

Kontrowersje wokół rozumienia zagadnień logicznych starożytnej filozofii chińskiej sprzed panowania dynastii Qin¹

W swoim artykule przyjrze się problemom interpretacyjnym, które pojawiają się podczas analizy chińskich tekstów filozoficznych sprzed panowania dynastii Qin. Często uważa się, że są „nielogiczne”, że w strukturze i tematyce dalece odbiegają od zachodniego ideału tekstu filozoficznego. Chińskim filozofom przez lata zarzucano, że nie przestrzegają nawet podstawowych zasad logiki. Teksty, które były jawnym zaprzeczeniem tej tezy, uznawano za wyjątkowe i niecharakterystyczne lub ociągano się z ich tłumaczeniem na języki zachodnie. Z tym podejściem nie zgadzają się między innymi Christoph Harbsmeier i Chad Hansen. W swoim referacie nakreślę charakter interpretacyjnego „sporu o logikę”, przeanalizuję niektóre z argumentów Harbsmeiera i Hansena oraz pokażę, dlaczego obecnie bardzo trudno jest bronić tezy o nielogiczności chińskiej filozofii starożytnej. Przedstawię również niektóre kontrowersje wokół interpretacji Chada Hansena.

Problemy z interpretacją zagadnień logicznych w starożytnych Chinach są odbiciem fundamentalnych kontrowersji dotyczących analizy porównawczej myśli Wschodu i Zachodu w ogóle. Ich wyjątkowość na tle szerszych badań dotyczących tekstów różnych kręgów kulturowych polega na tym, że kwestie logiczne dotyczą narzędzi metodologicznych wykorzystywanych przez samą analizę interpretacyjną. Logika opisuje/konstruuje nie tylko schematy rozumowań zawarte *implicite* w badanych tekstach filozoficznych, lecz również określa reguły poprawnej rekonstrukcji i interpretacji tychże tekstów. Kwestie logiki są więc podwójnie problematyczne, ponieważ dotyczą zarówno przedmiotu analizy, jak i metody, dlatego niezwykle ważne jest doprecyzowanie terminologii i strategii interpretacyjnych. W artykule tym nie będę przedstawiać szczegółowych rezultatów badań z zakresu logiki chińskiej², spró-

¹ Tekst jest rozszerzeniem referatu wygłoszonego na konferencji „Myśl i kultura buddyjska”, Kraków 2009.

² Szczegółowa analiza między innymi w: J. Chmielewski, *Notes on Early Chinese Logic*, „Rocznik Orientalistyczny”, t. 26–29, 1963–1965; Ch. Harbsmeier, *Language & Logic in Traditional China* [w:] J. Needham, *Science and Civilisation in Ancient China*, t. 7, Cambridge University Press, Cambridge 1997; A. Uryasz-Majewska, *Wybrane podstawowe pojęcia starożytnej logiki chińskiej*, „Investigationes Linguisticae”, t. 3, 1998.

bują jedynie przyjrzeć się problemom, które powstają przy analizie tego zagadnienia. Postaram się pokazać, jak poszczególni badacze i badaczki podchodzą do kwestii logiki i jak argumentują swoje wybory metodologiczne. Chciałabym również przedstawić możliwe przyczyny powstawania kontrowersji dotyczących tego zagadnienia i ciągłego braku konsensusu w środowiskach sinologicznych.

Interpretację starożytnej logiki chińskiej można sprowadzić do dwóch kwestii:

- 1) do zbadania, czy Chińczycy teoretyzowali na temat logiki, czy sformułowali reguły lub systemy logiczne, czy opisali schematy rozumowań, a następnie porównania rezultatów tych badań z osiągnięciami logicznymi starożytnej Grecji;
- 2) analizy chińskich tekstów starożytnych przy użyciu kategorii logicznych/semiotycznych wypracowanych na Zachodzie, czyli zrekonstruowania schematów rozumowania zawartych *implicite* w tych tekstach.

Oba podejścia wymagają sprecyzowania narzędzi użytych przy interpretacji i uzasadnienia metodologii. Należałoby zacząć od kwestii najbardziej fundamentalnej, czyli języka.

Powszechne jest twierdzenie, że język naturalny, w którym jest napisany tekst, w pewnym stopniu determinuje schemat logiczny tego tekstu³. Związki języka z logiką są często podporą uzasadnień lingwistycznych, gdy badacze i badaczki z gramatycznej struktury języka wyciągają wnioski na temat schematów rozumowań logicznych. Zazwyczaj zaczyna się analizę od sprawdzenia, czy klasyczny język chiński jest odpowiednim narzędziem do logicznego rozumowania, czy zawiera elementy niezbędne do formułowania logicznych reguł i wnioskowań (między innymi Harbsmeier, Uryasz-Majewska). Wśród badaczy i badaczek powszechne jest również rozpoczęcie analizy od rekonstrukcji kategorii semantycznych, jako że związki nazw (*ming* 名) z rzeczami/ rzeczywistością (*shi* 實) są w chińskich tekstach opisane jaśniej i budzą mniej kontrowersji niż zagadnienia logiczne (między innymi Harbsmeier, Uryasz-Majewska, Hansen). Są również interpretacje, które odwołują się do chińskiego światobrazu i ontologii, a ich uzasadnienie jest związane z wykazaniem ontycznego statusu przedmiotów logiki, a nie wyjaśnieniem metody (Feng).

