

R e c e n z j a

pracy doktorskiej Pani Magdaleny Filipczuk pt. „Chińska filozofia życia i sztuki w myśli Lin Yutanga. Studium kluczowych zagadnień w ujęciu filozofii porównawczej”.

Przedstawienie prawie nieznannej w Polsce, a ważnej dla współczesnej kultury światowej postaci Lin Yutanga stanowi niewątpliwą zasługę Pani Magdaleny Filipczuk, co wzbogaca w niebanalny sposób tak istotny współcześnie dyskurs międzykulturowy. Autorka wykazała się dużą erudycją i rzetelnością. Jej praca ma zasadniczo dwa wymiary. Jednym jest trudna i kontrowersyjna kwestia metodologiczna związana z zastosowaniem w podjętych analizach kategorii „filozofii porównawczej”, drugim zaś skupienie uwagi na przedstawionej postaci i ukazanie „filozofii i sztuki życia” Lin Yutanga w perspektywie porównawczej.

Jeżeli chodzi o pierwszy problem, to jest on istotny z różnych względów, także wykraczających poza przedstawiony do recenzji tekst. Przede wszystkim jako ważna jawi się kwestia, jak można traktować samą filozofię, czyli dyscyplinę ludzkiego dociekania mającą już ponad dwa tysiące lat, zapoczątkowaną i rozwijaną w kulturowym kręgu śródziemnomorskim. Jak można bowiem zauważyć, pomimo zmieniających się koncepcji świata i człowieka, podstawowe pytania jakie filozofia od wieków stawia są prawie takie same i niezależne od miejsca i czasu. Można zasadnie sądzić, że dzieje się tak ponieważ stanowią one w pewnym sensie jakby „rację dostateczną” samego procesu myślenia o tym, czym jest podmiot określony, nieokreślony, indywidualny, zbiorowy i jaką stosujemy w tych dociekaniach logikę, (dwuwartościową, wielowartościową, partycypację mistyczną w sensie Lévi-Bruhla itp.), a także jaki jest jego stosunek do zjawiskowego świata oraz społeczności (na przykład jest on wyodrębniony na określonych zasadach partycypacji, ontologicznego oddzielenia, jest ze światem tożsamy, takozsamy itd.), a także to, jakie posiada granice w czasie i przestrzeni: dziesiątki i setki odpowiedzi na te pytania tworzą mozaikę, nieraz nie związanych ze sobą zdawałoby się elementów, ale układającą się w sposób dający wgląd w jej całość. Te elementy można poza tym wyodrębnić i zrozumieć ich naturę jako odpowiadającą kontekstowi, na przykład kulturowemu, w których

występują. Chciałbym po prostu powiedzieć, że człowiek jest istotą rozumiejącą i dlatego możliwe są zrozumiałe i uzasadnione, chociaż nieraz bardziej rozbudowane i skomplikowane opisy odległych od stosowanych na co dzień schematów ujmujących rzeczywistość. Człowiek może zrozumieć nie tylko to co mu jest bliskie, ale też co jest odległe od jego sposobu myślenia i doświadczania. Praktyka pokazuje, że jest to w końcu oczywiste. Przykładem niech będzie filozofia indyjska. W tym przypadku sytuacja jest szczególna, ale wybitnie instruktywna – na początku należy stwierdzić, że nie ma w myśli indyjskiej czegoś, co odpowiadałoby dokładnie pojęciu filozofii wypracowanemu w naszym kręgu kulturowym. Odpowiednim terminem jest „daršana”, co można przetłumaczyć jako „światopogląd” (od „drś” czyli „widzieć”). Sześć klasycznych darśan zawiera w sobie przy tym coś, co możemy nazwać w przybliżeniu teologią, a także system praktycznych ćwiczeń, mających pomóc rozpoznać na poziomie tego co psychologia określa jako „wgląd”, treść i zasady określonej darśany. Ostatecznie, po przestudjowaniu myśli wedanty rozumiemy, jakie są różnice, w jej ramach, między doktrynami Śankary, Ramanudży, Nimbarki, Madhwy czy Wallabhy, chociaż są one nieraz bardzo subtelne. Zrozumienie tych zagadnień zostało zweryfikowane przez znawców tematu, zarówno Europejczyków jak i Hindusów podczas wielu dyskusji.

