

MAGDALENA FILIPCZUK



LIN YUTANG

FILOZOF SZTUKI ŻYCIA

STUDIUM KLUCZOWYCH ZAGADNIEŃ

LIN YUTANG – FILOZOF SZTUKI ŻYCIA

Magdalena Filipczuk

**Lin Yutang –
filozof sztuki życia
Studium kluczowych zagadnień**



Kraków

Magdalena Filipczuk
Akademia Ignatianum w Krakowie
● <https://orcid.org/0000-0001-7122-1837>
✉ mkalemba@interia.pl

© Copyright by Magdalena Filipczuk, 2023

Recenzenci
dr hab. Anna Iwona Wójcik, prof. UJ
prof. dr hab. Łukasz Trzeciński

Redakcja naukowa
dr Krzysztof Korzyk

Opracowanie redakcyjne
Dorota Ilnicka

Projekt okładki
Marta Jaszczyk

ISBN 978-83-8138-856-6 (druk)
ISBN 978-83-8138-857-3 (PDF)
<https://doi.org/10.12797/9788381388573>

Na okładce wykorzystano fotografię Lina Yutanga
autorstwa Carla Van Vechtena, dostępną w domenie publicznej

Książka powstała w wyniku realizacji projektu badawczego
nr 2018/29/N/HS1/02681 finansowanego ze środków Narodowego
Centrum Nauki oraz przy wsparciu Akademii Ignatianum w Krakowie



WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl
<https://akademicka.pl>

Spis treści

Wprowadzenie	9
Stać badań	12
Główne założenia pracy i jej konstrukcja	19
Źródła finansowania	32
 Rozdział 1	
Metodologia badań filozofii porównawczej	35
Widmo europocentryzmu	35
Filozofia globalna	39
Metodologiczne konteksty badań porównawczych z filozofią chińską w tle	43
Wokół porównywania	48
Chiny jako modelowy „Inny”	53
Światy mentalne	58
Swój – obcy	62
Kanon	66
Lin – tłumacz międzykulturowy	73
Niewspółmierność systemów kultury	82
Filozofowanie w perspektywie porównawczej	85
 Rozdział 2	
Lin Yutang – koncepcja filozofii i jej kontekst interpretacyjny	91
Filozofia życia – ku doświadczaniu i przeżywaniu	92
Czy rzeczywiście filozofia życia?	111
„Śmiejąc się z Laozim” – krytyka głównego nurtu filozofii zachodniej	115
Filozofia w perspektywie terapeutycznej	121
„Ja” krytyczne – Chiny	135
„Ja” krytyczne – Zachód	141
Chiny – konstruowanie sensu	152

Rozdział 3

Lin Yutang – model artysty-filozofa	157
Wyznaczniki filozofii sztuki życia	157
Obrazowanie	161
Autoportret – gra z konwencją autobiografii	163
Kształtować życie, jakby było dziełem sztuki	170
Mądrość Konfucjusza	176
Wyrazić to, co w nas „oryginalne”	194
Satyra na filozofa	207

Rozdział 4

Lin Yutang – sztuka myślenia, pisania i czytania	217
Sztuka w codziennym życiu	217
Doskonalenie siebie	225
Filozofowanie jako konwersacja	232
<i>Dan</i> – niewypowiedziane i niewypowiadalne	236
Wyrażenia metaforyczne	244

Rozdział 5

Lin Yutang – poszukiwania religijne	253
Lina definicja religii	257
Metaforyczność i poetyckość	258
Lina inspiracja daoizmem	261
Inspiracja amerykańskim pragmatyzmem	269
Synkretyzm religijny i „chiński charakter”	273

Wnioski	277
Odwrót od celu, ku doświadczaniu radości życia	277
Rekapitulacja	287

Bibliografia	291
--------------------	-----

Streszczenie	315
--------------------	-----

Summary	319
---------------	-----

Indeks osobowy	323
----------------------	-----

Rodzicom

Wprowadzenie

Celem mojej pracy było zbadanie dorobku piśmienniczego Lina Yutanga z perspektywy filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem metodologii filozofii porównawczej. Filozofia Lina nie jest monolityczna, nie było też zamiarem twórcy zamykanie jej w system w zachodnim rozumieniu tego słowa¹ – autor podejmuje filozoficzny namysł, lecz – w sposób charakterystyczny dla chińskich filozofów – nie przedstawia własnych przemyśleń w formie zdyscyplinowanego wywodu będącego ciągiem racjonalnych argumentów oczekiwanych zwykle w pracach filozofów akademickich. Jego dzieło łączy w sobie wiele złożonych wątków filozoficznych, stopniowo przeobrażając się i krystalizując w miarę rozwoju myśli samego filozofa. Zważywszy na rozmiary korpusu pism tego autora, w przedstawianej monografii zajmuję się jego twórczością niebeletrystyczną, obejmującą teksty napisane po angielsku i (z nielicznymi wyjątkami) nieprzełożone przez Lina na język chiński, natomiast niekiedy dostępne w wersji dwujęzycznej². Ta decyzja wyznacza zarazem przedmiot moich badań – interesuje mnie tu przede wszystkim konstrukcja filozoficznego „ja”, stworzonego przez Lina na użytek zachodniego czytelnika w procesie autokreacji obejmującej filozoficzną eseistykę tego autora.

¹ Jeśli chodzi o sceptycyzm Lina wobec wszelkich metodycznych i systematycznych ujęć w filozofii, zob. np. Y. Lin, *My Country and My People*, New York, NY 1935; idem, *The Importance of Living*, New York, NY 1937; idem, *The Pleasures of a Nonconformist*, New York, NY 1962; idem, *The Little Critic: The Bilingual Essays of Lin Yutang*, Beijing 2012; idem, *On the Wisdom of America*, New York, NY 1950.

² Zob. Y. Lin, *The Little Critic...*

Lin Yutang (1895-1976) uchodzi za jednego z czołowych dwudziestowiecznych chińskich pisarzy i filozofów. Znany jako językoznawca, myśliciel, pisarz i tłumacz, już w latach trzydziestych ubiegłego stulecia opublikował wysoko ocenione *My Country and My People* oraz *The Importance of Living*. Był autorem niezwykle wszechstronnym, erudytą o rozległej wiedzy i wielkiej różnorodności zainteresowań, nadto człowiekiem o ciętym dowcipie i praktycznym podejściu do życia. Wywodzący się z rodziny pastora wykształconego w kulturze zachodniej i zarazem konfucjanisty, Lin otrzymuje stypendium na Uniwersytecie Harvarda, wybierając jako przedmiot studiów literaturę porównawczą (jego mistrzami w tym zakresie były tak znane postaci ówczesnej humanistyki, jak nauczyciele Thomasa Stearnsa Eliota: Bliss Perry, Irving Babbitt czy George L. Kittredge³). W 1922 roku kończy studia w Harvardzie i wyjeżdża do Europy. Po krótkim pobycie we Francji przenosi się do Lipska, gdzie pozostaje do czasu uzyskania w 1923 roku doktoratu z językoznawstwa (dokładniej – z chińskiej fonetyki) na tamtejszym uniwersytecie. Lipskie studia trwały stosunkowo krótko, gdyż Lin, jeszcze zanim zaczął pisać po angielsku i uważać się za ambasadora kultury chińskiej⁴ na Zachodzie, dał się poznać w Chinach jako dobrze zapowiadający się badacz chińskiej leksykografii, obeznany z arkanami pracy naukowej. Wkrótce po uzyskaniu stopnia akademickiego zostaje wykładowcą literatury angielskiej na uniwersytecie w Pekinie. W tym też okresie zaczyna krytykować politykę oraz zjawiska społeczno-kulturowe współczesnych sobie Chin, narażając się tym samym na represje władz i ostatecznie, w 1936 roku, emigruje do Ameryki, aby poświęcić się pisaniu po angielsku⁵. W kraju tym spędza ponad trzydzieści lat. Umiera w 1976 roku jako uznany autor i myśliciel, kilkakrotnie nominowany do Literackiej Nagrody Nobla.

³ Zob. więcej o relacji Lina Yutanga z profesorami z Harvardu, zwł. z I. Babbitem: A.O. Aldridge, *Irving Babbitt and Lin Yutang*, „Modern Age” 1999, 41(4), s. 319-320.

⁴ Zob. J. Ha, *The Writer as Migrant*, Chicago, IL 2008, s. 12.

⁵ *Ibidem*, s. 13.

W ciągu swego długiego życia Lin publikuje ponad sześćdziesiąt książek, z czego czterdzieści w języku angielskim – siedem z nich to powieści, pozostałe – dzieła niesfabularyzowane. Lista niebeletrystycznych utworów Lina obejmuje książki poświęcone chińskim mędrcom i artystom-filozofom, tłumaczenia starożytnych tekstów takich autorów, jak Laozi (najpewniej VI wiek p.n.e.) i Konfucjusz (551-479 p.n.e.), książki poświęcone chińskiej teorii sztuki czy historii chińskiej prasy oraz eseje, zwykle utrzymane w tonie osobistym – zarówno rozbudowane, jak i krótkie. Pierwsza anglojęzyczna książka Lina – *My Country and My People* (1935) – powstała, gdy był jeszcze w Chinach⁶ i wraz z kolejną, *The Importance of Living*, stała się bestsellerem w Stanach Zjednoczonych – krótko po tym, kiedy Lin ukończył czterdzieści jeden lat. Obie były świadectwem jego twórczej niezależności. Wyłaniający się z nich obraz autora nie pozostawiał wątpliwości, że ma się do czynienia z człowiekiem o zdecydowanych poglądach na temat własnej wolności jako twórcy (w dalszej części pracy dowiodę, że jako artysta i filozof Lin kierował się niemal wyłącznie własnym sądem, to zaś, jak się przedstawiał w swoich pismach, wiąże się z całością jego przemysła)⁷.

Zależnie od etapu ewolucji poglądów filozoficznych Lina oraz jego rozwoju jako pisarza i myśliciela – i nie bez wpływu preferencji interpretatorów – najczęściej uznaje się go za autora mocno osadzonego w daoizmie, buddyzmie czy konfucjanizmie, niemniej jednak spora część badaczy podkreśla również jego ukierunkowanie na myśl Zachodu, akcentując chrześcijańskie wątki jego myśli, pojawiające się w tekstach Lina zwłaszcza po 1959 roku.

Analizując twórczość Lina, warto pamiętać, że dorastał on w Chinach w okresie głębokich przemian kulturowych i obyczajowych,

⁶ *Ibidem*, s. 12-13.

⁷ W tym sensie trudno się zgodzić z opinią Rivi Handler-Spitz, że Lin realizował politykę wydawców. Por. R. Handler-Spitz, *Collaborator or Cannibal? Montaigne's Role in Lin Yutang's Importance of Living*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2015, s. 144.

charakteryzujących się stopniowym odchodzeniem od tradycji, rugowanej przez modernizm wraz z towarzyszącymi mu zjawiskami, z których najważniejszym było wypieranie tradycyjnych chińskich wartości przez inne, będące częścią ówczesnej kultury zachodniej, propagowane przez zwolenników okcydentalizacji. Zważywszy zaś na kosmopolityczne z ducha środowisko rodzinne, nietrudno zauważyć, że Lin był, jak się wydaje, szczególnie predysponowany do roli, którą z czasem zacznie odgrywać jako w pełni już ukształtowany autor i myśliciel – roli kulturowego pośrednika między Wschodem i Zachodem.

We współczesnych badaniach nad twórczością Lina daje się zauważyć istotną lukę – jego myśl filozoficzna jest marginalizowana w opracowaniach piszących o nim autorów. U części badaczy można zauważyć tendencję do ujmowania aktywności Lina w kontekście quasi-biograficznym⁸. W poświęconych mu pracach – traktujących raczej o zagadnieniach technicznych i szczegółowych – brak ogólniejszej perspektywy umożliwiającej umieszczenie wątków filozoficznych obecnych w jego dziełach w szerszym kontekście porównawczym. Tymczasem właśnie takie ujęcie wydaje mi się najbardziej obiecujące i w tym kierunku zmierzałam w badaniach, których rezultaty przynosi przedstawiana monografia.

Stań badań

Mimo trafności wielu rozpoznań Lina Yutanga dotyczących chińskiej kultury oraz głębi jego filozofii, w żadnym z głównych języków Zachodu nie powstało jak dotąd wyczerpujące studium jego myśli. Znaczna

⁸ Podejście to dobrze obrazują tytuły nielicznych opracowań dotyczących Lina Yutanga, takie jak: D.J. Sohier, „The Life and Times of Lin Yutang”, New York, NY 1991 [niepublikowana rozprawa doktorska] – tytuł ten jest trawestacją tytułu książki Lina Yutanga *The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo*, New York, NY 1947; R.J. Ricci, „What Maketh the Man? Towards a Psychobiographical Study of Lin Yutang”, Adelaide 2013 [niepublikowana praca magisterska] czy S. Qian, *Liberal Cosmopolitan: Lin Yutang and Middling Chinese Modernity*, Leiden 2011.

część poświęconych mu publikacji dotyczy bądź jego biografii, bądź poglądów społeczno-kulturowych, bądź też kontekstu historycznego jego działalności. Sporo również napisano o Linie Yutangu jako pisarzu, znacznie rzadziej natomiast dyskutowano o jego tekstach niefabularnych. W Chinach długo kładziono nacisk na jego rolę jako autora literatury pięknej. Jego głos poza kontekstem literackim był jednak zasadniczo ignorowany – Lin Yutang pozwalał sobie bowiem na krytykę komunistycznego rządu chińskiego i wyrażał zdecydowany sprzeciw wobec dominującej wówczas w Chinach ideologii komunistycznej. Literatura przedmiotu jest więc dość ograniczona, zwłaszcza jeśli chodzi o opracowania naukowe – tekstów popularnych jest więcej, są to przede wszystkim recenzje, eseje, polemiki itp. Poświęcone Linowi Yutangowi monografie i artykuły naukowe dotyczą głównie jego działalności jako komentatora, tłumacza i felietonisty – kładzie się w nich nacisk na analizę jego wypowiedzi dotyczących różnych kwestii aktualnych za życia twórcy, zwłaszcza stosunków chińsko-amerykańskich i chińsko-japońskich, chińskich zwyczajów czy też – mówiąc ogólnie – jego opinii w sprawach społeczno-politycznych wygłaszanych przezeń jako przedstawiciela „chińskiego świata” w świecie zachodnim. Zachodni badacze interesują się Linem Yutangiem głównie ze względu na jego niezwykłą biografię intelektualną. Dwie powstałe w ostatnich latach monografie akademickie oraz prace naukowe obejmujące jego nieliterackie publikacje⁹ koncentrują się właśnie na tych konkretnych aspektach jego twórczości.

Na Zachodzie tylko nieliczni badacze zajmowali się Linem Yutangiem jako oryginalnym myślicielem, w związku z czym w większości przypadków mamy do czynienia z wybiórczymi interpretacjami fragmentów jego filozofii, dokonywanymi na marginesie innych wątków. Do najważniejszych rozpoznań tego rodzaju, którymi się inspirowałam, należy zbiór tekstów wystąpień z konferencji poświęconej Linowi Yutangowi zatytułowany *The Cross-Cultural Legacy*

⁹ Zob. R.J. Ricci, *op. cit.*; S. Qian, *Liberal Cosmopolitan...*; idem, *Lin Yutang and China's Search for Modern Rebirth*, Singapore 2017.

of Lin Yutang: *Critical Perspectives*¹⁰, wydany przez Qiana Suoqiao, czołowego znawcę i badacza życia i twórczości Lina. Światło na oryginalność myśli Lina rzucają również artykuły Wing-tsit Chana, który niezwykle cenił Lina jako filozofa, tłumacza i komentatora dzieł klasycznych, poświęcając mu sporo miejsca w swoich publikacjach, w tym także w kompendiach dotyczących chińskiej filozofii¹¹.

Na niesatysfakcjonujący stan badań związany z Linem Yutangiem zwraca się uwagę zwłaszcza w XXI wieku. W grudniu 2011 roku zorganizowano w Hongkongu konferencję w całości poświęconą Linowi Yutangowi – „The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang in China and America”. Jej uczestnicy wyrazili potrzebę intensyfikacji badań nad twórczością Lina – w szczególności nad tym, co wyróżnia go jako myśliciela na tle współczesnych mu pisarzy i filozofów – oraz rozważali możliwość ożywienia jego myśli. Analizując oryginalność i znaczenie myśli Lina Yutanga, wskazywano m.in., że zdanie sobie sprawy z jej swoistości wymaga wyjścia poza kontekst badań międzykulturowych czy studiów nad dialogiem chińsko-amerykańskim, nie mówiąc już o badaniach ściśle sinologicznych¹², i podkreślono celowość wzięcia pod uwagę filozoficznego wymiaru tego przedsięwzięcia, z uwzględnieniem jego uniwersalnego charakteru.

Współczesne tendencje w tym zakresie pozostają w zgodzie ze wspomnianymi sugestiami – określanie Lina Yutanga mianem filo-

¹⁰ Zob. *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2015, zwłaszcza zaś teksty: C.-P. Chou, *On Lin Yutang: Between Revolution and Nostalgia*, s. 19-37; Ch. Laughlin, *Lin Yutang's Unique Adoption of Tradition*, s. 38-48; R. Handler-Spitz, *op. cit.*; J. Sample, *His Country and His Language: Lin Yutang and the Interpretation of Things Chinese*, s. 185-200.

¹¹ Zob. np. W. Chan, *Laotse, the Book of Tao, The Wisdom of China and India by Lin Yutang*, „Journal of the American Oriental Society” 1945, 65(3), s. 210-211; idem, *Lin Yutang: Critic and Interpreter*, „The English Journal” 1947, 36(1), s. 1-7; idem, *Review: The Wisdom of Confucius by Lin Yutang*, „Pacific Affairs” 1940, 13(4), s. 483-487; idem, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ 1963.

¹² Zob. W. Sima, *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang in China and America*, „China Heritage Quarterly” 2012, 29, [on-line:] http://www.chinaheritagequarterly.org/scholarship.php?searchterm=029_sima.inc&issue=029 – 7 II 2023.

zofa nie jest w XXI wieku kontrowersyjne, odkąd uznano, że znaczna część jego pism niebeletrystycznych może być postrzegana jako wyraz oryginalnej filozofii zakorzenionej w kulturze chińskiej¹³. Choć sposób jej uprawiania przez Lina odbiega od współczesnego, zachodniego rozumienia tej aktywności jako sprofesjonalizowanej i zinstytucjonalizowanej działalności akademickiej, niemniej jednak propozycja ta zasługuje na poważniejsze studia filozoficzne¹⁴. Kwestie te są obecnie przedmiotem debaty, ponieważ Lin Yutang – wraz z takimi, bliskimi mu myślicielami, jak Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau czy Michel de Montaigne – należy do licznej grupy myślicieli, których miejsce pośród filozofów nie jest ustalone raz na zawsze.

Biograficzne czy też historyczno-socjologiczne podejście większości badaczy do działalności Lina Yutanga sprawia, że przyjmują oni raczej perspektywę chronologiczną, poszukując prawidłowości i faz rozwoju jego myśli. Wyróżnia się więc różne okresy jego aktywności – gdyby brać pod uwagę światopogląd filozoficzno-religijny Lina, można by wskazać trzy fazy: 1) wczesną, kiedy – jeszcze w młodości – pozostawał pod wpływem religii chrześcijańskiej i wykształcenia zachodniego; 2) dojrzałą, w której określa samego siebie mianem poganina¹⁵, a badacze są zgodni, że dominantą tego okresu jest zwrot ku tradycyjnej kulturze chińskiej, oraz 3) fazę późną, liczoną od 1959 roku, kiedy Lin przechodzi na chrześcijaństwo. W związku z tym warto przypomnieć, iż Qian, autor dwóch monografii poświęconych Linowi, zauważa, że chociaż podejmował on tak wiele tematów, „bestsellery Lina wyraźnie skupiają się na chińskiej kulturze i filozofii”¹⁶. Te właśnie wątki jego twórczości są głównym przedmiotem moich analiz.