Nawet w wypadku zgodności na poziomie metodologii interpretacje dotyczące zagadnień logicznych są skrajnie różne. Badacze i badaczki posługują się podobną argumentacją, aby uprawomocnić odmienne tezy interpretacyjne. Zanim zaproponuję możliwe przyczyny tego zjawiska, przyjrę się bliżej przykładowym podejściom badawczym oraz pewnym cechom myśli chińskiej, które mogą wpływać na powstawanie tych problemów.

Jeśli chodzi o rekonstrukcję chińskiej teorii logiki (1), to większość badaczy i badaczek zgadza się, że Chińczycy nie stworzyli systemów logicznych porównywalnych do zachodnich ani nie analizowali kwestii logicznych w ich aspekcie formalnym⁴. Do osiągnięć starożytnej Grecji zalicza się sylogistykę Arystotelesa, stoicki rachunek zdań, semantyczną definicję zdania, klasyczną definicję prawdy, podstawowe prawa logiczne, analizę podstawowych spójników zdaniowych, negacji jako

³ A. Uryasz-Majewska, *op.cit.*, s. 102.

⁴ *Ibidem*, s. 103.

funkcji prawdziwościowej oraz podstawy logiki modalnej, na tym tle zatem chińskie osiągnięcia wydają się być bardzo niewielkie⁵.

Anna Uryasz-Majewska twierdzi, że zamiast podawać ogólne zasady, Chińczycy skupiali się na konkretnych przykładach. Nie operowali kategorią zmiennej nazwowej i zdaniowej ani nawet jasno określoną kategorią zdania, gramatyczną czy semantyczną, dlatego też pojęcie prawdy czy prawdziwości nie było w centrum ich zainteresowań. Zamiast rozumowania dedukcyjnego Chińczycy woleli posługiwać się metodą wnioskowania przez analogię. Nie rozpoznano funkcji negacji, ani nie określono związków między operatorami modalnymi. Według badaczki zdefiniowano jedynie zasadę niesprzeczności⁶.

Uryasz-Majewska dokonała obszernej analizy gramatyki klasycznego języka chińskiego pod względem bycia narzędziem do logicznego rozumowania, a także opisała semantyczne związki między nazwami a przedmiotami, do których się odnoszą. To, co inni interpretatorzy uznaliby za nieobecność zagadnień logicznych, Uryasz-Majewska opisuje jako pewną logiczną alternatywę; dla niej logika chińska koncentrowała się na kategoriach semantycznych. Można powiedzieć więc, że jedną z przyczyn niezgodności interpretacyjnych chińskich zagadnień logicznych jest wieloznaczność terminu „logika”. Niektórzy badacze i badaczki rozumieją to słowo szeroko, włączając w jego zakres kwestie semiotyczne, inni ograniczają pole swoich analiz do zagadnień logiki formalnej, szczególnie schematów rozumowania dedukcyjnego.

Uryasz-Majewska jest świadoma trudności dotyczących analizy chińskiej logiki i teorii języka, dlatego stara się być ostrożna w stawianiu tez interpretacyjnych. Zarzuca ona pozostałym badaczom, że zbyt arbitralnie i nie dość przekonująco uzasadniają obranie określonego stanowiska w kwestii determinizmu językowego⁷. Struktura języka ma wpływ na charakter logiki i filozofii, stopień tego wpływu zależy jednak od interpretacji i jest subiektywną opinią interpretatora czy interpretatorki. Związki języków naturalnych z logiką same z siebie budzą kontrowersje, zanim jeszcze posłużą jako podstawa metodologii.

Według Uryasz-Majewskiej problem z chińską logiką polega również na tym, że analiza porównawcza koncepcji wschodnich i zachodnich zawsze opiera się na szukaniu podobieństw i różnic, kategorie te są jednak wyjątkowo intuicyjne i niedookreślone. Łatwo można popaść w skrajność, ponieważ jedni interpretatorzy widzą więcej podobieństw między porównywanymi kręgami kulturowymi, inni zaś dostrzegają więcej różnic⁸. Jest to związane z adaptowaniem na chiński grunt zachodnich kategorii logicznych, semiotycznych, a także ontologicznych, a więc z wyborem odpowiednich narzędzi metodologicznych. Problem ten dotyczy zarówno rekonstrukcji chińskich teorii języka i logiki (1), jak i analizy oryginalnych tekstów pod względem struktury logicznej (2), ponieważ w obu podejściach potrzebne jest wstępne określenie narzędzi metodologicznych, które są sformułowane w pewnym określonym języku i wywodzą się najczęściej z indoeuropejskiego kręgu kulturowego. Poszczególne

⁵ *Ibidem*, s. 102.