W powyższych uwagach chodzi mi o stwierdzenie, że moim zdaniem pojawiająca się nieraz teza o apriorycznej niemożności zrozumienia innych sposobów doświadczania i rozumienia jest nie do udowodnienia. Mam przekonanie, że stosuje się to także do filozofii chińskiej przedstawianej w kręgu kultury Zachodu. W tym momencie powraca zagadnienie samej filozofii, czy jest ona jedna czy jest ich wiele, a w takim razie – jak rozumieć jej określenie jako „filozofii porównawczej”. Sam byłbym skłonny do przyjęcia, że mamy do czynienia z jedną filozofią i mnogością doktryn, a uzasadniałoby moje podejście bliskie mi przekonanie jako antropologa, o istnieniu wspólnych pytań zadawanych w różnych czasach i miejscach, na które odpowiadałaby jeszcze nie filozofia, ale mitologia. Ta zaś, nawet w przeciwstawnych ujęciach Lévi-Straussa, Eliadego czy Campbella ukazuje uniwersalną strukturę ujmowania świata, będącą swoistą adaptacyjną „odповідzią” na egzystencjalne problemy ludzkości. Moim zdaniem filozofia nie jest niczym innym, jak niezwykle rozwinięciem tej podstawowej, na początku mitologicznej struktury; na uzasadnienie tych tez nie ma jednak tu miejsca.

Innym podejściem jest natomiast pójście w kierunku uznania, że mamy do czynienia z różnymi filozofiami, w których rozwiązania świadczyć mogą nie tylko o ich odmienności, ale także o innym charakterze samych podstawowych pytań zadawanych na początku wszelkiego myślenia o świecie i człowieku. To stwarzałoby oczywiście problem autentycznego porozumienia ludzi wyrosłych w innych kulturach. Na marginesie można by się zastanowić, czy istotnym tego kryterium byłaby skuteczność wypracowanych razem i podejmowanych wspólnie działań

odmiennie ukształtowanych ludzi, w obliczu zagrożeń egzystencjalnych. Stawiam tą kwestię, ponieważ ważnym tematem, być może właśnie łączącym różne podejścia światopoglądowe, będzie w omawianym przypadku „filozofia życia”. Pani Filipczuk dość szczegółowo rozważa powyższe zagadnienia, skłaniając się raczej, (jak się wydaje, chociaż nie do końca), do drugiego z proponowanych podejść. Moje uwagi można potraktować jako głos w przedstawionej przez Panią Filipczuk dyskusji.

Doktorantka poświęca dużo miejsca zagadnieniom komparatystycznym związanym z przekładaniem dzieł literackich na języki odległych sobie kultur, mając na uwadze szczególnie literaturę anglojęzycznej i chińską. Problem wydaje się bardzo istotny, ponieważ w tych rozważaniach ważne są nie poglądy pojedynczych filozofów, ale chodzi o znacznie szerszą grupę ludzi czytających książki i wchodzących na co dzień w kontakt z innymi kulturami, szczególnie z kulturą chińską.

Zarysowane wyżej pobieżnie problemy filozoficzne stanowią znaczący wstęp do kwestii przekładalności tekstów literackich kultur obcych dla siebie przez wieki. Doktorantka rozważa te zagadnienia na wielu poziomach i z różnych punktów widzenia. Moim zdaniem ważną propozycją w tym zakresie, co prawda nie wyrażoną wprost, jest odwołanie się do antropolingwistyki. Co prawda te badania na gruncie samej antropologii poddane zostały krytyce, niemniej jednak w dalszym ciągu są bardzo inspirujące, zwłaszcza gdy chodzi o kwestię obrazu świata budowanego w językowym paradygmacie statycznym lub procesualnym. Dobitne porównanie użyte przez Whorfa, dotyczące języków, w których zjawiska uprzedmiotawia się i hipostazuje (krąg indoeuropejski) z językami opisującymi świat jako proces (Nutka), może mieć zastosowanie do języka chińskiego, także stwarzającego swoisty obraz rzeczywistości, będącej ostatecznie grą *yang* oraz *yin*, a w konsekwencji także dynamiki tak zwanych „pięciu elementów”. Nawiązywanie przez Lina Yutanga do obrazu świata danego w Księdze Przemian stanowi dobrą ilustrację tego procesualnego ujęcia rzeczywistości związanego z użyciem języka. Nie znaczy to, że człowiek wychowany w kulturze hipostazującej procesy i urzeczowiający to, co dynamiczne, nie jest w stanie zrozumieć i doświadczyć takiego właśnie obrazu świata i *vice versa*, ponieważ zarówno w pierwszym jak i drugim przypadku odmienny element stanowi zawsze skrajny, ale istotny moment zmieniającej się całości.