¹³ Por. R. Ricci, *op. cit.*, s. 187; S. Qian, *Lin Yutang...*, s. 199.

¹⁴ S. Chan, D. Lee, *Lin Yutang: Reinterpreting the Ancients for Moderns*, „Journal of the Oriental Society of Australia” 2015, 47, s. 117.

¹⁵ Zob. rozdział *Why I Am a Pagan*, [w:] Y. Lin, *The Importance of Living*, New York, NY 1937, s. 400-410; idem, *From Pagan to Christian*, Cleveland, OH 1959.

¹⁶ S. Qian, *Lin Yutang...*, s. 199.

Podczas gdy przedstawione ustalenia nie budzą większych kontrowersji, kwestią wymagającą wyjaśnienia jest sposób, w jaki Lin przywołuje klasyczną filozofię chińską w swoich dziełach. Rozstrzygnięcie, czy Lin jest autentyczny, czyniąc „chińskość” głównym elementem swojej artystycznej oraz filozoficznej tożsamości i pisząc – także o tym – po angielsku, ma duże znaczenie dla interpretacji nie tylko takich jego książek, jak *Importance of Living, My Country and My People* czy *The Wisdom of America*, lecz również dla właściwego rozumienia filozofii zawartej w jego licznych esejach i felietonach. Jeśliby bowiem uznać, że on sam oraz jego wydawcy w sposób nieuprawniony tworzą portret Lina filozofa, którego teksty są kwintesencją chińskiego myślenia¹⁷, i czynią to ze względów komercyjnych, miałyby to wpływ na interpretację myśli Lina, ponieważ jej zasadniczym przesłaniem jest przecież zalecanie określonego sposobu filozofowania, pojmowanego nie tyle jako sprofesjonalizowana aktywność akademicka, ile raczej jako sposób życia. Czy zatem studia w zachodnich uniwersytetach oraz niezwykle wszechstronne wykształcenie, rozległa wiedza i erudycja miałyby uwiarygodnić przypuszczenie, że skutkiem tych doświadczeń Lin jest w swoim myśleniu mniej chiński niż byłby bez nich? Bądź też, czy w związku z charakterem twórczości Lina, sytuującej się na pograniczu – jak sam je nazywał – orientalnego oraz zachodniego sposobu ujmowania rzeczywistości, należałoby wielokrotnie przezeń wyrażane przekonanie o własnej przynależności do kultury chińskiej traktować jako zaledwie deklaratywne?

W takim właśnie kierunku zmierzają interpretacje Rivi Handler-Spitz, której zdaniem przedstawianie Lina przez jego wydawców jako kwintesencji „chińskości” nie miało oparcia w realiach¹⁸. Stawiając tezę o tym, że Lin w swoim piarstwie inspirował się Montaignem,

¹⁷ Zob. np. R. Handler-Spitz, *op. cit.*, s. 145, *passim*; Ch. White, *Review of „The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives” by Qian Suoqiao*, „Journal of Chinese Overseas” 2018, 14(1), s. 148.

¹⁸ R. Handler-Spitz, *op. cit.*

zarówno w treści, jak i w formie, badaczka wybiórczo przedstawia koleje jego edukacji, czego skutkiem wygląda ona niemal na całkowicie zachodnią¹⁹.

¹⁹ Wspomniana badaczka eksponuje następujące elementy biografii Lina: urodzony w Fujian, syn pastora prezbiteriańskiego. Uczęszczał do St. John's University w Szanghaju, szkoły założonej przez Kościół anglikański, w której zajęcia prowadzono w języku angielskim, a program nauczania obejmował głównie przedmioty zachodnie. Następnie Lin ukończył studia magisterskie z literatury porównawczej na Uniwersytecie Harvarda, ale opuścił go już po roku, przenosząc się najpierw do Francji, którego językiem mówił niedoskonale, a wkrótce potem do Niemiec, gdzie uzyskał doktorat z językoznawstwa w Uniwersytecie Lipskim. Po powrocie do Chin w latach dwudziestych i krótkim pobycie tamże Lin przeniósł się do Nowego Jorku z pomocą Pearl Buck i Richarda Walsha, gdzie mieszkał – z przerwami – przez około następną dekadę. Taki zestaw informacji miałby uprawomocnić tezę, że Lin, który spędził dużą część czasu za granicą i większość jego edukacji przebiegała w ośrodkach zachodnich, mógł nie mieć solidnych podstaw w chińskich klasykach, które przypisywała mu Buck. W rzeczywistości intelektualne zaplecze Lina składało się z mozaiki wpływów zarówno Wschodu, jak i Zachodu, których ślady są widoczne w jego pismach. Zob. R. Handler-Spitz, *op. cit.*, s. 143-161, *passim*. (Zważywszy na to, jak opisuje swoją ścieżkę edukacyjną Lin, nie sposób jednak przyznać racji Handler-Spitz, choć on sam wspomina o „połowicznej znajomości chińskiej literatury” – Y. Lin, *Memoirs of an Octogenarian*, Taipei 1975, s. 31). W jej dwóch, skądinąd interesujących tekstach krytycznych poświęconych Linowi jest więcej nieścisłości, np. Handler-Spitz pisze, że nigdzie w tekstach Lina nie znajdujemy potwierdzenia czy dowodu, że czytał on Montaigne'a, co miałoby być elementem kamuflażu, podczas gdy wspomnienie o francuskim myślicielu zawarte jest w *From Pagan to Christian*, gdy Lin wspomina, że dzięki lekturze Montaigne'a i Emersona nauczył się umiejętności obserwowania z dystansu, zob. Y. Lin, *From Pagan to Christian*, Cleveland, OH 1959, s. 108. Handler-Spitz nazywa też *The Importance of Living* antologią osobistych esejów („an anthology of personal essays” – zob. eadem, *The Importance of Cannibalism: Montaigne's Essays as a Vehicle for the Cultural Translation of Chineseness in Lin Yutang's The Importance of Living*, „Compilation and Translation Review” 2012, 5(1), s. 127, podczas gdy nie tylko z kompozycji treści, ale też z korespondencji Lina z wydawcami i przyjaciółmi wiemy, że książka od początku została pomyślana jako całość i, niejako zlecona, ma też wyraźną strukturę, rozwinięcie i zakończenie, trudno więc uznać ją za antologię esejów. Podaję te przykłady jako ilustrację tendencji do przedstawiania Lina tak, by obraz pasował do tezy o zachodniości jego myśli.

Za Qianem, który pisał o tym w *Liberal Cosmopolitan*²⁰, oraz Richardem Jeanem So²¹ Handler-Spitz uważa, że decyzja o podkreśleniu chińskiej tożsamości Lina w jego pismach dla amerykańskiej publiczności była spowodowana wpływem amerykańskich redaktorów i wydawców jego tekstów²². Podaje na to szereg argumentów, warto więc przywołać najważniejsze z nich jako wyraz charakterystycznej dla niektórych krytyków tendencji do traktowania z rezerwą kwestii chińskich korzeni Lina. Sposób ujęcia tematu przez Qiana i So jest bardziej wyważony. Przedstawiają oni bowiem Lina jako wyjątkowego chińskiego intelektualistę, który „dorastał w czasie, gdy Chiny przechodziły przemianę od tradycji do nowoczesności, charakteryzującą się przewartościowaniem tradycyjnych chińskich wartości i przyjęciem nowoczesnych wartości zachodnich”²³. Badacze podkreślają zarazem, że jest on „klasykiem z wykształcenia”, „płodnym dwujęzycznym autorem piszącym w języku angielskim i chińskim, a także międzykulturowym tłumaczem między Chinami a Ameryką” oraz akcentują fenomen dwóch stron Lina: „Dla chińskich czytelników Lin był wzorową postacią zwesternizowanego chińskiego dżentelmena promującego »humor«, podczas gdy dla ogółu społeczeństwa Zachodu Lin był postrzegany przede wszystkim jako »chiński filozof«, mądry człowiek ze Wschodu”²⁴. Według Qiana, bardzo zasłużonego dla rozwoju badań nad życiem i twórczością Lina²⁵, jego zdolności intelektualne i wiedza sprawiają, że krytyczne opracowanie jego praktyk międzykulturowych wymagałoby zaangażowania większej grupy uczonych z różnych krajów i środowisk.

²⁰ S. Qian, *Oriental Other: The Business of Translating Chinese and American Cultures*, [w:] idem, *Liberal Cosmopolitan...*, s. 161-196.

²¹ R.J. So, *Collaboration and Translation: Lin Yutang and the Archive of Asian American Literature*, „Modern Fiction Studies” 2010, 56(1), s. 40-62.

²² *Ibidem*.

²³ *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang...*, s. 2.

²⁴ Wszystkie cytaty pochodzą z wprowadzenia do *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang...*

²⁵ *Ibidem*.

Główne założenia pracy i jej konstrukcja

Omówienie najważniejszych wątków biograficznych i edukacyjnych związanych z Linem Yutangiem oraz stanu badań nad jego twórczością na Zachodzie, w tym głównych tematów dyskusji dotyczących problematyki jego dzieł niebeletrystycznych, pokazuje, że dotychczas zajmowano się jego myślą głównie od strony artystycznej, kulturoznawczej i społeczno-politycznej, natomiast pogłębiona analiza filozoficzna jego pism wymagająca zastosowania zaawansowanej metodologii szeroko pojętej komparatystyki, w tym również filozoficznej, nadal czeka na jej podjęcie. W związku z tym w dalszej części tego rozdziału chciałabym pokrótce zarysować problematykę pracy oraz wskazać ramy interpretacyjne moich badań, które – mimo ogromu materiału i niemałej liczby wątków podjętych przez Lina Yutanga na tak wielu polach – umożliwiły mi przeanalizowanie i zinterpretowanie najważniejszych, moim zdaniem, aspektów jego filozofii życia i filozofii sztuki w sposób wydobywający to, co dla niego samego było najbardziej istotne.

W pracach dotyczących problematyki filozoficznej w dziełach Lina, zarówno wspomnianych, jak i tych, o których dopiero będzie mowa, powraca kilka kwestii. Trzy zasadnicze to: 1) Na ile myśl Lina pozostaje chińska, na ile zaś można w niej wskazać wątki zachodnie związane z wieloletnią edukacją i przebywaniem autora w zachodnim kręgu kulturowym? 2) W jakim stopniu można uznać Lina za filozofa w ścisłym sensie tego terminu, w jakim zaś za pisarza o filozoficznych ambicjach i zainteresowaniach? 3) Jeśli uznałoby się filozoficzny charakter konkretnych dzieł Lina, to z jakim nurtem filozoficznym należałoby je wiązać?

Co się tyczy punktu pierwszego – chińskości myśli Lina Yutanga – wypada stwierdzić, że spora część badaczy skupia się na jego zachodnim wykształceniu oraz chrześcijańskim wychowaniu. Można także spotkać się z opinią, jakoby Lin, za namową amerykańskich wydawców, „preparował” swoje książki tak, by opowiadały o dalekim, egzotycznym kraju; miał się w nich przedstawiać jako bardziej

chiński i obcy zachodniej kulturze, niż był w rzeczywistości, zyskując w ten sposób popularność i zapewniając zyski wydawnictwom²⁶. W związku z tym warto przywołać fundamentalne założenie studiów nad współczesną literaturą chińską, dotyczące kwestii narodowości i języka – współczesna literatura chińska ma być „chińska”. Jak prowokacyjnie pyta jeden z krytyków, Zhao Yiheng: „Jeśli jednak jakiś chiński pisarz pisze po angielsku, czyż nie liczy się to wówczas jako chińska literatura?”²⁷.

W kontekście prowadzonych w XXI wieku filozoficznych badań porównawczych widać wyraźnie, że mocno dyskusyjna jest już sama generalizująca i nieprecyzyjna dychotomia chińskości i zachodniości – ponadto żadne z owych określeń, będąc raczej wytworem zideologizowanego myślenia niż strategii badawczej prowadzącej do interesujących poznawczo rezultatów, nie przystaje w pełni do sylwetki analizowanego tu autora. Skądinąd warto przypomnieć, że na Zachodzie, jeszcze w pierwszej połowie ubiegłego stulecia, rozpowszechniony był upraszczający konstrukt Innego – człowieka Orientu, którego w interesującym nas tu przypadku ucieleśniał egzotyczny Chińczyk; na podobnej zasadzie w Azji pisano o Europejczyku. Rzecz prosta, owo rozróżnienie jest zależne od wyboru kryteriów skorelowanych z przyjętym wcześniej punktem widzenia.

²⁶ Oto kilka przykładowych sformułowań tego rodzaju: „Celowe przedstawienie przez redaktorów dzieła Lina jako kwintesencji chińskiej kultury nie było w pełni trafne”, „za owym przedstawianiem stali Pearl Buck oraz jej mąż, Richard Walsh”; „Lin czasami wyrażał opinię, że jego wychowanie sprawiło, iż nie czuł się ani w pełni zachodni, ani całkowicie chiński, a jego wykształcenie dało mu jedynie wiedzę o chińskiej literaturze”; „różnicowane pochodzenie Lina nie pozwalało mu sprostać czysto chińskiemu wizerunkowi, jaki mieli o nim jego redaktorzy”. Zob. R. Handler-Spitz, *Collaborator or Cannibal...*, s. 145, *passim*. Zarazem Handler-Spitz twierdzi, iż mimo bardzo niechińskiego, zachodniego sposobu przedstawiania treści Lin odniósł sukces, „prezentując się amerykańskim czytelnikom jako obcy, a jednocześnie znajomy” – *ibidem*, s. 161. Zob. także Ch. White, *op. cit.*, s. 148; R.J. So, *op. cit.*, s. 40-62.

²⁷ Y. Zhao, *Two One-Way Roads*, Taipei 2004, s. 95.

Biorąc te zależności pod uwagę, wyjaśniam w pracy m.in. to, jaki cel przyświecał Linowi, przemawiającemu z wnętrza kultury chińskiej, w której sam się sytuował, do czytelników z kręgu kultury zachodniej, wobec których przyjmował postawę outsidera. Ów *modus operandi* jest, jak dowodzę, świadomie wybraną, gruntownie przemyślaną oraz konsekwentnie stosowaną strategią autorską – omawiając ją, wskazuję zarazem powody skonstruowania przez Lina na użytek zachodniego czytelnika specyficznego, conceptualnie przetworzonego obrazu „chińskiej tradycji”, będącego znakiem rozpoznawczym jego anglojęzycznej twórczości.

W związku z punktem drugim – statusu Lina Yutanga jako filozofa bądź pisarza – większość autorów poświęconych mu prac przedstawia go przede wszystkim jako pisarza, tłumacza i znawcę kultury chińskiej. Jednym z argumentów przywoływanych przez tych, którzy świadomie marginalizują jego filozofię bądź też odmawiają jej oryginalności, jest swoiście „literacki” – bliski Montaigne’owskiemu – impresyjny styl pisarski Lina oraz charakterystyczna dla jego niebeletrystycznej twórczości cecha, która w oczach zachodniego czytelnika mogłaby uchodzić za wykoncypowaną „wtórność”. Wypowiedzi filozoficzne Lina to bowiem w dużej mierze komentarze do innych autorów – głównie filozofów i poetów (obszerniej omawiam tę kwestię w rozdziale *Lin Yutang – model artysty-filozofa*).

Ogromna większość współczesnych filozofów pracujących zgodnie z wymogami zachodniej metodologii (wraz z rosnącą liczbą filozofów chińskich podległych tym wpływom i zajmujących się autorami chińskimi) uznaje rygory oryginalności filozoficznej i kryteria oceny wartości proponowanych rozwiązań tej samej, zachodniej proveniencji. Podobnie, spełniając zachodnie standardy akademickie, analizuje się treści doktryn filozoficznych i poglądy poszczególnych badaczy w ważnych kwestiach będących przedmiotem zainteresowania kontynentalnej i amerykańskiej tradycji filozoficznej. Jeśliby odnieść tego rodzaju wymogi do poglądów i twórczości filozoficznej Lina Yutanga, ich analiza musiałaby dotyczyć przede wszystkim jego propozycji teoretycznych w dziedzinie filozofii w zachodnim rozumieniu tego

terminu, w związku z czym do najważniejszych zadań badawczych należałoby zrekonstruowanie jego poglądów i twierdzeń w kwestiach ważnych dla filozofii zachodniej oraz ustalenie wkładu Lina w myśl filozoficzną uzasadniającego uznanie go za filozofa oryginalnego i samodzielnego we wskazanym wyżej rozumieniu.

W rezultacie przeprowadzonych badań doszłam do przekonania, że poszukiwanie w dziełach Lina twierdzeń i konstatacji będących wyrazem jego poglądów, zwłaszcza tych dotyczących problematyki filozofii zachodniej, które dałoby się zrekonstruować i przedstawić w usystematyzowanej formie, nie tylko nie oddaje sprawiedliwości jego myśli, ale też w dużym stopniu pozostaje obok tego, co w niej najistotniejsze. Dlatego, problematyzując standardy wypracowane przez filozofię w jej zachodnim, współczesnym rozumieniu, kwestionuję w pracy zasadność kierowania się nimi przy analizowaniu filozoficznych dokonań Lina i ostatecznie rozstrzygam, iż ze względu na swoistość owej myśli oraz medium, w jakim została ucieleśniona, wspomniany kontekst interpretacyjny i skorelowana z nim procedura nie są w tym wypadku właściwymi narzędziami badawczymi. Przyjętą strategię metodologiczną oraz rezultaty jej zastosowania omawiam obszernie w toku wyводу.

Wracając jeszcze do kwestii chińskości myśli Lina, powiązanej z „chińskim” charakterem jego filozofii – analizuję to zagadnienie, biorąc w nawias deklaracje autora dotyczące jego przynależności do owej kultury i stawiając na pierwszym miejscu wnioski wyciągnięte na podstawie analizy języka, stylu i cech gatunkowych odnoszonych tekstów Lina. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala w nowy sposób spojrzeć na często formułowany wobec niego zarzut zakładania chińskiej maski bądź też stosowania kamuflażu na użytek Zachodu. Jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii nie jest łatwe, gdyż Lin nader swobodnie porusza się w obu wspomnianych obszarach kulturowych, doskonale czując się w świecie myśli anglosaskiej, po mistrzowsku władając angielszczyzną i formułując myśli w tym języku. Rola tłumacza kultur, którą na siebie bierze, zakłada brak pełnej przynależności do którejkolwiek z nich, bycie „pomiędzy”, to zaś ro-

dzi dodatkową trudność dla interpretatora takiego przedsięwzięcia. Jak zauważa czołowy badacz pism Lina, Qian Suoqiao, „tożsamość Lina, a co za tym idzie, współczesną literaturę chińską jako całość, komplikuje fakt, że Lin Yutang był nie tylko pisarzem dwujęzycznym, ale także dwujęzycznym autorem dzieł w dwóch językach”²⁸. W jednym tekście występował czasem w podwójnej roli – autora i tłumacza. Ponadto jego tekstowe „ja”, obsadzone w różnych rolach – także w pismach o charakterze filozoficznym – jest, jak pokazuję w pracy, rezultatem świadomej i przemyślanej kreacji. Przypisywanie przekonania filozoficznych autorskiemu konstruktowi będącemu częścią ostentacyjnie literackiego tekstu stworzonego według wzorców chińskiej kultury wymaga od czytelnika zaangażowania się w grę proponowaną przez autora, której rezultat – jako zależny od stopnia rozwoju adresata dzieła – jest zasadniczo nieprzewidywalny.