⁶ *Ibidem*, s. 103.

⁷ *Ibidem*, s. 132.

⁸ *Ibidem*, s. 132.

badacze i badaczki subiektywnie wybierają więc pewne kategorie gramatyczne lub filozoficzne, uznając je za metateoretyczne – odpowiednie do stosowania zarówno w przypadku analizy tekstów wschodnich, jak i zachodnich, krytykują natomiast kategorie użyte przez innych. Uryasz-Majewska zdaje sobie sprawę z tego, jak trudno jest dokonać tego wyboru i uzasadnić jego rzekomą obiektywność⁹. Sama jednak wpada w pułapkę arbitralnego wykorzystania kategorii, gdy krytykuje nominalistyczne stanowisko Hansena w interpretacyjnym sporze o charakter relacji nazwa–rzeczywistość. Według Uryasz-Majewskiej neomości (kontynuatorzy myśli Mozi) wyróżniali wiedzę na temat treści poszczególnych nazw¹⁰; treść tę rozumie ona jako pojęcie, fregowski sens i uznaje to za możliwy argument antynominalistyczny. Nie zauważa jednak, że w interpretacji wykorzystuje klasyczną semantyczną terminologię, która narzuca pewne kategorie, takie jak „pojęcie” czy „sens”. Mimo że w innym wypadku Uryasz-Majewska poszerza swoją metodologię o kryteria pragmatyczne¹¹, to jest wyraźnie ograniczona tradycyjną semantyką. Nie bierze pod uwagę, że kategorie pragmatyczne, takie jak „użycie”, w wypadku starożytnych Chin mogłyby okazać się bardziej przydatne, ponieważ nie wprowadzałyby dodatkowych bytów i potrójnej struktury znaku, wyraźnie obcej Chińczykom¹². Odnosiłyby się natomiast do znanych chińskim filozofom intuicji pragmatycznych i ich ciągłego poszukiwania „użyteczności” (*yong* 用).

W wypadku drugiego ujęcia (2) analizuje się teksty, które wydają się mieć z logiką najwięcej wspólnego, a więc najbardziej znany traktat *O białym koniu* (*Bai Ma Lun* 白馬論) Gongsun Longa 公孫龍 (325–250 rok p.n.e.) z jego słynną tezą „biały koń nie jest koniem” (*bai ma fei ma* 白馬非馬), zachowane fragmenty Huishi 惠施 (380–300 rok p.n.e.), *Kanony* (經上, 經下) neomoistów oraz wybrane fragmenty Zhuangzi 莊子 (369–286 rok p.n.e.). Harbsmeier rozszerza swoje poszukiwania o mniej popularne teksty, nie tylko filozoficzne.

Najbardziej kontrowersyjnym tekstem, do którego odnoszą się interpretacje zawierające słowo „logika” w tytule, pozostaje jednak wciąż dialog *O białym koniu*. W jego wypadku jest analizowana nie tylko struktura rozumowania Gongsun Longa, a więc metoda, którą się posługuje, lecz również przedmiot logiki. Badacze i badaczki nie są zgodni, czy traktat mówi o nazwach/języku, czy o rzeczywistości. Obrane stanowisko w tej kwestii determinuje tłumaczenie tekstu na języki zachodnie, w których rozróżnienie na *de re* i *de verbis* jest bardziej widoczne.

Na interpretację chińskich zagadnień logicznych ogromny wpływ ma również tradycyjne ujęcie filozofii chińskiej, która była przedstawiana jako antyteza filozofii zachodniej ukierunkowanej na język¹³. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem dla Chińczyków najważniejsze były zagadnienia etyczne i społeczne, natomiast zainteresowania językiem i logiką uznano za niszowe i mało charakterystyczne. Filozofia chińska

⁹ *Ibidem*, s. 132.

¹⁰ *Ibidem*, s. 135.

¹¹ *Ibidem*, s. 110.

¹² Por. F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 203.

¹³ Ch. Hansen, *Language & Logic in Ancient China* (I wyd. 1983), <<http://www.hku.hk/philodep/ch/L&L1.htm>>

jest często ukazywana w kontraście do bardziej „analitycznej” i racjonalnej filozofii Zachodu. Stawiano tezy, że struktura klasycznego języka chińskiego hamowała rozwój filozofii i logiki¹⁴. Chińczykom zarzucano, że łamią nawet podstawowe zasady logiczne, takie jak zasada niesprzeczności. Myśl chińska przez długi czas była więc przez zachodnich filozofów traktowana z przymrużeniem oka, ponieważ wydawała się zbyt poetycka i metaforyczna. Przez długi czas grała ona rolę romantycznej alternatywy dla racjonalnego Zachodu, a zwolennicy tego stanowiska, tacy jak Derk Bodde, opierali swoją argumentację na platońskim rozróżnieniu filozofii i poezji, myśli i uczucia¹⁵. Teksty takie jak *Traktat o białym koniu* Gongsun Longa czy *Kanony neoistów* traktowano jako wyjątki potwierdzające regułę.