Pani Magdalena Filipczuk zastanawia się nad kwestią translacji w szerszym kontekście, przede wszystkim kulturoznawczym i filozoficznym. Problematyka antropologiczna włączona jest w te dociekania zwłaszcza w przypadku omawiania roli tak zwanego „obcego”, który w kulturze Zachodu jak i Chin pełni coraz wyrazistszą, chociaż dalej dialektyczną rolę. Obcość może być pojmowana przy tym bardzo radykalnie i ideologicznie. Na przykład jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia Amerykanie zarzucili Chinom nie przestrzeganie „praw

człowieka”, i spotkali się z odpowiedzią, że to są prawa Amerykanów, natomiast zarówno pojęcie prawa jak i sam człowiek w Chinach są czymś całkowicie innym, nie można więc zarzucać im łamania jakichkolwiek „praw człowieka”. Pomimo takich sytuacji kwestia jest jednak, jak wspomniałem, dialektyczna pod tym względem, że nigdy działanie nie odbywa się w próżni i podmiot, nawet dominujący, zawsze odczuwa wpływ, uświadomiony lub nieświadomy, wejścia w jakiegoś typu relację w polu swego działania. Doktorantka w związku z taką sytuacją powołuje się między innymi na celną uwagę Profesor Anny Wójcik piszącej, że „... stawianie naprzeciw siebie jest zawsze stosunkiem wzajemnym; punkty widzenia wzajem się oświeclają po to, by różnice okazać, nie po to, by je znieść”. I jest tak, trzeba dodać nawet wówczas, gdy celem danego podmiotu jest całkowite podporządkowanie sobie tego „innego”. W tej płaszczyźnie sytuuje się także niebagatelny problem tożsamości człowieka, zwłaszcza kogoś tworzącego na pograniczu kultur i koncepcji.

Bardzo interesujące wydają się w tym miejscu uwagi Doktorantki związane z ugruntowywaniem własnej tożsamości w ujęciu Lina Yutanga, wówczas gdy mówi on o zagadnieniu odnoszenia się do tekstów kanonicznych jakiejś określonej kultury. Chodzi o stwierdzenie, które to zasadnicze pojęcia pojawiające się w szeroko rozumianym dyskursie społecznym tworzą podstawy danej wspólnoty, jej życia społecznego i indywidualnego. Innymi słowy, co stanowi strukturę sterującą danego systemu kulturowego. Doktorantka sięga w tym względzie do twórczości samego Lina, jak i innych myślicieli, takich jak MacIntyre. Zastanawia się także czym charakteryzują się pojęcia tworzące zjawisko nazywane tradycją – w omawianej sprawie anglosaską oraz chińską. Bardzo ciekawym jest stwierdzenie, że najbardziej właściwe jest poszukiwanie rozwiązania w analizie kanonicznych tekstów, tworzących jakby rdzeń i zasadniczą strukturę danej tradycji.

Lina Yutanga Pani Filipczuk umieszcza w nurcie „filozofii życia”. Trzeba oczywiście uszczegółowić to określenie, ponieważ od dawna istnieje już określenie „niemiecka filozofia życia” w której znajdujemy Friedricha Schlegla, Johanna H. Goethego aż po Artura Schopenhauera, Wilhelma Diltheya, czy Friedricha Nietzschego i wielu innych, głównie z niemieckiego kręgu. „Filozofia życia” jaką można przypisać Linowi Yutangowi ma, pomimo pewnych zbieżności z powyższymi koncepcjami, inny charakter. Jest ona zarazem filozofią jak i sztuką. Sztuką życia, o której pisze między innymi Pierre Hadot, a w jeszcze większym stopniu myśliciele i pisarze będący pod bezpośrednim wpływem idei Wschodu, zwłaszcza Dalekiego – Chin i Japonii. Olbrzymią rolę w recepcji myśli Wschodu w której znajdujemy te wątki, odegrały ruchy Nowej Ery, a jeszcze wcześniej, przed drugą wojną światową, teozofia Heleny Bławatskiej. Dzisiaj najbardziej zbliżone, jak się wydaje do postawy Lina są koncepcje jakie przedstawił Michalyi Csikszentmihalyi (Flow: The Psychology of Optimal Experience) w pojęciu „flow”, czyli

stanu szczególnej satysfakcji, kiedy człowiek maksymalnie zaangażowany w wykonywanie zadania pozwala sobie jednocześnie na uczucie „płynięcia”, unoszenia w czasie, nie przywiązując się do napotykanym sytuacji, poruszając się w sferze jedności „podmiotowo – przedmiotowej” psyche jak w środowisku płynącej rzeki.

Nie od rzeczy można tu zauważyć, że pojęcie „flow” wiąże się z wodą, z jej różnymi właściwościami, tak istotnymi w kontekście psychologii taoistycznej. Zachowanie podobne do wody stanowi w pewnym sensie taoistyczny ideał ludzkiego zachowania. Wpisane w nie jest bez wątpienia „płynięcie”, o którym pisał amerykański psycholog węgierskiego pochodzenia, który po doświadczeniach drugiej wojny światowej postanowił zastanowić się zasadniczy sposób, jakie są warunki uzyskania szczęśliwego życia.