Odnosnie do punktu trzeciego – filozoficzności dzieł Lina oraz tradycji, z którą należałoby je wiązać – trzeba stwierdzić, że ich ewentualne sytuowanie w nurcie daoizmu, konfucjanizmu czy chrześcijaństwa bądź też uznawanie Lina raczej za estetyka czy filozofa kultury niż za przedstawiciela którejś z innych dyscyplin, zależy, rzecz prosta, od przyjętego przez badacza punktu widzenia oraz tego, na czym postanowił się skupić – na bogate i wielowątkowe dzieło Lina można bowiem patrzeć ze wszystkich wspomnianych perspektyw.

W tej pracy, poświęconej filozoficznemu wymiarowi twórczości Lina Yutanga, postawiłam sobie za cel przede wszystkim znalezienie dlań kontekstu interpretacyjnego, który pozwoliłby oddać jej unikatowy charakter. Podążając tym tropem, poszukiwałam odpowiedzi na różnorodne pytania badawcze, z których kilka podaję poniżej, tytułem przykładu: 1) Co uważa się za istotne dla filozofowania w danej tradycji (zachodnia vs. chińska tradycja myślowa)? 2) Jakie byłoby miejsce myśli Lina w filozofii Zachodu, gdyby uznać go za filozofa we współczesnym, zachodnim rozumieniu tej dziedziny? 3) Czy Lin

²⁸ S. Qian, *Introduction*, [w:] Y. Lin, *The Little Critic...*, s. 2.

wypowiada się na tematy istotne dla głównego nurtu zachodniej tradycji filozoficznej? 4) Czy u Lina mamy do czynienia z kategoriami osadzonymi w kulturze chińskiej, podlegającymi następnie kulturowemu przekładowi na język angielski i skorelowane z nim kategorie kulturowe? 5) Jaki kanon filozofii, chiński czy zachodni, jest dla Lina podstawowym punktem odniesienia? 6) Z jaką metodologią mamy do czynienia w filozoficznych tekstach Lina – czy jest ona chińskiej czy zachodniej proveniencji? 7) Czy można wskazać u Lina jeden spójny model filozofowania? Jeśli tak, jakie są jego założenia i pochodzenie? 8) Czy Lin konsekwentnie posługuje się językiem filozoficznym w swoich dziełach? 9) Jaką osobowość filozoficzną proponuje Lin jako model dla czytelnika? Co jest dla niego inspiracją w tym zakresie?

Ogrom materiału badawczego, przed którym staje interpretator myśli Lina, nie ułatwia jednoznacznego rozstrzygnięcia powyższych kwestii, a również i sam Lin, stroniący od czysto teoretycznego dyskursu, nie proponuje badaczowi narzędzi umożliwiających przeanalizowanie jego pism we wskazanych aspektach. Dlatego też w moich analizach posługuję się kategoriami interpretacyjnymi współczesnej filozofii porównawczej, pozwalającymi wydobyć kluczowe dla przyjętej tu perspektywy wątki myśli Lina bez jednoczesnego narzucania tej niejednoznacznej i problematycznej myśli schematów obcych jej twórcy, niwelujących czy osłabiających obecne w niej napięcia i sprzeczności. Jak zauważa Qian, Lin Yutang jest przede wszystkim eseistą. To właśnie w esejach, chińskich czy angielskich, jawił się jako najbardziej błyskotliwy i swobodny, tam też jego myśl jaśniała pełnym blaskiem. Ponadto jako dwujęzyczny autor dzieł w dwóch językach Lin Yutang był w literaturze chińskiej, o ile nie światowej, przypadkiem bezprecedensowym, a jego prace o takim charakterze stawiają krytyków, badaczy i interpretatorów przed wyjątkowym wyzwaniem²⁹.

Podjmując próbę usystematyzowania eseistyki Lina oraz organizując wywód wokół zagadnień kluczowych z punktu widzenia sa-

²⁹ *Ibidem*, s. 3.

mego twórcy, doszłam do wniosku, że moja perspektywa badawcza powinna uwzględniać swoistość myśli filozoficznej Lina, z trudem poddającej się klasyfikacjom. Więcej – eseje Lina są skonstruowane w taki sposób, by się im nie poddawać. W takiej sytuacji rozstrzygnięcie o pisarskiej przynależności Lina wydaje się zadaniem karkołomnym. Trudność tkwi w tym, że Lin – uznany mistrz unikatowej formy wypowiedzi, jaką jest esej, przy tym językoznawca i pisarz dwujęzyczny, świetnie znający wyznaczniki gatunków i sprawnie poruszający się między nimi – nie poddaje się typowym zabiegom klasyfikacyjnym: ani krytyczno-literackim, ani filozoficznym. Posługując się tym najbardziej pojemnym z funkcjonujących w języku angielskim gatunkiem literackim, Lin wymyka się próbom jednoznacznego przyporządkowania go czy to do któregoś z chińskich, czy też zachodnich nurtów literackich. W jego anglojęzycznych tekstach znajdziemy mnóstwo zapożyczeń z rozmaitych krótkich i dłuższych form literackich chińskich autorów – np. Wanga Chonga, Liu Xie, Yuana Mei, Zhanga Xuechenga, Yuana Zhonglana – i na odwrót, pisma, które opublikował w języku chińskim, inspirowane są tekstami anglojęzycznymi – np. Ralpa Waldo Emersona, Irvinga Babbita, George’a Bernarda Shawa, Henry’ego Davida Thoreau czy Williama Jamesa. Wreszcie ogromny wpływ na problematykę jego dzieł oraz strategię autorskie mają myśliciele, których Lin czytał w oryginale lub w angielskich przekładach: Michel de Montaigne, Friedrich Nietzsche czy Søren Kierkegaard. Kierując się względami językowymi, można by wprawdzie zaklasyfikować chińskie teksty Lina jako współczesną eseistykę chińską, a teksty pisane po angielsku jako eseistykę anglosaską, jednak ze względu na ich unikatowe cechy stylistyczne, wynikające m.in. z dwujęzyczności autora, taki zabieg nie oddawałby sprawiedliwości hybrydycznej formie owej twórczości, zwykle obejmującej równocześnie oba wspomniane konteksty kulturowe. W związku z tym, uprzedzając późniejsze, szczegółowe ustalenia, warto już teraz wskazać najważniejsze chińskie oraz zachodnie konteksty gatunkowe pism Lina, ponieważ to m.in. w odniesieniu do nich doprecyzowywałam przedmiot oraz optykę moich badań.

Co się tyczy chińskiej sfery zależności i inspiracji, przede wszystkim należy wziąć pod uwagę dwudziestowieczną eseistykę chińską, która ukształtowała się w rezultacie połączenia elementów tradycyjnej kultury chińskiej i zachodniego eseju – tu wyróżnia się krótki, niesformalizowany gatunek cechujący się literackim stylem – *xiaopin wen* – skupiający się na osobie piszącego i obejmujący ogromną rozpiętość tematów. Jest to jedna z ważniejszych form należących do *xianqing wenxue*, co oddaję opisowo jako „literaturę wyrafinowanych przyjemności” bądź też „literaturę czasu wolnego”³⁰. Kolejnym, podstawowym obszarem odniesień pism Lina jest aforystyczny esej z epoki dynastii Ming oraz żywy w Chinach nurt krytyczno-literacki zwany „liryczną krytyką literacką”, z charakterystycznym podkreślaniem lirycznego przeżywania. Konsekwentnie pośród najważniejszych chińskich autorów, których dzieła mogły być inspiracją dla Lina Yutanga, znajdują się: Yuan Hongdao, Yuan Zhonglang, Wang Yangming, Li Zhi i Su Shi, Lu Xun, Zhou Zuoren, Feng Zikai, Liang Shiqiu.

Z kolei najważniejszym zachodnim kontekstem gatunkowym jest anglojęzyczny esej filozoficzny. Eseje, czyli próby, to jedne z najbardziej swobodnych form autorskiej wypowiedzi dostępnych na Zachodzie – umożliwiają w sposób dowolny rozwijanie tematu z pozycji badawczej dociekliwości, pozwalają łączyć racjonalną argumentację z grą wyobraźni, uprzywilejowują podmiotowy punkt widzenia oraz arcydzielną języka i stylu. Ze względu na perspektywę przyjętą w pracy, za najbardziej interesującą i wartościową cechę organizującą tę formę gatunkową uznaję założoną dla niej koncepcję autorskiego „ja” (*concept of self*) – esej jest niemal zawsze związany z projektem kształtowania czy rozwijania siebie – jest to eksperyment myślowy, którego przedmiotem jest przede wszystkim sam twórca. W tym sensie tworzenie eseju godnego tego miana jest doświadczeniem modyfikującym autorskie „ja” (i częstokroć także „ja” adresata), czemu sprzyja charakterystyczna dla tego gatunku otwartość formalna oraz

³⁰ W anglojęzycznej literaturze przedmiotu *xianqing* oddaje się jako m.in. *Chinese leisure culture*, a *xianqing wenxue* jako *Chinese leisure literature*.

brak rygorów tematycznych. W związku z tym za najważniejszych dla Lina zachodnich autorów uznaje wzmiankowanych już Michela de Montaigne'a, Ralpa Waldo Emersona, Irvinga Babbita, George'a Bernarda Shawa, Henry'ego Davida Thoreau oraz Williama Jamesa.

Eseistyczny wymiar twórczości Lina omawiam obszernie w części pracy poświęconej analizie jego języka oraz teorii i praktyki pisania (przede wszystkim w rozdziale *Lin Yutang – sztuka myślenia, pisanie i czytania*). Wziąwszy pod uwagę arcydzielne wykorzystywanie przez Lina wspomnianego, „projektywnego” charakteru eseistycznego wzorca gatunkowego jako swoistego „wehikułu” umożliwiającego prezentację własnych idei filozoficznych oraz środka konstruowania autorskiego obrazu siebie, zasadniczą kwestią, wokół której obracają się moje rozważania, uczyniłam filozoficzne „ja” uobecnione w jego pismach. To właśnie ten zabieg organizuje zasadniczo – z zachowaniem należytych proporcji – strukturę rozwijanego w pracy wywodu. Zgodnie bowiem z przedstawianą tu interpretacją Lin stosuje w swojej twórczości, również filozoficznej, zabiegi obecne już u takich artystów amatorów, jak Su Dongpo, jedenastowieczny malarz, poeta i myśliciel, według którego charakter twórcy ma się bezpośrednio odbijać w jego dziele³¹. Uważam, że Lin nieprzypadkowo tak konsekwentnie nadaje swoim tekstom niebeletrystycznym formę eseju, występując w nich jako Lin Yutang i nigdy inaczej, podobnie jak Montaigne, który pisał: „Zazwyczaj autorowie udzielają się publiczności jakąś cechą osobną i szczególną; ja, pierwszy pono, całą mą istotą: jako Michał z Montaigne, nie jako gramatyk, albo poeta, albo uczony w prawie”³².

Wyjaśnienia wymaga jeszcze jedna kwestia – omawiając filozoficzne i literackie inspiracje oraz konteksty twórczości Lina, zajmuję się nie nim – konkretną postacią żyjącą w określonym czasie i miejscu – lecz personą uobecniającą się w przywoływanych tekstach. Nie wikłając się w skomplikowane rozróżnienia krytyczno-literackie,

³¹ O Su Dongpo w tym aspekcie zob. *Estetyka chińska. Antologia*, red. A. Zemanek, Kraków 2007, s. 328.

³² M. de Montaigne, *Próby*, t. 3, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 54.

poprzestaję na niezbędnym z metodologicznego punktu widzenia wyodrębnieniu podstawowych aspektów istnienia przedmiotu moich badań: 1) Lin Yutang – autor, urodzony w 1895, zmarły w 1976 roku; 2) Lin Yutang – podmiot czynności twórczych konstruuający model „ja” uobecniający się w dziele dzięki zastosowaniu różnorodnych strategii narracyjnych i zabiegów pisarskich skutkujących powstaniem zapisu myśli zgodnego z odnośnymi standardami (językowymi, artystycznymi, filozoficznymi, kulturowymi itd.); 3) Lin Yutang – „ja” przedstawiane, „ja” reprezentowane, które ów podmiot decyduje się uobecnić.

Charakter mojego projektu badawczego sprawił, że nie zawsze udało się wyraźnie oddzielić od siebie owe formy podmiotu piszącego, w związku z czym ustalenie odniesienia Lina Yutanga może w niektórych kontekstach wymagać od czytelnika nieco większej uwagi. Zasadniczo jednak przedmiotem mojej analizy pozostawał podmiot czynności twórczych oraz „ja” – występująca w owej esyście i eksponowana przez samego autora persona. Zakreśliwszy taki krąg zainteresowania, nie prowadziłam odrębnych badań natury biograficznej, zadowolając się informacjami dostępnymi we wspomnianych monografiach dotyczących życia i twórczości Lina oraz pomniejszych opracowaniach tej problematyki, co sygnalizuję we właściwych przypisach – wzmianki o autorze czy historycznym kontekście jego działalności pojawiają się w pracy głównie ze względu na ich przydatność do interpretacji omawianych tekstów. Jak bowiem czytamy w znanym tekście Rolanda Barthesa *Śmierć autora*:

(...) językoznawstwo umożliwiło zniszczenie Autora, podsuwając cenne narzędzia analityczne i pokazując, że wypowiedzenie jako całość jest procesem pustym, obywatelom się doskonale bez wypełnienia przez kogokolwiek z rozmówców: z językoznawczego punktu widzenia Autor jest tylko tym, kto pisze, tak jak ja jest tylko tym, kto mówi ja: język zna tylko „podmiot” a nie „osobę”, a podmiot ów, skądinąd pusty poza samym wypowiedzeniem, które go definiuje, wystarcza, by „podjąć” mowę, czyli ją wyczerpać³³.

³³ R. Barthes, *Śmierć autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, 1-2 (54-55), s. 249, wyróżnienia zachowane.

W zgodzie z takimi założeniami zajęłam się przede wszystkim konstruktem, czy też modelem „ja”, stworzonym przez Lina na potrzeby jego twórczości. Ważną wskazówką była w tym wypadku również innowacyjna praktyka samego autora, omówiona w części dotyczącej modelu artysty-filozofa – Lin spopularyzował w piśmiennictwie chińskim rozumienie *xingling* (osobowości przejawiającej się w dziele) jako wyrazu indywidualności twórcy (*gexing*), korzystając zarazem w tekstach angielskich i chińskich z terminu „osobowość” (*personality*).

Kreowanie przez Lina modelowej „jaźni” czy „osobowości”, w przyjętym tu, idiosynkratycznym rozumieniu, jest jednym z ważniejszych zjawisk analizowanych w pracy, co sygnalizuję nie wprost w jej tytule – umieszczenie w nim chińskiej filozofii życia i sztuki w ujęciu Lina Yutanga ma na celu zwrócenie uwagi, że chodzi tu przede wszystkim o przedstawienie głównych wątków filozoficznej twórczości Lina z perspektywy przyjmowanej przez filozoficzne „ja” występujące w jego tekstach – tego, jak on sam ujmuje własne postrzeganie tradycji, z którą się identyfikuje i z której się wywodzi. Trudność interpretacji polega na tym, że u Lina większość wątków łączą ściśle wzajemne związki i zależności – dotyczy to zwłaszcza dwóch spośród tych wskazanych w tytule pracy: filozofii życia i filozofii sztuki. Owe powiązane ze sobą kwestie omawiam więc w takim zakresie, w jakim są one istotne dla osoby uobecnionej w analizowanej tu twórczości.

W pracy badam również sposób posługiwania się przez Lina ważnymi dlań terminami filozoficznymi oraz kulturoznawczymi, takimi jak cielesność, doświadczenie, ekspresja, rytm, życie (ujęte procesualnie, a więc – przeżywanie życia), natura, kultura, sztuka, przekład czy religia, jednak wyjaśnienia dotyczące ich znaczenia w myśli Lina Yutanga nie są tu najważniejsze. Jak wspomniałam, strukturę pracy wyznaczają kategorie związane z filozoficznym „ja” twórcy. Również sposób, w jaki konceptualizuję omawiane tu treści, jest zgodny z charakterystycznymi cechami jego eseistycznej aktywności oraz rezultatami przeprowadzonych przeze mnie badań i analiz

potwierdzających, że przedsięwzięcie filozoficzne Lina charakteryzuje się swoistą wewnętrzną logiką, która jak dotąd nie została opisana ani tym bardziej zinterpretowana w żadnej ze znanych mi publikacji zachodnich. Praca przedstawiająca te zależności ma zatem następujący układ treści:

We wprowadzeniu podaję podstawowe informacje o Linie Yutangu, omawiam pokrótce stan badań nad jego życiem i anglojęzyczną twórczością filozoficzną oraz zwracam uwagę na założenia konstrukcyjne pracy i jej główne wątki.

Rozdział pierwszy przybliży metodologię badań porównawczych. Zarysowuję w nim główne tendencje, które doprowadziły do ukształtowania się dyscypliny w jej obecnym kształcie, oraz przedstawiam aktualny stan rzeczy w filozofii porównawczej – z filozofią chińską w tle – bezpośrednio związany z problematyką podejmowaną w pracy, z wykorzystaniem wspomnianej metodologii.

Rozdział drugi dotyczy metafizycznej refleksji Lina. Skupiam się w nim na omówieniu źródeł inspiracji, założeń oraz kontekstów filozoficznego przedsięwzięcia Lina – filozofii jako formy życia oraz aktywności filozoficznej jako formy sztuki. Wyznaczam zarówno chińskie, jak i zachodnie ramy interpretacyjne tego ujęcia. Wymieniam i omawiam cechy, jakimi – według Lina – powinna się charakteryzować filozofia godna tego miana. Ukazuję Lina Yutanga na tle dwóch zachodnich nurtów filozoficznych – filozofii jako sposobu życia oraz filozofii jako terapii. W związku z tym Lina krytykę współczesnej mu kultury Zachodu, związane z tym diagnozy oraz propozycje terapii rozpatruję jako część przedsięwzięcia filozoficznego, mającego swoje antecedencje w starożytnej filozofii greckiej, pojmowanej jako lekarstwo, a także w krytyce kultury uprawianej przez takich filozofów, jak Michel de Montaigne, Friedrich Nietzsche czy Ralph Waldo Emerson. W tej części wskazuję również kwestie będące przedmiotem analiz w kolejnych rozdziałach oraz uzasadniam powody ich wyboru.

Rozdział trzeci jest poświęcony modelowi artysty-filozofa w anglojęzycznych pismach Lina Yutanga. Główną sferą odniesienia jest tu nurt filozofii jako sztuki życia w ujęciu Alexandra Nehamasa.

Wskazuję, że artystów-filozofów, których dokonaniem inspiruje się Lin, łączy konsekwentne praktykowanie określonego sposobu życia i myślenia oraz że można je z pożytkiem badać z przyjętej w pracy perspektywy filozoficznej. Dotyczy to również postawy oraz sposobu życia i filozofowania samego Lina.

Rozdział czwarty przynosi omówienie najważniejszych wątków charakterystycznych dla Lina ujęcia sztuki, zwłaszcza zaś sztuki myślenia, pisania i czytania oraz praktyk będących ich ucieleśnieniem. Analizuję więc m.in. kategorie zaczerpnięte przez Lina z estetyki chińskiej, ze szczególnym uwzględnieniem tych dotyczących sztuki pisania, podając cechy charakterystyczne filozoficznego stylu Lina, a także wskazując na ogromną rolę wyrafinowania literackiej formy językowej jego tekstów – w tym kontekście zajmuję się również metaforycznością i poetyckością jego wypowiedzi, inspirowaną chińską kategorią *dan* (nieokreśloności). Zjawiska te omawiam, posługując się koncepcją metafory Donalda Davidsona.

Rozdział piąty przedstawia, na wybranych przykładach, Lina ujęcie religii. Analizuję więc m.in. jego definicję religii z 1959 roku, wykorzystującą metaforykę o daoistycznym rodowodzie, oraz wskazuję na synkretyzm religijny Lina umożliwiający mu swobodne poruszanie się pośród trzech filarów chińskiej religijności: konfucjanizmu, daoizmu i buddyzmu. Badam też wyrażenia metaforyczne pojawiające się w jego wypowiedziach na temat religii.