Przedstawicielem takiego podejścia, oprócz Derka Boddego, jest również Hajime Nakamura, który w uzasadnieniu obrał strategię językoznawczą. Według niego w klasycznym języku chińskim nie dało się wyrazić między innymi pojęć abstrakcyjnych, język ten utrudniał więc filozofowanie na poziomie myśli zachodniej¹⁶. Nakamura uważa, że pewne cechy gramatyki klasycznego chińskiego, takie jak brak czasów gramatycznych, podziału na części mowy, liczbę pojedynczą i mnogą, koniugacji i deklinacji oraz duża ruchomość syntaktyczna znaków spowodowały, że język ten nie mógł być narzędziem logicznego filozofowania.

Jednym z badaczy, którzy przeciwstawili się tezie o nielogiczności filozofii chińskiej, był Chad Hansen. Według niego to zagadnienia semiotyczne, takie jak stosunek nazw do rzeczywistości czy koncepcje wyrażen okazjonalnych wpływały na pozostałe kwestie filozoficzne, także na logikę chińską. Hansen nie zgadza się z tradycyjnym, poetyckim/mistycznym ujęciem myśli chińskiej i zastanawia się nad przyczynami takiego ukierunkowania wielu badaczy i badaczek, ogromną wagę przykładają również do metodologii.

Hansen nakreśla charakter interpretacyjnego sporu, który według niego powstał w środowisku sinologów; przedstawia on dwa skrajne podejścia do klasycznych chińskich tekstów. Według Hansena tradycyjne interpretacje (czyli jeden z biegunów sporu) ignorowały zagadnienia związane z językiem i logiką, ponieważ chińskie koncepcje nazywania nie przypominały zachodnich teorii znaczenia¹⁷. Chińczycy większą wagę niż do prawdziwości zdań przywiązywali do zgodności nazw z rzeczami, a swoich filozofii nie oparli na koncepcji rozumu/racjonalności. Język analizowali zawsze w kontekście relacji społecznych i w jego funkcji perswazyjnej i performatywnej, a swoją myśl wyrażali zazwyczaj w sposób metaforyczny i za pomocą analogii, a nie ścisłego wykładu. Tak rozumiana filozofia jawiła się jako radykalnie różna od zachodniej – pojawiły się opinie o braku spójności tekstów, a Chińczykom zarzucano nielogiczność. Postawiono hipotezę, według której sugerowany brak logicznego wynikania w tekstach chińskich wynika z inaczej funkcjonującego umysłu Chińczyków. Interpretacje oparte na tej hipotezie Hansen określił pierwszym biegu-

¹⁴ J. Chmielewski, *op.cit.*, s. 103.

¹⁵ Ch. Hansen, *op.cit.*

¹⁶ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 189–199.

¹⁷ Ch. Hansen, *op.cit.*

nem sporu i nazwał teorią *special logic/The Chinese Mind*, a jako przykład badaczy reprezentujących tę koncepcję podał Nakamurę i Boddego. Hansen wyjaśnia dalej, że przy założeniach tej teorii zachodni badacze i badaczki powinni „myśleć jak Chińczycy”, aby prawidłowo zinterpretować chiński tekst starożytny. Ponieważ wyrosli w innym kręgu kulturowym i myślą w którymś z zachodnich języków – nie mogą zrozumieć, o co chodzi w tekście. Jeśli więc tekst chiński wydaje im się niespójny lub niezrozumiały, mogą to wyjaśnić za pomocą teorii chińskiego sposobu myślenia. Hansen uważa, że mimo początkowych dobrych intencji środowiska sinologicznego, które prawdopodobnie chciało wykazać się otwartością w stosunku do bardziej „uduchowionego” kręgu kulturowego, teoria interpretacyjna *special logic* zasadza się na rasistowskim założeniu, że Chińczycy mają dyspozycje do wyciągania odmiennych niż ludzie Zachodu wniosków z tych samych przesłanek¹⁸. Postawienie tezy, że chińskie teksty są nielogiczne i niespójne, spowodowało, że zachodni badacze mogli usprawiedliwić swoje niepowodzenia interpretacyjne bez naruszenia własnej pozycji jako tych, którzy naprawdę „wiedzą” i „rozumieją”¹⁹. Hansen uważa, że stanowisko to jest z góry skazane na porażkę; przy założeniu tezy o odmiennych umysłach i innej logice stworzenie sensownej interpretacji jest niemożliwe, ponieważ z góry zakłada się brak zrozumienia, co autor miał na myśli lub o co chodzi w tekście. Stawiając radykalną granicę między Wschodem a Zachodem, zamyka się drzwi komunikacji międzykulturowej i podważa sensowność jakichkolwiek badań na tym polu. Teoria ta ilustruje jednak pewną tęsknotę za duchowością i mistycyzmem, których niedostatek odczuwa się na Zachodzie, odnosi się również do mocno zakorzenionej w europocentrycznym kręgu kulturowym intuicji, że tylko na Zachodzie powstaje „prawdziwa filozofia”, a w Chinach może zaistnieć co najwyżej myśl religijna i poezja.

