konwencjonalizmu. Hansen zaznacza jednak, że realizm moistów ma pragmatyczny, a nawet utylitarny cel⁷², co sprawia, że interpretacja ta sytuuje się gdzieś pomiędzy realizmem a skrajnym pragmatyzmem.

W interpretacji pragmatycznej *buke* (不可) mogłoby znaczyć „bycie nie do przyjęcia” w pewnym kontekście czy dyskursie. Pewne akty odniesienia byłyby *buke* wtedy, kiedy naruszałyby pewien wzór wyróżnień ustalony w sposób konwencjonalny. Nawet koncepcję podobieństwa neomoistów daje się zinterpretować w duchu pragmatycznego konwencjonalizmu – w procesie nauki języka kategoria „podobny” mogłaby pełnić funkcję metajęzykową, jako że przy jej pomocy wyróżnia się rodzaje i używa nazw ogólnych. „Podobny”/„niepodobny” musiałyby być podstawowym typem wyróżnienia, tak jak *shi/fei*. Aby dobrze używać nazw ogólnych, a więc wyróżniać rodzaje, trzeba najpierw wiedzieć, jak oddzielić to, co „podobne”. Sam fakt, że neomoiści odwoływali się do kategorii „podobieństwa”, nie oznacza jeszcze, że uznawali istnienie rzeczywistych obiektów, które mają jakieś wspólne cechy. Samo rozróżnienie na rozmaite przedmioty/sytuacje (*shi*, 实) może być rozumiane funkcjonalnie. O *shi* (实) nie mówi się, że istnieją, ale że do nich odnoszą się nazwy.

„Bycie nie do przyjęcia” (*buke*, 不可) w interpretacji pragmatycznej mogłoby również odnosić się do nieudanej komunikacji. Jeśli ktoś „arbitralnie wyróżnia” i twierdzi, że na przykład wół i koń podpadają pod jeden rodzaj, to prawdopodobnie gdzieś w procesie nauki języka i wyróżniania doszło do błędu. Zły podział na rodzaje nie prowadzi do nieprawdziwego obrazu świata, ponieważ język nie ma w filozofii chińskiej funkcji deskrypcyjnej, ale do zaburzeń w porozumiewaniu się ludzi.

PODSUMOWANIE

Z analizy terminów teorii odniesienia neomoistów daje się wyciągnąć następujące wnioski dotyczące ich rozumienia rzeczywistości: w *Dialektykach* powiedziane jest, że nazwy odnoszą się do różnych *shi* (实), które można rozumieć w kategoriach funkcjonalnych części i całości. Niestety z tekstu nie da się wywnioskować, czy neomoiści uważali istnienie odrębnych *shi* za niezależne od języka, czy traktowali je jako przedmioty wyróżnione przy

⁷² Ch. Hansen, op. cit., s. 234.

jego pomocy. Mimo rozbudowanej koncepcji podobieństwa w *Dialektykach* nie ma również pewności, co neomości myśleli o wpływie struktury rzeczywistości na kształt języka: dopuszczalne są zarówno interpretacje realistyczne, jak i pragmatyczno-konwencjonalistyczne. Z teorii języka opisaną w *Dialektykach* można natomiast odczytać, jak neomości rozumieli relację przedmiotu do jej cech oraz rzeczy do rodzaju⁷³.

Hipoteza Fräsera mówiąca o tym, że kategoria „podobieństwa” (*tong*, 同) pełniła w teorii neomoistów funkcję podobną do terminu „być”, zbliża rozważania Chińczyków do zagadnień analizowanych przez zachodnich filozofów. Neomości w *Dialektykach* przeprowadzają analizę takich terminów jak „podobieństwo”, wyjaśniają wzajemne relacje części do całości, a także zastanawiają się, jaka jest relacja rzeczy do jej rodzaju. Wszystkie te zagadnienia wiążą się jednak z teorią języka, która ma za zadanie wyjaśnienie aktu referencji i komunikację. Rozważania te podporządkowane są pragmatycznemu celowi poszukiwania i uzasadnienia stabilnego dyskursu, który pozwoliłby pokierować społeczeństwem. Jeśli chcemy, możemy potraktować zagadnienia podejmowane przez neomoistów jako kwestie ontologiczne, jednak w przypadku starożytnych Chin ontologia zawsze służy teorii języka, a ta – filozofii społeczno-politycznej.

REALITY IN THE NEOMOISTS' PHILOSOPHY OF LANGUAGE – AN INTERPRETATION

The article is a testing interpretation of the reference concept in neomohist thought by analysing the terms *shi* 实 (thing, stuff, situation, reality) and *tong* 同 (same). The aim of this paper is to reconstruct the neomohists' view on the reality/world from their theory of reference, and to show the relations between their philosophy of language and ontology. The article is based on the English translation of *Mohist dialectics* by Angus Graham, original text, its interpretations by Chad Hansen and Chris Fraser, and some critical notes on them.

SŁOWA KLUCZOWE: metafizyka w filozofii chińskiej, filozofia języka neomoistów, pragmatyka w chińskiej filozofii języka

KEY WORDS: metaphysics in Warring State period, pragmatic philosophy of language in China, neomohists' philosophy of language

⁷³ Fraser zauważa, że relacji rzecz – rodzaj w filozofii chińskiej nie ma sensu porównywać z zachodnimi koncepcjami uniwersaliów, ponieważ wszystkie chińskie koncepcje musiałyby być uznane za nominalistyczne. Odmiennie stanowiska w zachodnim sporze o uniwersalia nie ukazują różnic koncepcji chińskich (por. Ch. Fraser, *Mohist Canons...*, op. cit.

BIBLIOGRAFIA

1. Fraser Ch., *Mohist Canons*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, ed. E. N. Zalta, [online], <http://plato.stanford.edu/entries/mohist-canons/>.
2. Fraser Ch., *Truth in Mohist Dialectics*, „Journals of Chinese Philosophy” 2012, 39.3, s. 351–368, [online], <http://cjfraser.net/images//2012/08/Fraser-MohistTruth-Aug2012.pdf>.
3. Fraser Ch., *Knowledge and Error in Early Chinese Thought*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 10.2, s. 127–148, [online], <http://cjfraser.net/publications/knowledge-and-error-in-early-chinese-thought/>.
4. Graham A. C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hongkong 2003.
5. Hansen Ch., *The Daoist Theory of Chinese Thought*, New York 1992.
6. Liu J., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, tłum. M. Godyń, Kraków 2006.
7. *The Mohist Canons*, tłum. R. Wang i H. Wang, Shanghai 2010.
8. *The Mozi: A Complete Translation*, tłum. I. Johnston, Hongkong 2010.
9. Wilhelm R., *I Cing. Księga Przemian*, tłum. W. Józwiak, M. Barankiewicz, K. Ostas, Warszawa 1994.
10. Wójcik A. I., *Filozofia Chin. Uwagi wstępne*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
11. Wójcik A. I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków 2010.