We wnioskach wskazuję praktyczne konsekwencje filozofii Lina, podsumowuję rezultaty moich badań³⁴ i wskazuję na potrzebę ich kontynuowania. W Polsce dorobek Lina Yutanga jest praktycznie

³⁴ Treści zawarte w przedstawianej pracy były tylko w niewielkim stopniu publikowane w formie artykułów, w czasopismach polsko- lub anglojęzycznych, co zaznaczam we właściwych miejscach w przypisach. Żaden z rozdziałów nie jest jednak powtórzeniem w całości, bez zmian lub rozszerzeń, któregoś z tekstów opublikowanych bądź złożonych do druku. W niektórych miejscach przedstawiam moje aktualne komentarze lub uwagi, niekiedy też przytaczam argumenty zamieszczone we wspomnianych tekstach, rozwijając je lub modyfikując – w takich przypadkach nie podaję dokładnych referencji.

nieznany – żadne z jego dzieł ani żaden z pomniejszych tekstów nie doczekały się przekładu na język polski, brak też jakichkolwiek omówień jego twórczości. Ważnym celem przedstawianej pracy jest zmiana tego stanu rzeczy i przyczynienie się do zintensyfikowania obecności filozofii chińskiej w polskim i europejskim dialogu filozoficznym.

Całości dopełnia bibliografia oraz przypisy.

W tekście, przywołując zwroty i wyrażenia z języka chińskiego, posługuję się transkrypcją *hanyu pinyin*, bez oznaczania tonów, chińskie kategorie pojęciowe wyróżniam w tekście kursywą, oprócz imion i nazwisk oraz nazw własnych. Imiona i nazwiska zapisuję zgodnie z kolejnością i zapisem, który proponują sami autorzy (stąd np. „Lin Yutang”, ale „Peimin Ni”). Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty ze źródeł obcojęzycznych podaję we własnym tłumaczeniu. Dotyczy to również tekstów samego Lina Yutanga.

Źródła finansowania

Prezentowana praca jest rezultatem i podsumowaniem kilkuletnich badań prowadzonych pod kierunkiem dr hab. Anny Iwony Wójcik, prof. UJ, oraz dr. Krzysztofa Korzyka podczas moich studiów doktoranckich na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie, przy wsparciu finansowym Narodowego Centrum Nauki – projekt naukowy w ramach konkursu „Preludium” nr 2018/29/N/HS1/02681/02.2019-06.2022 zatytułowany „Daoizm i konfucjanizm w filozofii życia Lina Yutanga”, realizowany pod opieką dr. Thomasa Michaela. W tym czasie kilkakrotnie uczestniczyłam w międzynarodowych konferencjach naukowych oraz letnich i zimowych szkołach w Hongkongu, Pekinie, Szanghaju i Xian poświęconych chińskiej filozofii oraz filozofii porównawczej, podczas których referowałam rezultaty moich badań w wystąpieniach konferencyjnych i dyskusjach. Ponadto w 2019 roku przebywałam jako *visiting scholar* w ramach Short Stay Research Program of Research Centre for Chinese Philo-

sophy and Culture, The Chinese University of Hong Kong, korzystając ze stypendium przyznanego mi przez tę instytucję. Oprócz tego w 2021 roku odbyłam miesięczny staż badawczy na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Wiedeńskiego, pod opieką merytoryczną prof. Grahama Parkesa, dzięki uczestnictwu w „Programie wzmocnienia potencjału dydaktycznego Uczelni na rzecz rozwoju regionalnego” – nr projektu: WND-POWR.03.05.00-00-ZR10/18-00 – w Akademii Ignatianum w Krakowie.

Rozdział 1

Metodologia badań filozofii porównawczej

Widmo europocentryzmu

Już we wstępie do wydanej w 2014 roku pracy *Civilizations and World Order: Geopolitics and Cultural Difference* jej redaktorzy zwracają uwagę, że „należy pilnie na nowo przemyśleć światowy porządek mogący uwzględnić (...) rozmaite doświadczenia w zakresie odnowy cywilizacyjnej o zasięgu globalnym”¹. Wyzwaniem naszych czasów miałyby być m.in.: „nowy, inkluzywny sposób postrzegania danej cywilizacji z wnętrza niej samej”; „osiągnięcie nowej harmonii poznawczej”; „nowa zharmonizowana równowaga między wartościami i mechanizmami społecznymi”; „nowe, wartościujące spojrzenie na całość dziejów człowieka”². Dominująca pozycja Chin w wymiarze geopolitycznym sprawia, że dzisiaj oczy całego świata kierują się w stronę Państwa Środka, aż do początku XXI wieku zbyt słabo obecnego na arenie międzynarodowej – przypadek Chin jest wciąż na nowo reinterpretowany. Nie ulega wątpliwości, że dialog między cywilizacjami stał się obecnie sprawą największej wagi, pojawia się natomiast coraz więcej pytań o to, jaki kształt miałyby on przybrać. Wielu komentatorów nadal uważa, że wystarczy – wciąż plasując się w roli nadrzędnej – dopuścić Chiny do głosu w debacie, której zasady są już z góry ustalone przez uczestników cywilizacji zachodniej. Mieszkańcom zachodniego świata wciąż najtrudniej przychodzi już

¹ *Civilizations and World Order: Geopolitics and Cultural Difference*, eds F.R. Dallmayr, M.A. Kayapınar, Lanham, MD 2014, s. x.

² *Ibidem*, s. xii.

choćby gotowość do zweryfikowania samej definicji tego, co się liczy, co jest uważane za istotne w świetle innych tradycji, innych kultur. Tymczasem bez otwartego umysłu i wiedzy trudno będzie zrozumieć chińską koncepcję dialogu międzykulturowego czy choćby tzw. *Chiglobalization*, czyli globalizację z chińskimi cechami³, oraz powiązaną z nią ideę Nowego Szlaku Jedwabnego⁴.

Susan Buck-Morss, amerykańska filozofka, autorka wielu liczących się prac z dziedziny historii idei, kładąca w swoich interdyscyplinarnych badaniach i publikacjach nacisk na historyczny wymiar kształtowania się pojęć, zwraca uwagę, że w historii świata podział na epoki ma charakter konwencjonalny i interpretatywny – co najmniej w takim zakresie, w jakim owe kategoryzacje są tyleż odzwierciedleniem własności analizowanych formacji, ileż skutkiem posłużenia się wobec nich umownymi „chronologiami i geografiami myśli”⁵. Według badaczki odpowiedź na pytanie, czym jest „cywilizacja”, wymaga albo precyzyjnego – choć nieuchronnie arbitralnego – zdefiniowania tego pojęcia (co w ostatecznym rozrachunku sprowadzałoby

³ Pojęcie to wprowadził Wenshan Jia, *Chiglobalization? A Cultural Argument*, [w:] *Chiglobalization. Greater China in an Era of Globalization*, eds S. Guo, B. Guo, Lanham, MD 2010; idem, *Now, Globalization with Chinese Characteristics – Analysis*, „Eurasia Review”, 7.06.2017, [on-line:] <http://www.eurasiareview.com/07062017-now-globalization-with-chinese-characteristics-analysis/> – 21 XI 2022.

⁴ Zob. więcej: A. Molavi, *Five Ways the 'New Silk Road' Could Transform the Global Economy*, „Credit Suisse”, 27.11.2015, [on-line:] <https://www.credit-suisse.com/us/en/articles/articles/news-and-expertise/2015/11/en/fiveways-the-new-silk-road-could-transform-the-global-economy.html> – 21 XI 2022; A. Nobis, *Nowy Jedwabny Szlak. Nowa globalizacja?*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2016, 4(2), s. 27-46. Ideę Szlaku Jedwabnego wielokrotnie omawia z perspektywy filozoficznej w swoich artykułach wybitny chiński filozof Peimin Ni: *The Underlying Philosophy and Impact of the New Silk Road World Order*, „The Federalist Debate” 2016, 29(1), s. 23-26; idem, *The Silk Order and Its Likelihood – From a Philosophical Perspective*, „The Institute of Dialogue of Civilizations”, 26.03.2018, [on-line:] <https://doc-research.org/en/silk-order-philosophical-perspective/> – 21 XI 2022.

⁵ S. Buck-Morss, *Civilization*, 14.08.2013, [on-line:] www.politicalconcepts.org – 21 XI 2022.

się do dyskusji nad znaczeniem słów), albo też przywołania obszernego kontekstu badań nad tym, jak pojęcie cywilizacji konstruowano w przeszłości i jak się to czyni obecnie, co ostatecznie miałyoby skutkować skupieniem się na jego genealogicznych aspektach.

Nie wikłając się w żadną z tych perspektyw, ograniczę się tutaj do przypomnienia uznanych faktów i interpretacji. Jeszcze w epoce europejskiego oświecenia pojęcie cywilizacji odnoszono do czegoś, co przeciwstawiano barbarzyństwu, jednak już w XIX wieku, w rezultacie pojawienia się w Niemczech historycznej refleksji nad kulturą, wypracowano również kategorie pojęciowe uwzględniające swoistość kultur i cywilizacji innych niż europejskie. Paradoksalnie kluczowymi dla ukonstytuowania się i rozwoju tej tradycji okazały się prace Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Zrywając z ekskluzywistycznym pojmowaniem historii jako nauki koncentrującej się na wydarzeniach *par excellence* politycznych (wojnach, władcach, imperiach), zapoczątkował on uprawianie historii w sposób odmienny od ówczesnych standardów tej dyscypliny. W związku z tym w kontekście Hegłowskiej filozofii dziejów, ujmującej je jako manifestacje przemian ducha świata, zaczęto traktować historię jako nierozzerwalny związek przeszłych wydarzeń z odnoszącymi się do nich narracjami ukontekstwowionymi nie tylko przez ich odniesienia do takich kulturowo standaryzowanych form, jak język, obyczaje, nauka, sztuka mity itd., lecz również do konstytutywnych dla danej społeczności elementów kultury materialnej i techniki, tworzących jej podstawy cywilizacyjne. To zasadniczo w takim sensie – pokrewnym Hegłowskiemu, z pominięciem wątku ducha świata – rozumiem w tej pracy termin „cywilizacja”. W tym kontekście warto także wspomnieć o przedstawionej w licznych pracach Arnolda Toynbeeego kontrowersyjnej typologii cywilizacji, kładącej nacisk na ich wzajemne ścieranie się i rywalizację, ujmującej ich różne typy z perspektywy rozwoju i upadku owych formacji⁶.

⁶ A.J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Warszawa 1991; idem, *Wojna i cywilizacja*, tłum. T.J. Dehnel, Warszawa 1963; idem, *Studium*

Współcześni historycy idei, zwłaszcza ci zajmujący się badaniami porównawczymi⁷, krytycznie ustosunkowują się do będącej zapleczem owych studiów, nieznuiansowanej i opartej na nie zawsze uzasadnionych generalizacjach idei zglobalizowanej nowoczesności pojmowanej na modłę europejską, z charakterystycznym dla tego podejścia pomijaniem istotnych różnic międzykulturowych i traktowaniem procesów globalizacji jako normatywnego optimum, do którego prędzej czy później miałyby zmierzać wszelkie, w tym również pozaeuropejskie, formy cywilizacji⁸. Niemniej nawet przy czasowej dominacji tak mało wyrafinowanej metodologicznie i niekrytycznej metody heurystycznej w badaniach nad cywilizacjami nie zanikł pluralizm metodologiczny przejawiający się w akceptacji – choćby na poziomie opisowym – głębokich różnic dzielących poszczególne kręgi cywilizacyjne, będących punktem odniesienia dla refleksji historycznej. Pojawienie się opisów wielkich, nieistniejących już wówczas cywilizacji przeszłości sprzyjało dowartościowaniu refleksji o nietrwałości cywilizacji zachodniej, co wywołało napięcie we wspomnianej koncepcji, traktującej cywilizację europejską jako docelowe stadium wszelkiego rozwoju cywilizacyjnego.

Jak zauważa Buck-Morss, przyjęcie hipotezy wpływu międzykulturowego nie wystarcza, aby opisać uniwersalną ludzką cechę: „to, że tworząc kulturę, ludzie pracują w obrębie wielości światów danych im w doświadczeniu. (...) Bez względu na wybraną definicję słowo to samo się skreśla: Poszczególne cywilizacje, każda z osobna, są w swej istocie »wielocywilizacyjne«”⁹. Przyjmując tę perspektywę, trzeba by

historii, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000; idem, *Ze wschodu na zachód*, tłum. T.J. Dehnel, Warszawa 1962.

⁷ Na przykład T. Masuzawa, *The Invention of World Religions*, Chicago 2005; N. Sakai, *The West – A Dialogic Prescription or Proscription?*, „Social Identities” 2005, 11(3), s. 177-195; idem, „You Asians”: *On the Historical Role of the West and Asia Binary*, „The South Atlantic Quarterly” 2000, 99(4), s. 789-817.

⁸ Echa takiego myślenia pobrzmiewają jeszcze w popularnej do niedawna na Zachodzie koncepcji Francis Fukuyamy.

⁹ S. Buck-Morss, *op. cit.* Przykładem pionierskiego studium badającego związki wczesnej poezji greckiej z literaturą starożytnego Bliskiego Wschodu, ukazują-

na nowo zinterpretować dotychczasową historię świata oraz historię idei. Jak twierdzi Marshall G.S. Hodgson: „Musimy zdać sobie sprawę, co to znaczy, że Zachód nie jest całym współczesnym światem, stopniowo dostosowującym do siebie zacofane obszary, ale raczej katalizatorem, stwarzającym nowe możliwości działania dla innych sił kulturowych”¹⁰.

Filozofia globalna

Pochodną tego stanu rzeczy jest debata tocząca się dziś w obrębie filozofii. W ostatnim dziesięcioleciu podejmuje się kwestię głębokiej reformy studiów filozoficznych, a co za tym idzie – kanonu kształtowanego w czasach, gdy można było jeszcze uznawać za proste i oczywiste, że „filozofia jest po prostu sprawą zachodnią”¹¹. Badacze zajmujący się filozofią porównawczą podkreślają, że zgodnie ze współczesnymi standardami w tym zakresie filozofia wykładana na europejskich uczelniach powinna się raczej nazywać „General Western Philosophy”¹² (filozofia zachodnia), w związku z czym sugerują przemianowanie wydziałów i nazwanie ich wydziałami filozofii europejskiej i amerykańskiej¹³, gdyż wciąż jeszcze na wielu z nich nie poświęca się wystarczającej uwagi kulturom innym niż zachodnie. Większość wydziałów filozoficznych również nie oferuje kursów

cym, że wzajemne przenikanie się świata Orientu i kultury greckiej jest o wiele bardziej fundamentalne i wszechobecne, niż można było przypuszczać, jest: M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. T. Polański, M. Filipczuk, Kraków 2006.

¹⁰ M.G.S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge 1993, cyt. za: A.F. Gunder, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, CA 1998, s. 23.

¹¹ K. Defoort, *Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate*, „Philosophy East and West” 2001, 51(3), s. 393.

¹² *Ibidem*.

¹³ J.L. Garfield, B.W. Van Norden, *If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is*, „The New York Times”, 11.05.2016, [on-line:] <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversifylets-call-it-what-it-really-is.html/> – 11 V 2016.

dotyczących tradycji afrykańskich, indyjskich, islamskich, żydowskich, latynoamerykańskich, indiańskich i jeszcze innych tradycji nieeuropejskich. Jak piszą Bryan Van Norden oraz Jay L. Garfield, spośród 50 najważniejszych programów studiów doktoranckich w krajach anglojęzycznych zaledwie na 15 procentach z nich działają pracownicy naukowci wykładający filozofię należącą do tradycji innych niż zachodnioeuropejskie. Zważywszy na doniosłość owych pozaeuropejskich tradycji, zarówno w kontekście powszechnych dziejów filozofii, jak i w kontekście współczesności, a także biorąc pod uwagę rosnącą liczbę studentów college'ów i uniwersytetów świata zachodniego mających korzenie pozaeuropejskie, sytuacja ta może dziwić. Trudno nie zgodzić się z wyżej wspomnianymi badaczami kwestionującymi jakiegokolwiek – moralne, polityczne czy też poznawcze – uzasadnienie nieobecności na wydziałach filozofii centrów badań nad cywilizacjami, trudno również usprawiedliwiać ową marginalizację jako sensowną praktykę edukacyjną bądź badawczą¹⁴.

Filozofią Indii, filozofią chińską czy afrykańską zajmują się głównie indolodzy, sinologowie, filozofowie porównawczy lub badacze etnofilozofii¹⁵. A ponieważ są to marginesy dziedziny, autorzy, w tym chińscy czy hinduscy, mówiący o takiej transformacji problematyki filozofii, by faktycznie stała się ona dziedziną globalną (*global philosophy*) czy światową (*world philosophy*) – a więc dobrem współdzielonym, kształtowanym przez całą ludzkość, ale i sprzyjającym wspólnemu rozwiązywaniu problemów oraz wspólnym dążeniom do kształtowania się człowieczeństwa (Tu Wei-Ming, Peimin Ni, Leigh K. Jenco) –

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Etnofilozofia zajmuje się badaniem filozofii etnicznej, właściwej różnym ludom i wspólnotom, w tym kulturom niepiśmiennym. Nauka ta wciąż jest spychana na margines filozofii. Początkowo zajmowała się dziedzictwem kultury afrykańskiej, następnie badaniem objęto myśl kultur oralnych (ludów niepiśmiennych) i kultur ludowych (ludów piśmiennych) obszaru Azji Południowo-Wschodniej, Oceanii, Ameryki Łacińskiej, Syberii, Indian, Inuitów i innych. Zob. T. Botz-Bornstein, *Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism: Toward a Philosophy of Ethnoscapes*, „Philosophy East and West” 2006, 56(1), s. 153-171; M.S. Zięba, *Etnofilozofia*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, [on-line:] <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/etnofilozofia.pdf> – 21 XI 2022.

są słabo słyszalni. Dlaczego tak się dzieje? Jenco zauważa, że głęboka ironia wpisana w szereg komparatystycznych ujęć proponowanych współcześnie przez przedstawicieli zachodnich instytucji akademickich polega na tym, że podejmując próby badawczego wnikania w idee o charakterze globalnym, próbuje się uwzględniać rozmaite perspektywy kulturowe przy użyciu – i to właśnie jest błędem – tych samych dyskursów, których kulturowa peryferyjność jest czymś, co samo w sobie domaga się korekty¹⁶. Wtórują jej inni badacze, krytycznie nastawieni do postulatu multikulturalizmu w filozofii porównawczej:

(...) nawet te nurty filozofii porównawczej, które w centrum stawiają kwestię inkluzyjności i krytykę okcydentalizmu, są zaskakująco ostrożne w recepcji perspektyw, które mogłyby rozbić leżącą u jej podstaw koncepcję światowości, jako z gruntu uniwersalnego i transparentnego medium, umożliwiającego swobodną grę porównań w ramach pewnego ustalonego kanonu podziałów kulturowych i historycznych¹⁷.

Czy istnieje zatem jakiś inny sposób na to, by nie tylko prowadzić badania międzykulturowe w wąskich niszach odnośnych specjalizacji, lecz także by badania te przyczyniały się do zmian w myśleniu o samej dziedzinie, do wyjścia z eurocentryzmu, zamiast przyjmowania go jako zjawiska naturalnego i nieuniknionego? Czy w ślad za krytyką podtrzymywania *status quo* na anglo-amerykańskich i europejskich uniwersytetach, w przekonaniu, że filozofia jest wynalazkiem Zachodu, nie powinny iść także próby przekształcenia owej krytyki w pozytywny program zdolny do przekształcenia sposobu uprawiania filozofii i przedefiniowania jej społecznej roli? Chodziłoby o coś więcej niż wezwanie do tworzenia filozofii zróżnicowanej i inkluzywnej – konsekwentnie filozofia miałaby się stać dziedziną

¹⁶ L.K. Jenco, *What Does Heaven Ever Say? A Methods-Centered Approach to Cross-Cultural Engagement*, „The American Political Science Review” 2007, 101(4), s. 741-755.