Drugi biegun interpretacyjnego sporu o filozofię chińską reprezentują według Hansena Feng Youlan i Joseph Needham, którzy na wstępie założyli, że można odnaleźć w Chinach odpowiedniki zachodnich koncepcji²⁰. Jako przykład zastosowania tego stanowiska Hansen podaje platońską interpretację dialogu *O białym koniu* Fenga. Hansen uważa, że tacy badacze jak Feng niewystarczająco argumentują swoje decyzje metodologiczne, nie wyjaśniają, jak w starożytnych Chinach mogły powstać teorie tak bliskie koncepcjom zachodnim. Popularność tego typu interpretacji Hansen tłumaczy tym, że są łatwe do zrozumienia i zaakceptowania przez przeciętnego człowieka Zachodu, ponieważ ukazują znane koncepcje i nie wymagają zbyt dużego wysiłku od czytelnika czy czytelniczki.

Hansen uważa, że sam reprezentuje stanowisko pośrednie, które opiera się na pragmatycznej zasadzie interpretacji tekstów, według której teoria interpretacyjna powinna podać wyjaśnienie, dlaczego tak a tak rozumiany tekst mógł powstać w danym czasie i kręgu kulturowym²¹. Hansen zwraca uwagę na to, że interpretacja nie może być zawieszona w próżni, ale powinna być spójna z innymi tekstami danego okresu i odwoływać się do szerszego kontekstu socjohistorycznego. Strategia

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

The Chinese Mind według Hansena nie pokazuje, jak Chińczycy mogli stworzyć tak rozwiniętą cywilizację, jeśli nie myśleli logicznie²². Przeciwna strona sporu nie wyjaśnia natomiast, jak w odmiennym kontekście kulturowym i przy specyficznym rozumieniu semiotyce mogły powstać koncepcje tak podobne do zachodnich.

W ten sposób Hansen krytykuje interpretację Janusza Chmielewskiego, który jako metody analizy dialogu *O białym koniu* użył zachodniego narzędzia logiki formalnej – rachunku zbiorów²³. Chmielewski postawił sobie jasny cel – nie uciekając od szerszej analizy historyczno-filozoficznej, chciał wyróżnić typowe dla chińskich tekstów sposoby rozumowania i zdefiniować je z punktu widzenia i przy użyciu terminów elementarnej logiki formalnej, pragnął również porównać formy logiczne powstałe w starożytnych Chinach z ich zachodnimi odpowiednikami²⁴. Chmielewski zamierzał sprawdzić, jakimi podstawowymi regułami logicznymi rządzą się chińskie teorie filozoficzne. Uważał, że formalne problemy logiki chińskiej mogą być analizowane tylko w odniesieniu do rzeczywistych sposobów argumentacji stosowanych przez chińskich filozofów, ponieważ w wypadku Chin to kontekst i konkretne użycie, a nie wyabstrahowane przykłady, wydają się kluczowe. Chmielewski uznał, że same metody filozofii analitycznej nie wystarczą, dlatego odwołał się również do szerszych procedur językoznawczych. W jego strategii interpretacyjnej widać założenie istnienia pewnych fundamentalnych dla wszystkich kultur struktur rozumowania, które są oparte na schematach logiki formalnej. Podobne intuicje są obecne u Harbsmeiera.

Chmielewski, za sinologiem Kou Pao-Koh, próbował przełożyć fragment traktatu Gongsun Longa na strukturę sylogizmów²⁵, aby dojść do wniosku, że przekład ten jest niemożliwy, ponieważ sylogizm Arystotelesa mógł zawierać na pozycjach zmiennych nazwowych tylko nazwy ogólne, starożytni Chińczycy natomiast w ogóle nie operowali kategorią zmiennej nazwowej ani zdaniowej, a analizowane fragmenty zawsze były zanurzone w pewnym kontekście, nigdy nie miały charakteru ogólnego²⁶. Chmielewski spróbował więc przełożyć rozumowanie Gongsun Longa na rachunek klas/zbiorów, tworząc w ten sposób nową interpretację i tłumaczenie dialogu – w którym jedna z przesłanek brzmi: „klasa *koń* nie jest zawarta w klasie *białość*”²⁷. Według Sikory wadą tej interpretacji jest to, że trzeba przyjąć, iż Gongsun Long pomija niektóre kluczowe przesłanki, bez których rozumowanie jest wadliwe. Trudno również uzasadnić tę teorię, biorąc pod uwagę nieobecność w starożytnych Chinach koncepcji relacji inkluzji, niezbędnej przy interpretacji teoriomnogościowej. U Chmielewskiego nowatorskie jest jednak przesunięcie akcentu w analizie z relacji znak–odniesienie znaku na relację między nazwami. To tłumaczy jego teoriomnogościowe rozumienie znaku *zhi* 指 („wskazywać”, „palec wskazujący”), którego używa Gongsun Long w swoich traktatach²⁸. Klasa w tej interpretacji jest tylko wskazaniem

²² *Ibidem*.