Trzeba jednak dodać, że w taoizmie jak i innych doktrynach, takich jak buddyzm i konfucjanizm niesłychanie ważną kategorią jest „uwaga” (resp. „uważność”). Bez niej jakiegokolwiek taoistyczne, czy też inne „płynięcie” nie ma sensu. Pojęcie to wchodzi w zakres podstawowych, rdzennych pojęć tradycyjnej kultury Chin. „Radość życia” o której pisze Lin w tradycji wschodniej (taoistycznej, buddyjskiej czy konfucjańskiej) bierze się z doświadczania świata, którego nieusuwalnym elementem jest napięta „uważność”. Pomimo tego, że takie doświadczenie stanowi jedynie moment w procesie „dziania się” rzeczywistości, to przeżycie tego, co w tym momencie zaistniało, staje się maksymalnie pełne i całkowite, można by powiedzieć, że to doświadczenie stanowi swoisty, jak by można powiedzieć dzisiaj -- holon, a w wielu ujęciach wschodniej mistyki (szczególnie w chińskim buddyzmie chan) opisywane jest jako jakaś forma oświecenia. Mówiąc precyzyjniej, ten sposób życia opisywany jest jako prowadzący do oświecenia. Swoboda i spontaniczność nie oznaczają więc braku napięcia siły życiowej (tutaj mogą być odniesienia do Bergsona), lecz jej właściwe działanie, adekwatne do pojawiającej się sytuacji, przedsiębrane odpowiednio do dobra całości. Potraktowana w ten sposób filozofia musi być oczywiście także sztuką, sztuką życia, wykraczającą poza schematy i weryfikującą nieustannie samą siebie w procesie dojrzewania.

Pani Filipczuk zwraca uwagę na podobieństwo pomiędzy przekazem chińskich treści proponowanych przez Lina Yutanga z różnymi koncepcjami zachodnimi, zwłaszcza z pragmatyzmem, czy wyrosłym na tym gruncie ujęciem proponowanym przez Richarda Shustermana. To co łączy między innymi tych autorów, to krytyka kartezjańskiego dualizmu, spychająca ostatecznie ciało do roli całkowicie przedmiotowej. Taoistyczny pogląd o jedności psychofizycznej koresponduje ze współczesnymi nurtami w antropologii, przypisującymi coraz większą rolę w konstytucji tożsamości podmiotu ciała i szerzej rozumianej – cielesności.

Poruszone przeze mnie kwestie miały głównie charakter nie polemiczny, ale raczej dopełniający. Wiążą się z tym jednak pewne kwestie krytyczne. Sądzę, że w pracy jest zbyt dużo

problematyki metodologicznej w stosunku do przedstawienia samej myśli Lina Yutanga. Poza tym sądzę, że Doktorantka mogłaby z wielką korzyścią dla pracy rozwinąć wątki biorące się w twórczości omawianego autora z tradycyjnej myśli chińskiej. Na przykład mogłaby wskazać, chociażby w zwięzły sposób na to, w jaki sposób traktowany jest problem jedności psychofizycznej w taoizmie, czy jaką rolę odgrywa w buddyzmie (zwłaszcza chan) uważne przeżycie chwili, mające, jak było wspomniane, prowadzić do oświecenia. Ciekawym problemem byłoby też wskazanie, w jaki sposób spontaniczne działanie można pogodzić z organicznie pojętym systemem konfucjańskiego społeczeństwa. Nie chodzi w tych przypadkach o eseje na te tematy, ale o skrótowe wskazanie na określone chińskie źródła prezentowanej filozofii i sztuki życia. Być może, Doktorantka uznała, że ten kontekst znany jest wszystkim czytelnikom jej pracy, a jednak byłoby moim zdaniem lepiej, gdyby poświęciła mu więcej miejsca.

Jeśli chodzi o kwestie formalne, to niestety, w tekście jest bardzo dużo literówek, a także niekonsekwencji gramatycznych np., nie pasują do siebie części zdania, jeśli chodzi o osoby czy liczbę pojedynczą i mnogą itd. Widać, że Doktorantka bardzo się spieszyła z ostateczną wersją, co jednak nie wyszło tekstowi na dobre.

W sumie oceniam pracę Pani Magdaleny Filipczuk pozytywnie. Uważam, że spełnia ona ustawowe wymagania dotyczące prac doktorskich i w związku z tym wnoszę o dopuszczenie jej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Z poważaniem

Eugeniusz Trzeciński