¹⁷ M. Janik, *Lęk przed monizmem. Potworność, parapolityka i nowożytnie źródła filozofii porównawczej*, „Praktyka Teoretyczna” 2020, 3(37), s. 45-78.

bardziej zróżnicowaną i wielokulturową, m.in. dzięki wzbogaceniu klasycznej problematyki zachodniej filozofii o dotychczas niedostatecznie reprezentowane nurty filozoficzne i mniejszościowe perspektywy teoretyczne właściwe rozmaitym rasom i ludom¹⁸.

Uczynienie filozofii dyscypliną bardziej zróżnicowaną i wielokulturową, m.in. przez poszerzenie kanonu tekstów filozoficznych choćby o dzieła takich autorów, jak Konfucjusz, Laozi czy Czandra-kirti, to bez wątpienia jedno z poważniejszych wyzwań, przed jakimi ta dziedzina stoi w XXI wieku¹⁹. W związku z tym warto zapytać, w jakim stopniu wzbogacenie standardowej problematyki zachodniej filozofii o dotychczas niedostatecznie reprezentowane w niej nurty filozoficzne i perspektywy teoretyczne pociąga za sobą transformację samej filozofii czy nawet jej redefinicję. Według Jenco jednym ze sposobów wyjścia z impasu byłoby m.in. badanie ujęć, które nie traktują wymiany międzykulturowej jedynie jako dodawania zróżnicowanych kulturowo głosów do problematyki uznawanej za wartą zainteresowania, mającej w rzeczywistości zasięg lokalny. Badaczka sugeruje, że skupienie uwagi na kulturowym uwikłaniu metod badawczych filozofii, przy jednoczesnym uwzględnieniu jej najważniejszych idei, w tym również pochodzących z obszarów kulturowych innych niż zachodnie, umożliwiłoby reinterpretację transkulturowych uwikłań filozofii, dając zarazem asumpt do formułowania nowych pytań zapośredniczonych alternatywnymi schematami odniesienia²⁰.

Pod tym właśnie kątem – ewentualnego proponowania czytelnikowi ram odniesienia alternatywnych w stosunku do filozofii i kultury Zachodu – warto badać myśl Lina Yutanga oraz sposób, w jaki opowiada on o chińskiej kulturze i filozofii. Jak pisał wybitny współczesny znawca filozofii chińskiej Peimin Ni:

¹⁸ B. Van Norden, *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, New York 2017; J.L. Garfield, B.W. Van Norden, *op. cit.*

¹⁹ Zob. B. Van Norden, *op. cit.*; P. Ni, J. Chen, *Cultivation of Humanity through Stretching Liberal Arts Education*, [w:] *From Liberation to Civilization: Seizing an Alternative Education*, eds M.P. Ford, S. Rowe, Anoka, MN 2016.

²⁰ L.K. Jenco, *op. cit.*, s. 741.

(...) stoimy w obliczu epoki, w której pojawia się (...) pytanie o to, czy zdołamy uczynić zaślubiny tradycyjnej myśli chińskiej z filozofią zachodnią konstruktywnym procesem, w którego ramach filozofia – czy to chińska, czy zachodnia – mogłaby się odnowić dzięki ponownej legitymizacji pod auspicjami sformułowanymi pierwotnie przez Greków – jako miłość mądrości²¹.

Jeśliby poważnie potraktować tę wypowiedź, filozofowie mieliby przed sobą ambitny cel podjęcia szczegółowych badań nad myślicielami chińskimi i ich uniwersalnie ważnymi, a zarazem na wskroś praktycznymi prawdami filozofii życia codziennego. Tak też bywa interpretowany – głównie przez filozofów z Azji Wschodniej – Lin Yutang. Współcześnie jeszcze bardziej trafne są słowa jednej z krytyczek, która pisała, iż „stosunek do życia, który prezentuje Lin Yutang, znika ze świata; jest on rzecznikiem umierającej kultury”²².

Metodologiczne konteksty badań porównawczych z filozofią chińską w tle

Komparatystyka²³, w szerszym rozumieniu, wyłoniła się jako samodzielna dziedzina w rezultacie systematycznego porównywania zasobów kulturowych Europy z innymi, odległymi geograficznie cywilizacjami Bliskiego Wschodu oraz Azji Środkowej i Wschodniej, a więc Japonii, Chin, Indii czy krajów arabskich²⁴, z ich językami, literaturami i kulturami. „Komparatystyka konstituowała się (...) u swoich źródeł jako nowoczesna metodologia, epistemologia i ontologia” – czytamy

²¹ P. Ni, *Rectify the Heart-Mind for the Art of Living – A Gongfu Perspective on the Confucian Approach to Desire*, „Philosophy East and West” 2014, 64(2), s. 340-359.

²² C.E.M. Joad, *The East Admonishes the West*, „Spectator” 1938, 161(5741), s. 69.

²³ W tym rozdziale wykorzystuję fragmenty mojego artykułu: *Metodologiczne konteksty badań porównawczych z filozofią chińską w tle*, „Tekstualia” 2018, 3(54), s. 63-78.

²⁴ Zob. uwagi E. Kasperskiego na ten temat: E. Kasperski, *U podstaw komparatystyki*, [w:] *Komparatystyka dla humanistów*, red. M. Dąbrowski, Warszawa 2011, s. 30.

w tekście *U podstaw komparatystyki* Edwarda Kasperskiego²⁵. Autor ów wiąże tę charakterystykę z rzeczywistą praktyką badawczą i interpretacyjną, przeciwstawiając ją teoretycznym ujęciom dyscypliny. Komparatysta to zatem ktoś, kto krok po kroku, mozolnie poznaje historyczny dorobek cywilizacji innych niż europejska. „W sferze aksjologicznej orientacja komparatystyczna stanowiła alternatywę dla różnego rodzaju »centryzmów« (etnocentryzmu, europocentryzmu, polonocentryzmu i tak dalej) sankcjonujących jednostronne, asymetryczne (...) spojrzenie na innych, na ich zwyczaje i dokonania”²⁶.

Jednym z wariantów ogólniejszego przedsięwzięcia komparatystycznego jest filozofia porównawcza, rozumiana jako badania międzykulturowe obejmujące wiele różnych tradycji filozoficznych. W takim ujęciu zasadniczym zadaniem filozofa komparatysty byłoby zdobywanie i przekazywanie pogłębionej wiedzy na temat rozmaitych tradycji filozoficznych, a tym samym działanie na rzecz ich właściwego rozumienia. W ostatnim dziesięcioleciu znacząco rozwinęła się również etnofilozofia – pojmowana jako badanie filozofii etnicznej, właściwej różnym ludom i wspólnotom, w tym kulturom niepiśmiennym. W jej ramach bada się systemy myślenia poszczególnych kultur, odchodząc od ogólnych, uniwersalizujących uwag na temat specyfiki Orientu, właściwości ludów Azji czy postaw abstrakcyjnego mieszkańca Dalekiego Wschodu²⁷. Pisząc o „pogłębionej wiedzy” czy „właściwym

²⁵ *Ibidem*, s. 23.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Widać to choćby po tytułach prac. Jeszcze w latach czterdziestych jedną z najbardziej wpływowych książek dotyczących sygnalizowanej problematyki była monografia F.S.C. Northropa, *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*, New York, NY 1946. Już w latach sześćdziesiątych powstało wiele monografii obejmujących szczegółowe badania umysłowości charakterystycznych dla poszczególnych kultur, np. *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. Ch. Moore, Honolulu 1967; W.M. Johnston, *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938*, Los Angeles, CA 1972; *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, ed. Ch. Moore, Honolulu 1967; Y. Wal-dal, *Korean Ways, Korean Mind*, Soul T'ukpyolsi 1982. Jedną z najbardziej znanych jest H. Nakamura, *Systemy myś-*

rozumieniu” wspomnianych kwestii, mam na myśli działanie pragmatyczne, nakierowane na to, by umożliwić odbiorcom obcej kultury wniknięcie w jej kody kulturowe. Ostatecznie bowiem – jak zauważa jeden z ojców filozofii porównawczej – Poola Tirupati Raju:

Jeśli filozofia ma być użyteczna dla życia, to również komparatystyczna filozofia powinna taka być; jeśli w centrum filozofii znajduje się człowiek, jest tak również w filozofii porównawczej. (...) chodzi o zrozumienie człowieka w aspekcie całościowym, o wszystkie aspekty jego egzystencji²⁸.

Konsekwentnie jedno z głównych pytań, jakie stawiają badacze uprawiający filozofię porównawczą w odniesieniu do kultury chińskiej, brzmi: jak możemy czerpać z tej kultury w kontekście jej własnych kategorii? Czy i w jaki sposób możemy wyzbyć się własnych, ukształtowanych kulturowo oczekiwań wobec tekstów egzotycznej dla nas kultury, unikając tym samym narzucania im sensu obcego ich właściwemu kontekstowi kulturowemu? Wspomniani badacze za prawdziwe wyzwanie związane z kulturą chińską uznają wymóg, by do jej poznania i opisu nie używać narzędzi wypracowanych poza nią samą (można się nimi jedynie posiłkować). Jakie kryteria należałoby zatem brać pod uwagę, aby nie tylko umożliwić – jak chciałby Bo Mou – „konstruktywny dialog”²⁹ międzykulturowy, lecz także byśmy

lenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.

²⁸ P.T. Raju, *East and West in Philosophy*, Jaipur 1955, s. 4. Istnieją co najmniej dwa sposoby traktowania filozofii. Pierwszy to filozofia jako rozważania teoretyczne, drugi – filozofia pojmowana jako praktyczna mądrość, często nazywana filozofią życia. Trudno oprzeć się wrażeniu, że również w filozofii porównawczej wśród badaczy chińskich dominuje tendencja do prowadzenia badań bliższych życiu i człowiekowi, podczas gdy zachodnia filozofia komparatystyczna jest mocno obudowana teoretycznie.

²⁹ Termin *constructive engagement* pochodzi z książki Bo Mou (*Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy. Constructive Engagement*, ed. idem, Leiden 2006). W rozdziale *Constructive Engagement of Chinese and Western Philosophy: A Contemporary Trend Toward World Philosophy* zamieszczonym w *History of*

rzeczywiście mieli do czynienia z filozofią pojmowaną globalnie (*global philosophy*), z polilogiem, a więc z dyskusją między jak największą liczbą tradycji filozoficznych?³⁰

Główne zasady metodologii filozofii porównawczej jako pierwszy sformułował Paul Masson-Oursel³¹. Jednym z najważniejszych narzędzi służącym do porównywania różnych tradycji filozoficznych była w jego ujęciu analogizacja, pojęta jako

(...) wyszukiwanie równoważnych stosunków między ideami, pojęciami, koncepcjami i typami umysłowości, które pojawiły się na przestrzeni wieków w filozoficznych tradycjach kultur izolowanych geograficznie, politycznie i językowo – europejskiej, indyjskiej i chińskiej³².

Trudno jednak uznać cele, jakie stawiali przed sobą pierwsi metodolodzy filozofii porównawczej, za wiążące dla współczesnego badacza, ponieważ w pracach powstających w tym paradygmacie zakłada się zwykle, że podmiot badający usytuowany jest „ponad” porównywanymi płaszczyznami. Taki podmiot byłby więc, z konieczności, transkulturowy³³ – przekraczający wspomniane uwarunkowania i usytuowany w przestrzeni „między” kulturami. Tymczasem wielu współczesnych badaczy-komparatystów rozpoznaje siebie raczej

Chinese Philosophy Mou opisuje szczegółowo wyznaczniki „konstruktywnego dialogu” jako trendu w badaniach, który przekształcił się w ruch na rzecz filozofii powszechnej o dużej skali. Zob. *History of Chinese Philosophy*, ed. B. Mou, London–New York, NY 2009.

³⁰ Zob. R.A. Mall, *Intercultural Philosophy*, New York, NY 2000; oraz F.M. Wimmer, *Tezy, warunki i zadania filozofii o orientacji interkulturowej*, tłum. J. Stuchlik, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, 1(28), s. 167-178, za: M. Jakubczak, *Komparatystyka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2013, 58, s. 341-355.

³¹ P. Masson-Oursel, *La philosophie comparée*, Paris 1923.

³² M. Jakubczak, *op. cit.*, s. 344.

³³ „Transkulturowy” jako termin odnoszący się do treści filozoficznych pojawia się wielokrotnie w literaturze przedmiotu, choćby w kontekście prac autorów, którzy czerpią zarówno z kultury zachodniej, jak i z chińskiej, np. w odniesieniu do Lina Yutanga: R.J. Ricci, *op. cit.*

jako *zanurzonych* w konkretnej, realnej rzeczywistości kształtującej ich jednostkową percepcję, co wpływa także na podmiotowe postrzeganie celów ich działalności – rozpoznawanie konsekwencji posługiwania się własnymi narzędziami i badanie predylekcji do ich stosowania uchodzi w tej tradycji za równie istotne, co prowadzenie samych badań. W tym kontekście przydatne będzie przywołanie założeń Dai Krishny, który kwestionuje zasadność porównywania kultur z użyciem narzędzi, metod i kategorii charakterystycznych tylko dla jednej z nich, w tym przypadku kultury Zachodu. Daya Krishna wskazuje wprost pożądane cechy metody porównawczej, korzystającej głównie z kontrastowania obejmującego:

(...) (a) uwypuklenie różnic w doborze problemów filozoficznych i sposobie problematyzacji rozmaitych zagadnień przez poszczególne tradycje filozoficzne; (b) podkreślenie różnorodności rozwiązań tych samych kwestii filozoficznych oferowanych przez systemy kształtujące się w odmiennych okolicznościach historycznych i kulturowych; (c) wzajemne uświadamianie sobie przez przedstawicieli porównywanych tradycji istnienia zupełnie odmiennych, obcych standardów myślenia i alternatywnych możliwości konceptualizacji rzeczywistości, co w praktyce oznacza uwolnienie się – przynajmniej częściowe – od ograniczeń narzucanych nam przez własny kontekst historyczno-kulturowy³⁴.

Do analizy i interpretacji „obcej” tradycji filozoficznej przystępuje się zatem, podążając *przez granice* (*across boundaries*³⁵). W miarę pogłębiania się naszego rozumienia i wzbogacania naszej wiedzy o badanych zjawiskach zyskujemy coraz większą świadomość własnych uwarunkowań – tego, z jakich pozycji wychodziliśmy, jakie pytania dotychczas sobie zadawaliśmy (i dlaczego takie, a nie inne). Beata Szymańska pisze, że „otwierające się dzisiaj coraz pełniej nowe

³⁴ D. Krishna, *Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be*, [w:] *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, eds G. Larson, E. Deutsch, Delhi 1989, s. 72 i nast. – za: M. Jakubczak, *op. cit.*, s. 345.

³⁵ Zob. *Interpreting across Boundaries. New Essays...*

obszary kulturowe pozwalają na dokonywanie porównawczych analiz pojęć i problemów w taki sposób, aby w pozornie starych i już do głębi przebadanych dziedzinach dostrzec coś, co do tej pory pozostawało zasłonięte, ukryte”³⁶. Badaniom komparatystycznym podejmowanym nad tym, co mniej znane, mniej jasne, właściwie od początku towarzyszył głęboki namysł nad tym, co dobrze znane i przyjęte.

Wokół porównywania

Czy analiza porównawcza musi w każdym przypadku wychodzić od próby porównania? Jeśli nieodłącznym elementem badań komparatystycznych jest rzeczowy, gruntowny namysł nad założeniami przyjmowanymi przez sam badający podmiot jako ukształtowany w konkretnej kulturze i rozumiejący w określony sposób pojęcia, z którymi się styka, to w konsekwencji badania nad jakąkolwiek *obcą tradycją*, odmienną od tej, w której sami wyrosliśmy, będą porównawcze z samej ich natury. Jeśli bowiem nawet nie chcemy niczego zestawiać ani porównywać, nasz umysł wychodzi od już ukształtowanego i zastanego obrazu świata i człowieka. Owe uwarunkowania sposobu interpretowania świata są dla nas tak oczywiste, że zupełnie ich nie zauważamy lub mylimy je z zasadami racjonalności, to znaczy z „Rozumem”³⁷. Zgodnie z jedną z tez Hansa-Georga Gadamera³⁸ kontakt z tekstami przeszłości jest zawsze uwarunkowany przesądami wynikającymi z tego, że każdy czytelnik jest zanurzony głęboko w kulturze i tradycji, która go wychowała i ukształtowała – w tym duchu chcę przyjrzeć się takim właśnie uwarunkowaniom odsyłającym badacza nie tyle do przedmiotu badań historycznych (w tym przypadku: antycznej filozofii), ile raczej do współczesnych nurtów

³⁶ B. Szymańska, *Kultury i porównania*, Kraków 2003, s. 128.

³⁷ Zob. F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006, s. VIII.

³⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.

intelektualnych wpływających na styl prowadzenia takich badań. Równie interesujące będzie w tym kontekście zbadanie rezultatów takiej aktywności.

Jedną z filozoficznie płodnych metod badań komparatystycznych jest nadal stopniowe pogłębianie świadomości naszych własnych przesądów, których częstokroć nie jesteśmy świadomi i które w takim właśnie zakresie są przed nami „ukryte”. Ujawnienie ich stanowi zwykle poważne wyzwanie, a efekty takiego namysłu mogą być zaskakujące dla nas samych. O związanych z tym trudnościach oraz potrzebie autoanalizy tak pisze Didier Cazal, badający rolę twarzy w kulturze koreańskiej:

Płodna ścieżka badawcza polegałaby na zrozumieniu zasad etycznych rzeczywiście stosowanych w sytuacjach międzykulturowych. Podejście to wymaga najpierw rozpoczęcia od analizy praktykowanych reguł gry, a zwłaszcza zaangażowanych w niej wartości, zanim się je określi i narzuci. To, co w moim mniemaniu może dać odniesienie do twarzy, zależy zarówno od akceptacji relatywizmu kodu powszechnego i trudności z opanowaniem swych własnych kodów, jak i od powrotu do siebie, refleksji nad własną praktyką: twarz istnieje przede wszystkim w spojrzeniu drugiego³⁹.

Marzenna Jakubczak zauważa zaś: „skupienie się na »obcym«, czyli na tym, z czym nie możemy się utożsamić, paradoksalnie sprzyja dokonaniu pogłębionej, krytycznej *autoidentyfikacji*, czyli pozyskaniu czy dopełnieniu własnej tożsamości poprzez poznanie siebie w relacji z Innym, oraz przez skonstrastowanie własnej tożsamości z inną”⁴⁰.

Już na tym etapie widać zatem, że ważnymi składnikami filozofii porównawczej są dwa rodzaje aktywności: 1) porównanie tradycji filozoficznych oraz 2) czynnościowo rozumiana filozofia porównania –

³⁹ D. Cazal, *Twarz, komunikacja międzykulturowa i etyka. Przykład Korei*, [w:] *Polifonia, dialog i zderzenie kultur. Antologia tekstów z komunikacji międzykulturowej*, red. M. Wawrzak-Chodaczek, U. Kusio, Toruń 2007, s. 306.