²³ J. Chmielewski, *op.cit.*, *passim*.

²⁴ S. Sikora, *Dialog o białym koniu (Bai Ma Lun) – metodologiczne problemy badań porównawczych logiki chińskiej i zachodniej*, „Investigationes Linguisticae”, t. 14, 2006, s. 99.

²⁵ J. Chmielewski, *op.cit.*, s. 9–10.

²⁶ S. Sikora, *op.cit.*, s. 101.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 102.

na nazwy, które mają klasyfikujący charakter, a stanowisko Gongsun Longa okazuje się nominalistyczne – w konkretnym przypadku jednosylabowa nazwa *koń* koresponduje z nazwą złożoną *biały koń*, dając złudzenie inkluzji klas, lecz klasy nie mają tutaj odniesienia przedmiotowego. Według Sikory w interpretacji Chmielewskiego chodzi o to, że poszczególne rzeczy można pewnym zwyczajem językowym klasyfikować za pomocą nazw, bez spekulacji na temat ontologicznego statusu klas, które je porządkują²⁹. Chmielewski unika problemów, które napotkali inni, ponieważ przy wyjaśnianiu swojej teorii skupia się na analizie słowa *zhi* 指 i jego wskaźnikowym charakterze, odkładając na bok semantyczną analizę relacji nazwa–rzeczywistość.

Według Hansena Chmielewski jednak niewystarczająco uzasadnia swoją interpretację, według której teksty chińskie, takie jak traktat Gongsun Longa, zawierają pewne ukryte struktury rozumowania logicznego (w tym wypadku rachunku klas/zbiorów), które można odkryć przy użyciu analizy. Język tekstu jest więc przekładalny na formalny język logiki. Hansen twierdzi, że język logiki jest językiem sztucznym, który funkcjonuje obok języków naturalnych³⁰. Systemy logiczne nie są według niego idealizacją języków naturalnych, nie można też stwierdzić, że jedne języki są bardziej logiczne od innych. Nieprzekładalność pewnych wypowiedzi języka chińskiego na strukturę logiki zachodniej czy trudność w odnalezieniu odpowiedników konkretnych logicznych form w tekstach chińskich nie znaczy, że język ten jest „nie-logiczny”. Według Hansena możemy się natomiast zgodzić na przyjęcie inaczej sformułowanego systemu logicznego, jeśli spełnia wymóg spójności³¹. Jego metodologia badań logiki chińskiej polega na tym, że należy konfrontować każdą hipotezę interpretacyjną jednego fragmentu tekstu z całym tekstem, następnie z tekstami filozofów tego samego okresu, co analizowany tekst, potem z całym kontekstem kulturowym, w którym powstał dany fragment, i sprawdzić, czy hipoteza ta jest spójna ze wszystkimi tymi poziomami³². Sikora nazywa tę metodologię wyjaśnianiem humanistycznym z hierarchią odwróconej piramidy: na górze znajdują się hipotezy o najwyższym stopniu ogólności, obejmujące swym zasięgiem najwięcej form kulturowych, niżej znajdują się przykłady tekstów z danego okresu, a na samym dole pojawia się poszczególny, analizowany problem³³.

Hansen przedstawia własną teorię interpretacyjną traktatu *O białym koniu* – stawia kontrowersyjną hipotezę o rzeczownikach zbiorowych, opartą na językoznawczych narzędziach metodologicznych³⁴. Uważa on, że większość znaków chińskich, ze względu na brak wyróżnienia liczby pojedynczej i mnogiej, funkcjonuje jak rzeczowniki zbiorowe (*mass nouns*) w gramatyce języka angielskiego, również chiński znak „koń” (*ma* 馬) w traktacie Gongsun Longa. Mówi się, że teoria ta posłużyła Hansenowi do uzasadnienia jego mereologicznie zinterpretowanej ontologii chińskiej

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, s. 103.

³¹ *Ibidem*.

³² Ch. Hansen, *op.cit.*

³³ S. Sikora, *op.cit.*, s. 104.

³⁴ Ch. Hansen, *op.cit.*, *passim*.

– opartej na relacji części do całości³⁵. W traktacie Gongsun Longa zarówno nazwa „koń”, jak i „biały koń” występują więc jako rzeczowniki zbiorowe, a identyfikowane przez *bai* – „biały” i *ma* – „koń” przedmioty są różnymi elementami tej samej całości, przy czym element „biały koń” nie jest tym samym elementem co „koń”³⁶.

Hipotezę Hansena skrytykował Harbsmeier: pokazał, że nie da się obronić zbiorowego charakteru większości znaków chińskich, ponieważ do odróżniania rzeczowników policzalnych i zbiorowych istniały w klasycznym języku chińskim jednostki miary i klasyfikatory³⁷. Harbsmeier stoi w opozycji do Hansena nie tylko w interpretacji dialogu Gongsun Longa, ale także w strategii analizy zagadnień logicznych starożytnej filozofii chińskiej. Jego ujęcie jest zgodne ze stanowiskiem Needhama, jako że logiczne i językowe analizy chińskich tekstów dokonane przez Harbsmeiera stały się częścią projektu Needhama *Science and Civilisation in Ancient China*. Harbsmeier stawia hipotezę metodologiczną, że pewne podstawowe schematy logiczne są transkulturowe³⁸. Uważa on, że Chińczycy mieli odpowiednie narzędzia do logicznego rozumowania³⁹ oraz że jest możliwe odnalezienie w Chinach odpowiedników zachodnich form rozumowania logicznego. Podobnie jak inni badacze i badaczki, Harbsmeier zaczyna więc od analizy gramatyki klasycznego chińskiego i stosunku starożytnych Chińczyków do swego języka, a następnie przechodzi do zagadnień logicznych. Udaje mu się odnaleźć w starożytnych chińskich tekstach konkretne przykłady elementarnych, zachodnich kategorii oraz formuł logicznych (oczywiście niewyrażonych *explicite*), nie tylko analogii, lecz również sylogizmów, form rozumowania *modus ponens* i *modus tollens*⁴⁰. Harbsmeier pokazuje również, że klasyczny język chiński jest lepiej przystosowany do logicznej argumentacji od niektórych języków europejskich, między innymi ze względu na większą konsekwencję w stosowaniu negacji niż na przykład w języku francuskim⁴¹. Harbsmeier dokonuje również własnej analizy dialogu *O białym koniu*. Znając argumenty Chmielewskiego za tym, że arystotelesowski rachunek nazw nie jest adekwatnym narzędziem do analizy tegoż tekstu, Harbsmeier próbuje przełożyć go na stoicki rachunek zdań, wykorzystując stoickie zainteresowania retoryką⁴². Według Harbsmeiera dialog Gongsun Longa jest więc rodzajem żartu słownego, gry językowej oraz przykładem sztuki argumentacji⁴³.

Interpretacje Chmielewskiego i Harbsmeiera mają z sobą coś wspólnego: obaj za pomocą metod językoznawczych próbują odnaleźć w starożytnych tekstach struktury form logicznych, które dałoby się zapisać w języku zachodniej logiki formalnej. Zdaniem Sikory ich założenia metodologiczne zasadzają się na logiczno-lingwistycznym paradygmacie filozofii analitycznej, według którego gramatyka i logika warunkują się

³⁵ A. Uryasz-Majewska, *op.cit.*, s. 130.

³⁶ S. Sikora, *op.cit.*, s. 105.

³⁷ *Ibidem*, s. 106.

³⁸ Ch. Harbsmeier, *op.cit.*, s. 3–8.

³⁹ *Ibidem*, s. 261.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 265–280.

⁴¹ *Ibidem*, s. 112.

⁴² S. Sikora, *op.cit.*, s. 107.

⁴³ *Ibidem*, s. 108.

wzajemnie⁴⁴. Dla Hansena natomiast język logiki jest językiem sztucznym i jako taki stoi obok języków naturalnych. Hansen i Harbsmeier zgadzają się jednak co do jednej kwestii – obaj zwracają uwagę na pragmatyczny charakter chińskiej filozofii. Według Sikory to właśnie na poziomie uniwersaliów pragmatycznych, a nie gramatycznych należy szukać rozwiązania metodologicznego problemu badań chińskiej logiki. Stawia on tezę, że logiczna struktura transkulturowego języka pierwotnego powinna się opierać na pragmatycznej kategorii działania językowego, a nie semantycznej teorii prawdy⁴⁵.

Jeszcze inną interpretację dialogu podaje Fung Yiu-ming, który w uzasadnieniu nie odwołuje się do procedur językoznawczych. Fung odświeża realistyczne stanowisko Feng Youlana⁴⁶, jako narzędzia używając jednak nie platońskiej teorii idei, lecz logiki predykatów oraz koncepcji wyrażen ściśle oznaczających Saula Kripkego⁴⁷.

Zarówno w wypadku podejścia (1), jak i (2) problemy z analizą chińskiej logiki pozostają te same. Trudność polega między innymi na tym, by jako metodę obrać jak najbardziej obiektywną i neutralną siatkę kategorialną. Brak konsensusu co do istnienia takiej jednej, adekwatnej metodologii skutkuje subiektywnym i często arbitralnym wyborem strategii przez poszczególnych badaczy i badaczki. Nie da się pominąć faktu, że narzędzia metodologiczne zostały skonstruowane na Zachodzie, zawsze więc mniej lub bardziej jawnie narzucają zachodnie koncepcje i zniekształcają oryginalną myśl chińską. Problem ten dotyczy logiki w szczególności, ponieważ na niej opiera się sama metodologia. Zawsze rodzi się więc pytanie o transkulturowość schematów logicznych i o to, w jakim stopniu logika i gramatyka warunkują się wzajemnie.