⁴⁰ M. Jakubczak, *op. cit.*, s. 354.

przy czym to drugi z elementów jest przez wielu współczesnych badaczy uznawany za istotniejszy. Thorsten Botz-Bornstein zauważa, że filozofia porównawcza zajmuje specjalne miejsce wśród innych dyscyplin komparatystycznych – i tak jak perspektywa porównawcza w religioznawstwie nie sprawia, że nauka ta staje się religią – tak też i komparatystyka literacka nie powinna stać się literaturą. Badania porównawcze sprowadzają się w obu tych przypadkach odpowiednio do nauki o religii oraz nauki o literaturze – podobnie też w przypadku filozofii chodzi właśnie o jej uprawianie – o intymny proces filozofowania⁴¹. Dodajmy, iż cechą charakterystyczną owego procesu jest jego zainicjowanie czy może nawet sprowokowanie właśnie przyjęciem perspektywy porównawczej. Jakubczak podkreśla, że „filozofię porównawczą uprawiamy, kiedy filozofujemy, porównując, czyli kiedy zaspokajamy filozoficzne aspiracje w porównywaniu i poprzez nie”⁴². Zasadny jest więc nie tylko namysł nad konkretnymi metodami, jakie ma do dyspozycji badacz porównujący kultury, lecz także uprawiany w kontekście porównawczym (meta)namysł zarówno nad kategoriami myślowymi, od których wychodzimy, by badać inne kultury, jak i nad tymi, które znajdujemy w kulturach będących przedmiotem naszych studiów. Jak zauważa Tadeusz Sławek:

(...) myślenie komparatystyczne nie ogranicza się jedynie do „porównywanych” zjawisk, lecz także ma charakter autoreferencyjny: jest refleksją nad strukturą podmiotu, który dokonuje operacji przeciwstawienia, ale w jej trakcie jakby przestaje być „niewidzialny”, odsłania stan własnej niegotowości, proces konstituowania się podmiotowości w oparciu przede wszystkim o to, co obce, co sąsiedzkie, a czego nigdy nie opanuje do końca⁴³.

W związku z tym wspomniany badacz proponuje zastąpić „porównywanie” – „przeciwstawianiem”:

⁴¹ T. Botz-Bornstein, *op. cit.*, s. 157.

⁴² M. Jakubczak, *op. cit.*, s. 352.

⁴³ T. Sławek, *Literatura porównawcza: między lekturą, polityką i społeczeństwem*, „Postscriptum” 2004-2005, 2-1(48-49), s. 61.

Gdy myślenie jawi się nam jako z gruntu polemiczne, „przeciw-się-stawianie” prowadzi do sanacji myśli, lecz także do uzdrowienia jaźni. „Przeciw-się-stawiać” to również „przeciw-stawiać” siebie samemu sobie, sobie jako samemu, sobie zamkniętemu w sobie, zadowolonemu z siebie i swojej, stanowiącej owo „ja”, kultury⁴⁴.

Oczywistość porównania bywa jednak złudna i badacze tradycji filozoficznych różnych od ich własnych dosyć wcześniej zaczęli proponować rozmaite ujęcia metodologiczne mające wyeliminować związane z tym ryzyko. Trudno bowiem umiejętnie porównywać tradycje filozoficzne bez odwoływania się do krytycznie wyrafinowanej metody porównawczej, równie trudno jest opracować taką metodę bez odpowiedniej świadomości podobieństw i różnic między analizowanymi tradycjami filozoficznymi. Od czasu, gdy Swan Liat Kwee wskazał, że każda tradycja filozoficzna powinna być badana z uwzględnieniem jej uwarunkowań historycznych i społeczno-kulturowych, oraz przedstawił typologię ujęć stosowanych przez filozofów komparatystycznych⁴⁵, minęło ponad pięćdziesiąt lat. Choć od tego czasu badania w omawianej dyscyplinie poczyniły niezwykle postępy, nadal nie brakuje głosów wyrażających wątpliwości wobec ich celowości czy nawet zasadności. Kwestie te wielokrotnie były i są poruszane zarówno na łamach czasopism naukowych, jak i podczas konferencji poświęconych problematyce badań porównawczych w filozofii. W związku z tym warto, tytułem przykładu, wspomnieć o jednym z takich wydarzeń. W czerwcu 2008 roku Międzynarodowe Towarzystwo Studiów Porównawczych Filozofii Chińskiej i Zachodniej (ISCWP) zorganizowało w Pekinie swoją trzecią konferencję z cyklu „Constructive Engagement”, której tematem była metodologia filozofii porównawczej. Podczas jej trwania Dunhua Zhao, kierownik Katedry

⁴⁴ *Ibidem*, s. 71.

⁴⁵ Kwee wymienia ujęcia filologiczne, historyczne, komparatystyczne, formalno-oceniające, psychologiczne, fenomenologiczne, socjologiczne i antropologiczne. Jako własny wkład zaproponował ujęcie integralne (*total integrative*). S.L. Kwee, *Methods of Comparative Philosophy*, „Philosophy East and West” 1951, 1(1), s. 10-15.

Filozofii Uniwersytetu Pekińskiego, poprosił uczestników o przedstawienie definicji oraz metod filozofii porównawczej, na które mogliby się zgodzić wszyscy obecni. Jeden z najbardziej zasłużonych badaczy zajmujących się filozofią porównawczą, Stephen Angle, tak podsumowuje wnioski z owej dyskusji – według jej uczestników mamy do czynienia z filozofią porównawczą, gdy: 1) używa się w niej terminów, idei lub pojęć funkcjonujących w obrębie jednej tradycji filozoficznej, aby umożliwić lepsze zrozumienie lub zinterpretowanie tradycji innej; 2) zaangażowanie badawcze obejmuje dwie rozpatrywane tradycje filozoficzne, same zaś badania rozwijają filozofię jako dziedzinę.

W takich przypadkach wiele zależy od sposobu definiowania samej filozofii – często bowiem tradycje intelektualne mają wymiar nie tylko filozoficzny. By posłużyć się przykładem – zarówno historycznie, jak i obecnie termin „konfucjanizm” można było i nadal można odnosić do wielu dyskursów i praktyk, które nie są w oczywisty sposób „filozoficzne”. Prawie wszyscy uczestnicy wspomnianej konferencji byli jednak zgodni co do tego, że zarówno historyczna, jak i obecna praktyka konfucjańska ma nieusuwalny rdzeń czy też wymiar filozoficzny, tak więc dla celów porównawczych można w tym wypadku traktować ową szerzej rozumianą tradycję jako swego rodzaju filozofię. Uzgodniono też kilka warunków, które powinny spełnić badania porównawcze, by można je było uznać za płodne poznawczo we wspomnianym wcześniej sensie.

Na pozytywną ocenę zasługiwałyby więc takie przedsięwzięcia porównawcze, których skutkiem byłby przyrost treści w danej dziedzinie, niemożliwy do uzyskania bez posłużenia się instrumentarium filozofii porównawczej; obecność lub brak takich „innowacyjnych poznawczo” treści należałoby interpretować kontekstowo – w odniesieniu do konkretnej tradycji filozoficznej będącej przedmiotem badania, nie zaś do domniemanego, neutralnego czy obiektywnego punktu widzenia, który miałoby się sytuować „ponad” wszystkimi takimi tradycjami czy „między” nimi, „na zewnątrz” każdej z nich; w filozofii – jakkolwiek pojętej, szczególnie zaś w filozofii porównawczej – nie ma bowiem punktu neutralnego, w którym znalazłszy się,

można by obiektywnie stwierdzić wyższość jednej tradycji filozoficznej nad inną – ewentualne sądy wartościujące dotyczące konkretnych elementów poszczególnych tradycji filozoficznych wymagają „negocjowania znaczeń” w racjonalnej dyskusji naukowej⁴⁶. Moje rozumienie ogólnych celów i standardów metodologicznych filozofii porównawczej jest zbieżne z przywołanymi ustaleniami – w odnośnych kwestiach szczegółowych wypowiadam się w toku wywodu.

Chiny jako modelowy „Inny”

Jak rozpoznania, wglądy i interpretacje filozofii porównawczej mogą pomóc zachodniemu badaczowi w badaniu tak radykalnie dlań obcej cywilizacji jak chińska⁴⁷? Spotkanie z Chinami to modelowy przykład poważnych trudności, których może nastroić próba zrozumienia obcej cywilizacji, ponieważ źródła cywilizacji chińskiej, na których skupia się uwaga filozofów porównawczych, pochodzą z czasów, kiedy cywilizacja ta rozwijała się bez żadnych kontaktów z Zachodem. Autoreferencjalność jest stałą cechą badań porównawczych, od samych początków, czyli od momentu ustalenia, od jakiej definicji filozofii wychodzimy i czy możemy używać tego terminu w przypadku myśli chińskiej. Jak wiadomo, już samo przyjęcie przez jezuitów w XVII wieku terminu „filozofia” w odniesieniu do myśli chińskiej było zabiegiem kontrowersyjnym mającym istotne konsekwencje metodologiczne – współcześnie kwestię statusu owego zjawiska rozważa się raczej w kontekście rozmaicie definiowanej filozofii globalnej niż

⁴⁶ S.C. Angle, *The Minimal Definition and Methodology of Comparative Philosophy: A Report from A Conference*, „Comparative Philosophy” 2010, 1(1), s. 106-110.

⁴⁷ Niemal wszyscy współcześni teoretycy literatury, zwłaszcza zaś ci zajmujący się badaniami porównawczymi, podkreślają ścisły związek refleksji komparatystycznej z indywidualnym, jednostkowym doświadczeniem interpretatora: „wszystko, co da się ustalić w związku z działaniem komparatystycznym, zamyka się w łańcuchu egzystencja – tekst – interpretacja” (A. Hejmej, *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe*, Kraków 2013, s. 18) i wskazują, jak ważna jest tożsamość podmiotu badającego.

w odniesieniu do standardów partykularnie pojmowanej filozofii zachodniej. Niemniej jednak, jeśli chciałoby się nazywać myśl Państwa Środka filozofią, w źródłowym dla Zachodu rozumieniu tego terminu – jako umiławania mądrości, dążenia do wiedzy, systematycznego i krytycznego rozważania podstawowych problemów i idei zmierzającego do poznania i całościowego zrozumienia świata – przejdzie ona pomyślnie ów sprawdzian i będzie mogła zostać uznana za filozofię we wskazanym wyżej sensie, mimo istotnej odmienności źródeł obu kultur i myśli będącej ich wyrazem. Jeżeli jednak zastosuje się do owego przypadku którąś z wąskich, kulturowo uwarunkowanych definicji filozofii, określających jej *meritum* i główne pojęcia (takie jak *prawda*, *byt*, *definicja*, *racjonalność* itd.), okaże się, że klasyczną myśl chińską trudno będzie wpisać w ramy pojęciowe wyznaczone przez ów schemat. Filozofia chińska posługuje się bowiem pojęciami, które są w dużej mierze nieprzekładalne na kategorie zachodniej filozofii bez zaawansowanej pracy translacyjnej, uwspółmierniającej konstrukty poznawcze obu tradycji – dość wspomnieć o kluczowych terminach owej klasycznej filozofii, takich jak: *dao*, *de*, *li*, *wuwei*, *ru* itd., których nie sposób właściwie rozumieć w oderwaniu od specyficznego kontekstu kulturowego i których definicji spełniających standardy zachodniej logiki i semiotyki próżno by szukać u chińskich filozofów tego nurtu.

Być może, za sugestią Maurycego Straszewskiego⁴⁸, powinniśmy myśleć o pojęciach obcej nam kultury jako elementach osobnych „organizmów pojęć”⁴⁹, które stają się dla nas zrozumiałe, gdy zaczy-

⁴⁸ Maurycy Straszewski (1848-1921) – polski filozof, historyk filozofii, autor takich opracowań, jak: *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiętej wiedzy*, Kraków 1877; *Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm*, „Biblioteka Warszawska” 1877, seria V, t. 1, z. 2, s. 115-122; *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indjach*, Kraków 1884; *Dzieje filozofii na Wschodzie: z ogólnym do dziejów filozofii wstępem*, Kraków 1894. Tę ważną postać przypomina M. Jakubczak, *op. cit.*

⁴⁹ Zgodnie z dziewiętnastowiecznym rozpoznaniem Straszewski proponował ogólny podział historii ludzkiej myśli wokół wyróżnienia trzech typów cywilizacji. Owe cywilizacje miałyby się rozwijać odrębnie i do pewnego stopnia równolegle,

namy wnikać w ich *znaczenie kontekstowe*. Szukając więc źródeł filozofii w Chinach, mówilibyśmy najpierw o szkole – *jia* (np. *daojia*), a następnie o *zhexue* – studiowaniu mądrości⁵⁰. Kanon rozumiano tam bowiem jako zbiór wypowiedzi mędrców tworzących w odległej przeszłości zręby cywilizacji chińskiej, ale też będących źródłem natchnienia dla kolejnych pokoleń myślicieli, którzy bardzo często pisali komentarze do ich dzieł⁵¹. Jeśli uznajemy starożytną myśl chińską za jedną z kilku najważniejszych *tradycji filozoficznych* świata, możemy zastosować wobec niej zarówno narzędzia filozoficzne spoza owej kultury – jako jedno z dostępnych instrumentów analizy tekstu filozoficznego – jak i te, które znajdziemy w obrębie owej specyficznej tradycji. W każdym wypadku należy jednak pamiętać, że wybór metod i narzędzi analizy i interpretacji ma konsekwencje metodologiczne. W tej pracy przyjmuję, że owe narzędzia „zewnętrzne”, wykształcone w kulturze innej niż pochodzące z niej badane teksty, pozwolą zwrócić uwagę na istotne dla owej tradycji kategorie poznawcze oraz opisać schematy pojęciowe chińskiego kręgu kulturowego, dzięki czemu będzie możliwe wskazanie zasadniczych różnic międzykulturowych w myśleniu o człowieku i świecie.

Jak konstatują David L. Hall i Roger T. Ames, klasyczna chińska myśl filozoficzna tak długo sytuowała się na obrzeżach współczesnej filozofii, gdyż nie mieści się ona w powszechnie przyjętym obrazie

wytwarzając osobne organizmy pojęć: typ europejski, typ chiński i typ indyjski (za M. Jakubczak, *op. cit.*, s. 349). Zupełnie podobny trójpodział proponowało wielu wpływowych badaczy-komparatystów, m.in. wspomniany już P. Masson-Oursel (*op. cit.*) czy Raju: „Zwykle za ważne tradycje filozoficzne uznaje się te cztery: grecką, żydowską, chińską i indyjską. Jednak tradycja żydowska stała się częścią zachodniej...” (P.T. Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln, NE 1962, s. vii). Zob. też: A.J. Bahm, *Comparative Philosophy: Western, Indian, and Chinese Philosophies Compared*, Albuquerque, NM 1977. Obecnie jednak odchodzi się już od tak ogólnikowego podziału tradycji filozoficznych.

⁵⁰ Odnoszę ów termin do części korpusu tekstów związanej z tzw. mistrzami (*zhu-zi*), o których mowa w kanonie konfucjańskim *Yijing*, powstałym około V wieku przed naszą erą i komentowanym aż po wiek XIX.

⁵¹ Więcej na ten temat zob. C. Defoort, *op. cit.*

tęgo, czym powinna zajmować się filozofia, nawet biorąc pod uwagę mnogość rozmaitych występujących w dziejach filozofii zachodniej sposobów rozumienia jej przedmiotu. Hall i Ames uważają zarazem, że myśl chińska obfituje w metody, teksty, idee i koncepcje, które są w ścisłym sensie filozoficzne. Dlatego też postulują rozszerzenie dotychczasowej – ich zdaniem dość wąskiej – definicji filozofii, aby w pełni rozpoznać i docenić wagę klasycznej filozofii chińskiej, umożliwiając tym samym jej rozumienie w przestrzeni międzykulturowej (wspomniani badacze mówią o *cross cultural understanding*). Rozumienie w przestrzeni międzykulturowej to jeden z trzech poziomów wypracowanej przez Halla i Amesę metody badań komparatystycznych, obok historyczno-filologicznego tłumaczenia i krytycznego namysłu nad zachodnią tradycją⁵². W związku z tym, obcując z klasyczną myślą chińską, należałoby każdorazowo rozstrzygać, którą filozofię uczynić sferą odniesienia, ponieważ w ostatnich dziesięcioleciach mamy w filozofii chińskiej do czynienia z głęboką asymilacją standardów filozofii zachodniej. Proces ten polega w głównej mierze na dystansowaniu się chińskich myślicieli wobec ich własnej tradycji i przejściu metod oraz technik filozofii zachodniej – wszystko to pod szyldem globalnej debaty filozoficznej.

Jeśli więc współczesna filozofia – zachodnia czy jakakolwiek inna – ma być traktowana poważnie, musi być komparatystyczna. To stanowisko wspomnianych autorów jest modyfikacją tezy Massona-Oursela z jego artykułu pod znanym tytułem – *True Philosophy Is Comparative Philosophy*⁵³. Konsekwentnie, aby filozofia rzeczywi-

⁵² Na temat stosowanej przez siebie metody autorzy piszą m.in. w: R.T. Ames, D.L. Hall, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany, NY 1995; eidem, *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, NY 1998. Szczegółowy opis metody zob. w: R.W. Smid, *David Hall and Roger Ames: Comparative Philosophy as the Philosophy of Culture*, [w:] idem, *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*, Albany NY 2009, s. 79-139.

⁵³ P. Masson-Oursel, *True Philosophy Is Comparative Philosophy*, transl. H.E. McCarthy, „Philosophy East and West” 1951, 1(1), s. 6-9.

ście stała się komparatystyczna, musi jako dyscyplina być gotowa do weryfikowania i w razie potrzeby do zakwestionowania – w kontekście innych tradycji czy innych kultur – samej definicji tego, co się w niej liczy, co jest uważane za ważne⁵⁴, ponieważ katalogi pojęć, wokół których organizuje się myśl filozoficzna w poszczególnych tradycjach, są częstokroć niewspółmierne. W związku z tym jednym z najważniejszych zadań zachodnich filozofów porównawczych powinna stać się problematyka nieobecności filozofii chińskiej w kanonie filozofii aspirującej do miana powszechnej i włączenie jej w obszar nurtów współczesnej refleksji filozoficznej.

Kwestia odmiennej gradacji wagi zagadnień podejmowanych w ramach różnych nurtów filozoficznych nie wyczerpuje jednak problemu braku dzieł dalekowschodnich w zachodnim kanonie filozofii. Ogromne znaczenie ma tu również relatywna – postrzegana z perspektywy zachodniego badacza – hermetyczność klasycznej, chińskiej problematyki filozoficznej i nieprzejrzystość samych tekstów. To właśnie w tym kontekście należy postrzegać wysiłki uczonych, którzy nie poprzestają na filologicznej analizie dzieł i formułują bardziej uniwersalne wnioski na temat myśli chińskiej – ważnym rezultatem ich aktywności jest bowiem nie tylko dekonstrukcja mitu tajemniczości chińskiej kultury i egzotyczności jej tekstów, lecz również deszyfracja kodów kulturowych Państwa Środka, włącznie ze sposobami komunikacji i transmisji znaczeń mającymi wpływ na postrzeganie owej kultury i wytworów jej przedstawicieli. Siłą rzeczy wyżej wspomniana charakterystyka eksponuje wyłącznie problemy wiążące się z próbami wnikięcia w sens obcych przekazów, podejmowane przez odbiorców usytuowanych „na zewnątrz” owej kultury – sami Chińczycy z pewnością nie opisaliby siebie jako egzotycznych, niezrozumiałych i tajemniczych⁵⁵.

⁵⁴ Zob. R.W. Smid, *Methodologies of Comparative Philosophy...*, s. 80.

⁵⁵ Na taki odbiór chińskich tekstów będący skutkiem niezrozumienia zwracają uwagę m.in. F. Jullien (*op. cit.*), zwłaszcza w rozdziale *To po chińsku, to chińszczyzna*, s. 1-5; A.I. Wójcik, *Kosmos, czyli o tym, co jest najbardziej oczywiste*,

Światy mentalne

Trudno nie zgodzić się z uwagą Anny Iwony Wójcik, że owa tajemniczość, jaką w oczach Europejczyka owiany jest rodzimy uczestnik chińskiej kultury,

(...) wynika raczej z tego, że studiując teksty filozofii konfucjańskiej czy daoistycznej, „z tyłu głowy” mamy konteksty znaczeniowe filozofii zachodniej – a one odnoszą się do innego podstawowego modelu interpretacyjnego (...) [i dopiero – M.F.] gdy badamy schematy rozumowań, jakimi posługują się myśliciele chińscy, gdy przyglądamy się tym najbardziej obszernym kontekstom, do których – według nich samych – należy odnosić ich poglądy, wtedy naszym oczom pokazuje się spójny i całkowicie zrozumiały system koncepcji. System diametralnie inny od Platońskiego i Arystotelesowskiego, ale równie jak i on jasny i zrozumiały⁵⁶.

W związku z tym warto przypomnieć koncepcje Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa dotyczące wpływu systemu językowego na postrzeganie i myślenie – zwraca się w nich uwagę, że ludzie pochodzący z różnych kultur czy cywilizacji odmiennie postrzegają rzeczywistość. W ujęciu obu badaczy chodzi nie tyle o to, że najpierw doświadczamy świata w jego obiektywności, rejestrując nagie zjawiska czy fakty, by następnie opracowywać je poznawczo w kategoriach naszego języka – rzecz ma się zgoła na odwrót. Język i nasza percepcja są zależne od przejmowanych kodów, nie tylko językowych, lecz również kulturowych. Nasza wiedza o rzeczywistości jest kształtowana przez postrzeganie świata w sposób, którego nas nauczono, przez system kategorii, w którego ramach nas wychowano.

Badacze zajmujący się problematyką porównawczą i międzykulturową pytają, czy unikanie przykrawania sensu tekstów do tego,

[w:] eadem, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010, s. 19-50.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 21.

co kulturowo przyzwyczailiśmy się uważać za ważne⁵⁷, zdobywanie wiedzy o kontekście kulturowym radykalnie odmiennym od naszego własnego, czy wreszcie próba równoczesnego poruszania się w obrębie dwóch niewspółmiernych, kulturowo zdeterminowanych schematów pojęciowych, może czy też musi się wiązać z próbą – mówiąc językiem Richarda E. Nisbetta – zmiany geografii myślenia⁵⁸ utrwalonej w naszym umyśle przez rozmaite praktyki społeczne. Mówiąc o odkrywaniu tajników innej kultury, Ames wykorzystuje metaforę zwierciadła. Chodzi w niej nie tyle o przeglądanie się w drugim człowieku niczym w lustrze i szukanie w nim własnego odbicia, ile raczej o zrozumienie, że dzięki uważnemu przyjrzeniu się jego indywidualnym cechom będziemy mogli lepiej zrozumieć nasze własne. W tym sensie ideałem według Amesa byłoby postrzeganie reprezentantów innej kultury wyłącznie na ich własnych zasadach. Byłaby to więc koncepcja przyjaźni nie opartej na podobieństwie – przyjaciel nie jest drugim mną, przyjaźnimy się, bo jesteśmy różni. Jak zauważa Wójcik, „takie »stawianie naprzeciw siebie« zawsze jest stosunkiem wzajemnym: punkty widzenia wzajem się oświetlają po to, by różnice pokazać, a nie po to, by je znieść”⁵⁹.

Pozostajmy więc przy metaforze zwierciadła i przyjrzyjmy się temu, co może się znajdować po jego drugiej stronie⁶⁰. Mimo jej paradoksalności taka próba nie jest skazana na niepowodzenie – „Papalagi” (biały człowiek) – by posłużyć się tym właśnie przykładem – nigdy nie spojrzy na siebie z takim zdziwieniem, z jakim będzie mu się przyglądał Samończyk⁶¹, może jednak postąpić zgodnie ze

⁵⁷ Zob. R.T. Ames, *Knowing as the Realizing of Happiness: Here, on the Bridge, over the River Hao*, [w:] *Zhuangzi and the Happy Fish*, eds R.T. Ames, T. Nakajima, Honolulu, HI 2015, s. 261-290.

⁵⁸ R.E. Nisbett, *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2009.

⁵⁹ A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, s. 12.

⁶⁰ Zob. *ibidem*.

⁶¹ Odwołuję się tu do tekstu niemieckiego etnografa Ericha Scheurmanna, przedstawianego przezeń jako tłumaczenie z narzecza polinezyjskiego wypowiedzi

wspomnianą sugestią Amesa i spróbować „dojrzyć poważne różnice w sposobie życia i sposobie myślenia, które separują go od tej [obcej dlań – M.F.] kultury”⁶². W swojej pracy *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji* François Jullien rozważa, jak daleko może sięgać kulturowa oryginalność w „wytwarzaniu sensu” i jak stać się kompetentnym tłumaczem „egzotycznego” tekstu, oraz podejmuje trud przeanalizowania niezwykle ważnych, a często pomijanych przez zachodnich badaczy, zasadniczo nieprzetłumaczalnych kategorii chińskiej filozofii (takich jak *dan* czy *xing*). W tym kontekście warto przyrzeć się motywacji badacza:

Chiny wydały mi się idealnym przypadkiem, aby zbadać naszą myśl z zewnątrz – a przez to wyrwać ją z jej atawizmu. (...) Trzeba nabrać dystansu. Dystans badawczy jest wskazany – i właśnie Chiny stwarzają okazję po temu. Wszelako ten inny punkt widzenia, prezentowany nam przez „Chiny”, nie jest dany z góry, lecz trzeba go zbudować. Zamierzam więc zmontować takie właśnie zestawienie perspektyw między Chinami a Grecją. Wolę takie postępowanie od porównania. Nie wierzę bowiem w możliwość podziału na dwie części: z jednej strony Chiny, z drugiej – Grecja. (...) Strategie sensu można zrozumieć tylko od wewnątrz poprzez przyjęcie ich indywidualnej logiki⁶³.

Jullien proponuje nam więc wędrówkę. W jego ujęciu rola badacza jest niezwykle aktywna – nie tyle analizuje on zastaną rzeczywistość, ile tworzy konstrukt myślowy modelujący obcą cywilizację, w taki jednak sposób, by dzięki temu przyrzeć się „z zewnątrz” również własnej perspektywie poznawczej, dyktowanej przez rodzimą kulturę jako jedna z licznych opcji interpretacyjnych; jego celem

mieszkańca jednej z Wysp Samoańskich. Zob. E. Scheurmann, *Papalagi*, tłum. A. i M. Cisłowie, „Przegląd Powszechny” 1983, 12(748), s. 366-372. O kontrowersjach związanych z pochodzeniem i charakterem tekstu zob. m.in. G. Senft, *Weird Papalagi and a Fake Samoan Chief: A Footnote to the Noble Savage Myth*, „Rongorongo Studies: A Forum for Polynesian Philology” 1999, 9(1), s. 23-32; 9(2), s. 62-75.

⁶² R.T. Ames, *op. cit.*, s. 263.

⁶³ F. Jullien, *op. cit.*, s. IX.

jest zatem – jak sam to nazywa – „wyrysowanie mapy sensu w Chinach”⁶⁴. Według Julliena częstokroć dopiero dzięki takiemu zabiegowi możemy docenić oryginalność i inwencyjność własnej tradycji. Warto przy tym zauważyć, że zarówno Jullien, jak i Ames, mówiąc o stosowanych przez nich metodach, raczej nie stosują wyrażen „porównanie” czy „porównywanie”, by uniknąć niebezpieczeństwa unieruchomienia – czy to opozycji w przypadku stosowania metody kontrastującej, czy fałszywej analogii w przypadku metody analogizacji. W jednym z ostatnich tekstów Jullien pisze:

„Porównywać” to (...) tyle co nie podjąć podróży: to nie opuścić [swojego miejsca – M.F.], a zatem [nigdzie – M.F.] nie wkroczyć. Ponieważ człowiek pozostaje w obrębie swych kategorii (...), nie następuje przesunięcie, nie zmienia się sceneria⁶⁵.

Obaj wspomniani badacze działający w obszarze szeroko rozumianej komparatystyki, ze szczególnym uwzględnieniem studiów nad myślą chińską, proponują więc ujęcie metodologiczne nie tylko zgodne z przedmiotem i zakresem własnych badań, lecz także z postulatami badania i interpretowania danej filozofii i kultury na jej własnych zasadach⁶⁶. W pracach Julliena – by wspomnieć tylko o nim –

⁶⁴ *Ibidem*, s. XI. W związku z tym warto wspomnieć, że prace Julliena były niejednokrotnie krytykowane, zwłaszcza we Francji. Zarzucano mu m.in. wykorzystywanie Chin do budowania utopijnego obrazu „radykalnego Innego”. Zob. np. J.F. Billeter, *Contre François Jullien*, Paris 2006; J. Levi, *Réponses à un questionnaire sur François Jullien pour un journal vietnamien*, [w:] idem, *Réflexions chinoises: Lettrés, stratèges et excentriques de Chine*, Paris 2011. Na temat samej krytyki zob. R. Weber, *What about the Billeter-Jullien Debate? And What Was It about?*, „Philosophy East and West” 2014, 64(1), s. 228-237.

⁶⁵ F. Jullien, *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit*, Paris 2012, s. 29. Również Ralph Weber pisze o niezbędnej dla komparatysty woli wyjścia ze strefy komfortu, a także podejmuje wątek autokrytycyzmu, który powinien towarzyszyć badaniom w dziedzinie filozofii porównawczej. Zob. R. Weber, „How to Compare?” – *On the Methodological State of Comparative Philosophy*, „Philosophy Compass” 2013, 8(7), s. 593-603.

⁶⁶ Ames używa w tym kontekście wyrażenia: „to understand / to translate the Chinese tradition on its own terms”. Zob. np. X. Tan, T. Huang, *Translating Chinese*

tendencja ta znajduje wyraz m.in. w odwoływaniu się do chińskiej koncepcji procesualnego ujmowania rzeczywistości zamiast stosowania ujęć statycznych bliższych kulturze zachodniej. W tekście *Jaka korzyść płynie z porównania?* (*À quoi sert la comparaison?*), zawartym w książce *Procès ou Création*, Jullien zauważa, że jego metoda jest niewspółmierna z tradycyjnym spojrzeniem na porównanie, pojęte jako dwa lub więcej *comparata*, traktowane na równi i podlegające ocenie⁶⁷. W takim ujęciu mamy więc do czynienia nie tyle z obrazem uczonego badającego zamknięty, osadzony w czasie i przestrzeni nieruchomy obiekt, ile raczej z propozycją przejścia drogi badawczej wymagającej zanurzenia się w obcej kulturze, zmiany krajobrazu intelektualnego oraz przesunięcia w obrębie dotychczasowego paradygmatu. Powróciwszy z owej podróży, badacz może spojrzeć na to, co dotychczas było mu znane, w zupełnie nowym świetle.

Swój – obcy

Oryginalne ujęcie omawianej problematyki proponuje Alasdair MacIntyre, podejmujący w szeregu prac złożoną kwestię relatywizmu językowego i kulturowego. Tradycja kulturowa jest według niego zasadniczo nieprzekładalna⁶⁸. Kiedy pytamy o znaczenie obcego słowa, zdania lub tekstu, nasze (nieprzefiltrowane przez świadomość) nawyki poznawcze narzucają nam rozmaite kryteria, a kontekst oraz metody interpretacji zmieniają nasze postrzeganie przedmiotu badań. Dlatego filozofowie porównawczy zauważają, że dla uprawianej przez nich dyscypliny konstytutywne są kwestie przekazywania znaczenia⁶⁹ i tłumaczenia kulturowego.

Philosophy on Its Own Terms: An Interview with Professor Roger T. Ames, „Asia Pacific Translation and Intercultural Studies” 2015, 2(2), s. 139-149.

⁶⁷ F. Jullien, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée chinoise*, Paris 1989, s. 312-313.

⁶⁸ Zob. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.

⁶⁹ Zob. P.T. Raju, *Introduction to Comparative...*, s. 139.

W wypadku kultury Chin i kultury Zachodu pierwszej połowy XX wieku ma się wśród komparatystów – pionierów oraz popularyzatorów, jak również tłumaczy – nieustannie do czynienia z problemem nieprzekładalności i niewspółmierności. Czy jednak nieprzetłumaczalność elementów jednej tradycji na elementy innej ogranicza możliwość jej rozumienia? Według MacIntyre’a nie musi tak być. Niemniej to, że rozumiemy pewne treści wyrażone w języku obcym, nie oznacza, że umielibyśmy je wyrazić w naszym własnym języku (przykładem mogą być teksty poetyckie). Jeśli, zgodnie z hipotezą Sapira i Whorfa, nie mamy bezpośredniego dostępu poznawczego do rzeczywistości pozakonceptualnej, wybór języka implikuje wybór obrazu świata przynajmniej częściowo nieprzekładalnego na obraz w innym języku⁷⁰. W tekście *On Philosophical Synthesis* John Dewey, posługując się kategoriami psychologii Williama Jamesa, argumentuje, że nie ma jednorodnych uniwersów kultury. Ponadto pisze on: „wszędzie na świecie nadzieją wolnych ludzi jest sprawienie, by takie »jednorodne uniwersa kultury« nigdy nie powstały i nie stały się obowiązującymi dla całej ludzkości czy też dla jakiejś jej części”⁷¹.

W podobnym duchu wypowiadają się George Lakoff i Mark Johnson, dowodząc, że struktura wielu abstrakcyjnych pojęć języków europejskich jest pochodną naszego doświadczenia przestrzennego oraz działania w świecie fizycznym:

Pojęcia, które się w ten sposób wyłaniają, to pojęcia, wokół których organizujemy nasze życie w najbardziej podstawowym sensie. Tak więc pojęcia GÓRA nie rozumie się wyłącznie w jego własnych terminach, lecz wyłania się ono ze zbioru nieustannie spełnianych funkcji motorycznych mających związek z wyprostowaną pozycją ciała, jaką przyjmujemy w odniesieniu do pola grawitacyjnego, w którym żyjemy. Wyobraźmy sobie istotę kulistą, żyjącą poza polem grawitacyjnym, niemającą wiedzy ani wyobraźni umożliwiających jakkolwiek inny rodzaj doświadczenia. Co mogłoby oznaczać pojęcie

⁷⁰ A. MacIntyre używa w tym kontekście pojęcia prawdy (*truth*).

⁷¹ J. Dewey, *On Philosophical Synthesis*, „Philosophy East and West” 1951, 1(1), s. 3.

GÓRA / W GÓRĘ dla takiej istoty? Odpowiedź na to pytanie byłaby uzależniona nie tylko od fizjologii tej kulistej istoty, lecz także od jej środowiska kulturowego. Innymi słowy, to, co nazywamy „bezpośrednim doświadczeniem fizycznym”, nigdy nie jest jedynie sprawą posiadania ciała określonego rodzaju; słuszniej jest powiedzieć, że każde doświadczenie dokonuje się na szerokim tle implikacji kulturowych. Nie należy więc mówić o bezpośrednim doświadczeniu fizycznym, gdyż oznaczałoby to, że istnieje jakieś jądro bezpośrednich doświadczeń, które następnie „interpretujemy” w terminach naszego systemu pojęć. Założenia kulturowe, wartości i postawy nie są jedynie wierzchnią warstwą, którą możemy przyłożyć do naszego doświadczenia wedle uznania. Poprawniej byłoby powiedzieć, że całe nasze doświadczenie jest do głębi kulturowe, że doświadczamy „świata” w taki sposób, że nasza kultura jest obecna już w samym doświadczeniu⁷².

Jak zatem możemy przejść na drugą stronę lustra? Jak mówiący danym językiem mogliby zrozumieć język obcej im tradycji? MacIntyre stwierdza, że uczący się języka i obcej sobie kultury powinien „stać się dzieckiem”, przyswajając sobie ów symbolizm przez zanurzenie się w jego żywiole bez pośrednictwa języka własnego, podobnie jak czyni dziecko, ucząc się myślenia i mówienia w sposób naturalny. W tym wypadku chodziłoby więc nie o przekładanie wypowiedzi w jednym języku na wypowiedzi w innym, lecz raczej o poznawanie świata przez siatkę pojęciową nieznanego sobie języka w procesie przyswajania go sobie jako *second-first-language*. A ponieważ nie sposób oddzielić tak rozumianego uczenia się języka od „uczenia się” wyrażanej w nim kultury, *trzeba zacząć żyć w owej obcej kulturze*, stając się, na ile to możliwe, tubylcem. Jak pisze cytowany już Cazal, analizując rolę twarzy w kulturze Korei, „aby obca twarz stała się »czytelna« w innej kulturze, musi zostać przedstawiona według lokalnego kodu kulturowego, choćby w celu wydobycia jej obcości”⁷³.

⁷² G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Warszawa 2010, s. 94.

⁷³ D. Cazal, *op. cit.*, s. 294.

I podobnie jak MacIntyre, uważa on, że „komunikacja polega w istocie na »obcowaniu«, a związana jest semantycznie ze wspólnotą (*communio*)”⁷⁴.

Co jednak znaczy „dzielić kulturę” czy „należć do wspólnoty”? Według MacIntyre’a znaczy to „dzielić schematy konstytutywne i zarazem normatywne dla moich działań rozumnych, a także pozwalające zinterpretować działania innych”⁷⁵. Z kolei cechą charakterystyczną kogoś, kto dzieli z kimś kulturę i opanował jej język, jest umiejętność rozpoznania, kiedy wyrażen danego języka nie da się przełożyć na wyrażenia innego. Wybór wspólnoty, także językowej, to wybór systemów przekonań oraz form życia. Owe systemy są interkulturowo niewspółmierne co najmniej w takim zakresie, w jakim korzystają z odrębnych schematów racjonalnego uzasadniania myślenia i działania. I choć zasoby leksykalne poszczególnych języków mogą być wzajemnie przekładalne, to jednak specyficzną tradycję kulturową tworzą według MacIntyre’a te cechy kompetencji językowej, które są źródłem nieprzekładalności. Przy tym, co niezmiennie ważne dla omawianego tu kontekstu, posiadanie owej kompetencji przez członków wspólnoty językowo-kulturowej umożliwia im czerpanie z zasobu tekstów kanonicznych tworzących jej dziedzictwo. Tym, kto tworzy tak pojętą tradycję kulturową, są poeci, pisarze i myśliciele, i to w ich dziełach należy szukać zasobów pojęciowych danej wspólnoty, określających w znacznym stopniu jej świadomość: konstytutywne dla niej pojęcia i wyobrażenia funkcjonują najpierw w jej wielkich tekstach. MacIntyre podaje przykłady z kultury anglosaskiej, przywołując pojęcia odwagi, sprawiedliwości i autorytetu pochodzące z jej tekstów kanonicznych. Wyjaśnia, że kiedy dochodzi do spotkania przedstawicieli dwóch wspólnot językowo-kulturowych, każdy bądź każda z nich będzie przedstawiać tradycję

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ A. MacIntyre, za: M. Filipczuk, M. Filipczuk, *Kultura, tradycja, przekład w filozofii Alasdaira MacIntyre’a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2008, 67, s. 25.

drugiej strony za pomocą środków własnego języka, co najprawdopodobniej przyczyni się do powstania licznych błędnych interpretacji i nieporozumień. Wskutek dokonującej się w przekładzie dekontekstualizacji przekonania akceptowalne w każdej ze wspólnot będą się jawić przedstawicielom odmiennych tradycji jako pozbawione racjonalnego uzasadnienia. Tak więc tłumaczenie Horacego na hebrajski mogło sprawić, że Horacy jawił się przeciętnemu Hebrajczykowi jako bluźnierca (m.in. wskutek niewspółmierności koncepcji bóstwa różnej w każdej ze wspólnot)⁷⁶. W związku z tym warto zatrzymać się przy jednej z kwestii poruszonych przez MacIntyre'a, niezmiernie istotnej dla badań porównawczych – przy schematach konstytutywnych czerpanych przez uczestników danej kultury z jej wielkich tekstów, czyli z kanonu.