Z powyższych rozważań wynika, że na powstawanie kontrowersji wokół analizy zagadnień logiki chińskiej mają wpływ następujące czynniki:

- 1) specyficzna gramatyka klasycznego języka chińskiego, wzajemne warunkowanie się gramatyki i logiki;
- 2) odmienna od zachodniej semiotyka, skupienie uwagi badaczy i badaczek na zagadnieniach semantycznych, brak użycia konkretnych kategorii pragmatycznych jako narzędzi metodologicznych;
- 3) problem z subiektywną oceną „podobieństwa” i „różnicy” przy analizie porównawczej myśli zachodniej i chińskiej;
- 4) europocentryczny charakter metodologii;
- 5) podwójny charakter logiki, która opisuje/konstruuje strukturę analizowanego tekstu, jak również tworzy same narzędzia analizy.

Niektóre z tych czynników odnoszą się w szczególności do badań myśli chińskiej, ze względu na jej specyfikę, inne natomiast wskazują na problematyczny charakter samych zagadnień logicznych. Wszystkie jednak muszą być brane pod uwagę przy

⁴⁴ *Ibidem*, s. 108.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 109.

⁴⁶ Por. Y. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 100–104.

⁴⁷ Fung Yiu-ming, *A Logical Analysis of the „White-Horse” Dialogue*, Division of Humanities, HKUST, 2005, <<http://www.ust.hk/~webhuma/faculty/detail/Yiu-ming%20FUNG.html>>, s. 19–39.

analizie chińskiej logiki, a badacz czy badaczka, którzy podejmują się interpretacji, powinni odpowiedzieć sobie na pytania, które pojawiły się u poprzedników i poprzedniczek. Większość z tych kontrowersji powstaje już na poziomie decyzji metodologicznych, dlatego niezwykle ważne jest ich uzasadnienie. Problem polega jednak na tym, że uzasadnienie metodologii, podobnie jak ona sama, jest sformułowane w konkretnym języku, który również narzuca konkretne kategorie. Kategorie natomiast w pewnym stopniu determinują interpretację. Wydaje się, że nie ma wyjścia z tej piramidy metapoziomów, które trzeba uzasadniać, aby wznieść się na pożądany stopień obiektywności. Krokiem w stronę rozwiązania tych kontrowersji mogłoby być pewien zwrot w kierunku pragmatyki, ponieważ jej zakres obejmuje zagadnienia kontekstu i analizy konkretnych wypowiedzi. Pragmatyka wydaje się dostrzegać problemy, których nie opisują inne dziedziny zajmujące się zagadnieniami języka.

Hansen i Harbsmeier próbują poszerzyć zakres swojej metodologii o narzędzia pragmatyczne, nie odwołują się jednak do najnowszych osiągnięć współczesnych pragmatyków i pragmatyczek. Sikora dostrzega ten problem i sugeruje, że „być może przedmiotu porównania logiki chińskiej i zachodniej szukać trzeba nie na poziomie uniwersaliów gramatycznych, lecz na poziomie uniwersaliów pragmatycznych”⁴⁸.

Kwestie poruszone powyżej oczywiście pojawiają się podczas wszelkich badań międzykulturowych, w szczególności jednak dotyczą kwestii języka i logiki. Możliwe, że osiągnięcie większego konsensusu w wypadku metodologii badań zagadnień logicznych pomogłoby w szerszej analizie porównawczej Wschodu i Zachodu.

Bibliografia

- CHMIELEWSKI J., *Notes on Early Chinese Logic*, „Rocznik Orientalistyczny”, t. 26–29, 1963–1965.
- FENG Y., *Krótką historią filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- HANSEN Ch., *Mass nouns and „a white horse is not a horse”*, „Philosophy East and West”, t. 26, nr 2, 1976.
- HARBSMEIER Ch., *Language & Logic in Traditional China* [w:] J. Needham, *Science and Civilisation in Ancient China*, t. 7, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- JULLIEN F., *Drogą okrężną i wprost do celu*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- SIKORA S., *Dialog o białym koniu (Bai Ma Lun) – metodologiczne problemy badań porównawczych logiki chińskiej i zachodniej*, „Investigationes Linguisticae”, t. 14, 2006.
- URYASZ-MAJEWSKA A., *Wybrane podstawowe pojęcia starożytnej logiki chińskiej*, „Investigationes Linguisticae”, t. 3, 1998.

Linki do cytowanych stron www

- FUNG Yiu-ming, *A Logical Analysis of the „White-Horse” Dialogue*, Division of Humanities, HKUST, 2005, <<http://www.ust.hk/~webhuma/faculty/detail/Yiu-ming%20FUNG.html>> (data ostatnich odwiedzin strony: 05.01.2010).
- HANSEN Ch., *Language & Logic in Ancient China* (I wyd. 1983), <<http://www.hku.hk/philodep/ch/L&L1.htm>> (data ostatnich odwiedzin strony: 05.01.2010).

⁴⁸ S. Sikora, *op.cit.*, s. 109.