Kanon

MacIntyre stawia ważne pytania: w jakiej mierze najstarsze teksty będące fundamentem danej kultury mogą się okazać pomocne przy „badaniu schematów rozumowań”? I czego właściwie szukamy w obrębie kanonu, jeśli nie wiedzy historycznej? Otóż będziemy tam szukać nie tyle sensu, ile *strategii sensu*⁷⁷. Trudno przecenić rolę, jaką odegrała w kulturze chińskiej jedna z najmniej zrozumiałych dla zachodniego czytelnika ksiąg – *Yijing*, czyli *Księga przemian*. To właśnie m.in. dzięki analizie jej zawartości możemy wyodrębnić i opisać schematy pojęciowe chińskiego kręgu kulturowego. Dlatego też *Księgę przemian* określa się również jako źródło (*yuan*), z którego biorą początek nauki ksiąg klasycznych (*jing*)⁷⁸.

Dlaczego jednak w wypadku takiego studium należałoby mówić raczej o strategii aniżeli o sensie? Siła własnej percepcji jest tak prze-

⁷⁶ Zob. szerszą analizę poglądów MacIntyre'a na temat relatywizmu kulturowego: M. Filipczuk, M. Filipczuk, *Kultura, tradycja, przekład...*, s. 21-31.

⁷⁷ Pojęcie stosowane w licznych pracach Julliena.

⁷⁸ Zob. A.I. Wójcik, *Kosmos...*, s. 27.

można, zwłaszcza gdy nie zna się kodów danej kultury, że czytelnik przystępuje do lektury z długą listą oczekiwań i nawet jeśli filozofuje, zakłada, że jego wybory filozoficzne są uniwersalne⁷⁹. Skądinąd w dawniejszych ujęciach badawczych typowym zarzutem pod adresem chińskiego umysłu było odmawianie mu zdolności do wzbicia się na wyżyny czystej logiki⁸⁰. W związku z tym dość wspomnieć o rozczarowaniu Hegla największym mędrcom kultury chińskiej – Konfucjuszem. Hegel docenił Konfucjusza jako uczonego i redaktora ksiąg, jednak surowo oceniał go jako filozofa, niemal odmawiając mu tego miana. Jego zarzuty są następujące: „niektóre uwagi Konfucjusza nie są pozbawione ducha, ale nie ma w nich niczego wyjątkowego”, „jego książki ukazują dobre rozumienie spraw człowieka. Jednak pozostaje on tylko na poziomie potocznie rozumianej moralności”, człowiek na próżno szuka w jego dziełach filozofii spekulatywnej – w opinii Hegla Konfucjusz był tylko praktycznym mężem stanu. W innym wykładzie Hegel mówi, że Konfucjusz był moralistą, ale nie filozofem moralności – wprawdzie jego powiedzenia są trafne, nie mają jednak waloru naukowości. Nawet jeśli znajdujemy w tych dziełach godne uwagi idee moralne, myśli Konfucjusza nigdy nie wychodzą ponad ogłód konwencjonalny. Ponadto Hegel zarzuca mu kaznodziejstwo („zbiór

⁷⁹ Zob. *ibidem*, s. 19.

⁸⁰ Zarzut ten, podobnie jak odmawianie Chińczykom racjonalności myślenia, jest obecnie interpretowany jako nieuzasadniony. Zob. np. P.R. Goldin, *The Art of Chinese Philosophy: Eight Classical Texts and How to Read Them*, Princeton, NJ 2020; idem, *Non-deductive Argumentation in Early Chinese Philosophy*, [w:] *Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*, eds P. van Els, S.A. Queen, Albany, NY 2017, s. 55-56; R.M. Hartwell, *Historical Analogism, Public Policy, and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century China*, „American Historical Review” 1971, 3(76), s. 722 i nast.; D.J. Munro, *Concept of Man in Early China*, Stanford, CA 1969, s. ix; Por. także: S. Griffioen, *Hegel on Chinese Religion*, [w:] *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, eds B. Labuschagne, T. Slootweg, Leiden 2012, s. 21-30. Zob. też odpowiedź na zarzuty: B. Van Norden, *What Should Western Philosophy Learn from Chinese Philosophy?*, [w:] *Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics*, ed. P.J. Ivanhoe, Chicago–La Salle, IL 1996, s. 230.

kazań moralnych”) i myślową miałkość – współczesny mu człowiek nie jest w stanie niczego wynieść z tych abstrakcyjnych sformułowań, które równie dobrze mogłyby być przysłowiami⁸¹. A wszystko to czyni Hegel, oświadczywszy, że „poświęcił się dogłębnym studiom nad filozofią Indii i Chin”⁸².

Co jest tutaj źródłem nieporozumienia? Hegel poszukiwał w *Dialogach konfucjańskich* (*Lunyu*) przekazu czy też wykładni poglądów Konfucjusza na kluczowe kwestie zachodniej filozofii. Oczekiwał od niego indywidualnego, a przy tym oryginalnego *stanowiska* – tłumaczącego jego sławę jako największego chińskiego myśliciela. Współczesne badania strategii językowych i retorycznych w tekstach klasycznej filozofii chińskiej pokazują jednak, że w obrębie chińskiego świata mentalnego oczekiwanie od mistrza jasnej wykładni poglądów jest po prostu błędne⁸³. Znajdziemy tam natomiast tryb „pobudzania”⁸⁴ – ucznia przez mistrza, czytelnika przez autora itd. Dobór sformułowań jest ściśle podporządkowany subtelnie realizowanej strategii – zarówno obecność określonych wyrażen, jak i ich brak to swoiste wskazówki służące inspirowaniu odbiorcy i zachęcaniu go do głębszej refleksji. Myśli są formułowane tak, by były pretekstem do „ciągłego rozwijania sensu”⁸⁵; mowa mędrca jest wariacyjna w tym znaczeniu, że wyzyskuje on jej radykalną niedookreśloność – praca nad zrozumieniem owych słów jest niezbywalnym etapem przemiany samego

⁸¹ Cytaty z wykładów i dzieł Hegla na podstawie: Y.K. Kim, *Hegel's Criticism of Chinese Philosophy*, „Philosophy East and West” 1978, 28(2), s. 173-180. Więcej na temat recepcji chińskiej filozofii w dziełach Hegla zob. K.K. Wong, *Hegel's Criticism of Laozi and Its Implications*, „Philosophy East and West” 2011, 61(1), s. 56-79; oraz S. Griffioen, *op. cit.*, s. 21-30.

⁸² Y.K. Kim, *op. cit.*, s. 173.

⁸³ Zob. m.in. Y. Wang, *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*, London 2003; F. Jullien, *Drogą okrężną...*; idem, *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, tłum. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków 2006.

⁸⁴ Zob. F. Jullien, *Miedzy mistrzem a uczniem – słowa tylko wskazują*, [w:] idem, *Drogą okrężną...*, s. 131-150.

⁸⁵ Zob. *ibidem*.

siebie⁸⁶. I jest to doskonale zrozumiałe w kontekście źródeł chińskiej kultury. W świecie *Księgi przemian* zwraca się uwagę na zmienność wszystkich rzeczy i zjawisk – kładzie się nacisk na ich współzależność, na właściwe wyczucie czasu i zgodne z nim działanie. A zatem, by właściwie rozumieć sens kryjący się w klasycznych chińskich dziełach filozoficznych, trzeba zwrócić uwagę na sposób posługiwania się językiem przez ich twórców – korzysta się tam zeń w sposób pragmatyczny, a nie w trybie ewokowania semantycznego wymiaru znaczenia wyrażen, mniej czy bardziej obiektywnie powiązanych z rzeczywistością pozajęzykową⁸⁷. Dlatego „słowa mędrca przemieniają się w zależności od tego, do kogo mówi” (komentarz Chenga Yi)⁸⁸. Konfucjusz nie miał zamiaru definiować najważniejszych pojęć, którymi się posługiwał, ani udzielać jednej odpowiedzi na to samo pytanie – jego słowa dopasowują się do zmieniających się okoliczności w świecie, którego główną cechą jest przemiana i przede wszystkim mają być skuteczne, czyli sprzyjać rozwojowi adresata.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, chcę zwrócić uwagę na kilka spośród licznych wyzwania, przed którymi staje badacz pism Lina Yutanga – dotychczas analizowane kwestie oraz ich konteksty tworzą bowiem tło, na którym zaznacza się skomplikowana natura realizowanego tu przedsięwzięcia.

Filozoficzna i translatorska aktywność Lina w dwóch różnych światach – chińskim i zachodnim – jest dobrym przykładem samodzielnego i twórczego rozwiązywania problemów teoretycznych, o których mowa w tej pracy. Odnosząc się do nich, nawiążę do wniosków uczestników wzmiankowanej konferencji „Constructive Engagement” poświęconej metodologii filozofii porównawczej, dotyczących następujących kwestii:

⁸⁶ Więcej na ten temat zob. X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009.

⁸⁷ Zob. A.I. Wójcik, *Kosmos...*, s. 19-50, zwłaszcza: *Prawda i cała prawda* (s. 43-44) oraz eadem, *Metodologia kręgów kulturowych Wschodu i Zachodu*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, 3(3), s. 55-76.

⁸⁸ F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 153.

1) niewspółmierności tradycji filozoficznych należących do różnych kultur – jeśli nie sposób porównywać rozmaitych doktryn filozoficznych oraz tradycji, których są częścią, czy też wzajemnie ich na siebie tłumaczyć, to filozofia porównawcza jako przedsięwzięcie nie może się powieść⁸⁹;

2) braku obszarów zainteresowań wspólnych dla tradycji filozoficznych należących do różnych kultur – jeśli nawet udałoby się je wskazać, punkt ciężkości każdej z nich leżałby gdzie indziej (w wypadku Lina Yutanga chodzi nie tyle o brak obszarów zainteresowania łączących jego myśl z filozofią zachodnią, ile raczej o to, że istotna jest dlań zupełnie inna problematyka niż ta, do której przywykliśmy, obcując z kanonem zachodniej filozofii; z podsumowania Angle'a wynika, że choć wielu uczonych znalazło obszary badawcze przekraczające podziały na poszczególne tradycje, nie zawsze udaje się w ich ramach wyartykułować to, co istotne; otwarte pozostaje też pytanie o znaczenie „wspólnego pola zainteresowań”);

3) powszechnego w Europie przekonania, że filozofia jest zasadniczo jedna czy wspólna dla wszystkich, w związku z czym nie ma w niej miejsca na porównywanie (tymczasem standardowym doświadczeniem komparatysty jest obcowanie z wielością filozofii – wie on, że zbyt wąska definicja filozofii nie sprzyja jej rozwojowi);

4) niedostatecznego instytucjonalnego wsparcia filozoficznych badań porównawczych oraz kształcenia potencjalnych adeptów tej dyscypliny.

Ponadto uczestnicy konferencji zgodzili się m.in. co do następujących standardów metodologicznych filozofii porównawczej: 1) otwartość jako postawa badawcza jest w niej równie istotna, jak krytyczny osąd filozoficzny; 2) tradycje filozoficzne nie są monoli-

⁸⁹ Wyrazistym przykładem takich trudności są m.in. próby przyswojenia zachodniej filozofii tzw. *manuals*, dotyczących szeroko pojętej tradycyjnej medycyny chińskiej oraz medytacyjnych praktyk somatycznych, będących ważnym elementem klasycznej filozofii chińskiej, opisanych w tekstach tłumaczonych z języka chińskiego na języki obce.

tyczne, lecz wewnętrznie zróżnicowane – metody ich badania powinny odzwierciedlać i honorować ten stan rzeczy; 3) skupianie się na konkretnych kategoriach, pojęciach i problemach jest często bardziej konstruktywne niż porównywanie dorobku poszczególnych myślicieli – wyjątkami od tej reguły mogą być dokonania badaczy zajmujących się filozofią porównawczą; 4) znajomość języków i kultur, do których przynależą analizowane dzieła, jest warunkiem *sine qua non* uprawiania filozofii porównawczej; 5) kluczowe znaczenie dla rozwoju dyscypliny ma zarówno instytucjonalne wsparcie badań porównawczych, jak i kształcenia jej adeptów.

Stosując się do tych ustaleń, staram się ustrzec trzech błędów, które w opinii wielu chińskich uczonych utrudniają lub wręcz uniemożliwiają rzetelne reprezentowanie chińskiej filozofii w ogólnoświatowej debacie filozoficznej. Pierwszy z nich to „dostrajanie” wartości kultury obcej do standardów własnej kultury⁹⁰. Drugi świetnie oddaje chińskie powiedzenie *hsiao tsu shih chii*, mówiące o „przycinaniu palców stóp, by dopasować buty” – w tradycji zachodniej byłby to „błąd prokrustowego łoża” – przykrawanie przedmiotu badań z obszaru innej kultury według obcych jej kategorii. Jak zauważa Joseph S. Wu, błąd ten dotyczy zarówno chińskich uczonych próbujących dostosować się do standardów zachodniej metodologii, jak i uczonych zachodnich nieradzących sobie ze swoistością filozofii chińskiej. Zdaniem Wu

(...) myśliciele zachodni mają obsesję jasności, której nie podziela ją myśliciele chińscy; ci drudzy wydają się bardziej świadomi niekategoryzowalnej natury rzeczywistości, zwłaszcza rzeczywistości świata ludzkiego. (...) W filozofii chińskiej (nie tej tworzonej przez niektórych uczonych dla czytelników zachodnich) nie napotykamy zwyczajowych dychotomii, takich jak forma i materia, umysł i ciało, idealizm i materializm, *a priori* i *a posteriori*, empiryczne i abstrakcyjne; obiektywne i subiektywne, serce i umysł (...). Od samego

⁹⁰ Ames nazywa ten błąd „shoehorn (...) the Confucian foot into a Greek sandal” – R.T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Hong Kong 2011, s. 88.

początku chińscy myśliciele nie wierzyli w rozróżnienie między racjonalnymi a irracjonalnymi częściami duszy; nie aprobowałiby też rozróżnienia między tym, co poznawcze, a tym, co niepoznawcze⁹¹.

Trzeci z błędów doskonale opisuje Wu, przywołując analogię:

(...) wielu amerykańskich klientów przyjeżdża do chińskich restauracji w Stanach, aby zjeść hamburgera, mimo że doskonale wiedzą, że mają one do zaoferowania wiele wykwinnych dań. Uczniowie zajmujący się filozofią chińską często ulegają pokusie popełnienia tego samego błędu. W filozofii zachodniej istnieją ważne tematy, takie jak „przyczynowość”, „uniwersalia”, „relacja umysł-ciało” i „rozdzielenie analityczne-syntetyczne”. Ale nie wynika z tego, że chińska filozofia, aby być filozofią, musi zajmować się tymi samymi problemami, co filozofia zachodnia. Napisanie artykułu badawczego na temat „Teorii sylogistycznej u Konfucjusza” lub „Teorii przyczynowości Laoziego” będzie tym samym, co zamówienie hamburgera w chińskiej restauracji. Można argumentować, że idee sylogistyki można znaleźć zarodkowo u Konfucjusza, a embrionalne pojęcia przyczynowości u Laoziego, i że obowiązkiem i interesem uczonego jest ujawnienie ich i usystematyzowanie. Ten argument nie wiele różni się od stwierdzenia, że kuchnia chińskiej restauracji ma wszystko, co trzeba, by podać hamburgera. Rzecz w tym, że jako koneserzy chińskich dań powinniśmy zamówić coś bardziej chińskiego, choćby (...) rybę gotowaną na parze (...). Faktem jest również, że niektórzy badacze filozofii chińskiej próbowali wykazać, że chińscy filozofowie mieli teorie dotyczące kwestii uchodzących w filozofii zachodniej za ważne. (...) Zapewne jest to próba promowania wartości filozofii chińskiej przez pokazanie, że problematyka obecna w filozofii zachodniej jest też obecna w filozofii chińskiej. Szukając chińskiej mądrości, powinniśmy szukać tego, co znaczące. (...) Jak rozpoznać to, co typowe dla filozofii chińskiej? (...) musimy skupić naszą uwagę na filozofii chińskiej jako całości⁹².

⁹¹ J.S. Wu, *The Paradoxical Situation of Western Philosophy and the Search for Chinese Wisdom*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 1971, 14(1-4), s. 1-8.

⁹² *Ibidem*.

Dobre przygotowanie metodologiczne i umiejętne posługiwanie się różnymi narzędziami badawczymi to atuty filozofów prowadzących badania międzykulturowe. Nie na wiele się one jednak zdadzą, jeśli badacze nie będą pamiętać, że niezbywalną cechą komparatysty jest zdolność do kwestionowania tego, co dotychczas uznawano za oczywiste, oraz otwartość na to, co inne. Aby konstruktywny polilog był w ogóle możliwy, nie wystarczy postawa intelektualnej tolerancji i rezygnacji z dogmatyzmu⁹³, którą we wczesnych stadiach rozwoju metodologii filozofii porównawczej zalecał Robert L. Rein'l. Czy bowiem możemy poznać drugiego człowieka i uczyć się od niego mądrości, wykazując się wobec niego zaledwie tolerancją, w dodatku wyłącznie intelektualną?

Lin – tłumacz międzykulturowy

Nieodłącznym elementem takiej perspektywy badawczej jest namysł nad przekładem kulturowym (*cultural translation*). Interpretuje się go zwykle jako „transponowanie” idei w przestrzeni międzykulturowej. Teoretycy przekładu są zgodni co do tego, że rozumienie znaczenia terminu *translatio* wyłącznie jako transferu słów z jednego języka do drugiego jest niewłaściwe. Translacja zawsze bowiem obejmuje transfer nie tyle *wyrażeń*, ile raczej *pojęć i wartości* z jednej kultury do drugiej czy też – jak jest w przypadku Lina – z jednej cywilizacji do drugiej. Im mniej owe kultury bądź cywilizacje „o sobie wiedzą”, tym zadanie to jest trudniejsze i bardziej skomplikowane⁹⁴. Tłumaczenie można zatem interpretować jako „przenoszenie” idei między kulturami.

⁹³ R.L. Rein'l, *Comparative Philosophy and Intellectual Tolerance*, „Philosophy East and West” 1953, 2(4), s. 333-339.

⁹⁴ Etymologicznie „tłumaczenie/przekład” jest tożsame z przeniesieniem: oba słowa wywodzą się z łacińskiego rdzenia *trans*/poprzez oraz *fero, ferre, tuli, latum* – przynosić lub przenosić. Zob. R. Handler-Spitz, *The Importance of Cannibalism: Montaigne's Essays as a Vehicle for the Cultural Translation of Chineseness in Lin Yutang's The Importance of Living*, „Compilation and Translation Review” 2012, 5(1), s. 123.

Lin dokonuje więc swobodnego przekładu kulturowego, którego wartość można w pełni docenić, odnosząc go do sytuacji po tzw. zwrocie kulturowym w badaniach nad przekładem. To bowiem dopiero od lat siedemdziesiątych XX wieku translatołodzy zaczęli poświęcać większą uwagę przekładowi rozumianemu jako paratekst kultury, stopniowo odchodząc od badania i porównywania oryginału z jego odtworzeniem w innym języku. Jednym z rezultatów owej zmiany perspektywy był wzrost zainteresowania ogromną kulturotwórczą rolą parafraz i parafrazowania, zwłaszcza w odniesieniu do źródłowych tekstów zasadniczo obcych sobie cywilizacji⁹⁵. W związku z tym zauważono również, iż takie parafrazy, często autorstwa uczonych nieskłonnych poddawać się rygorom akademickości, lepiej wtapiają się w zastaną kulturę i w aktualny bieg wydarzeń niż przekłady filologiczne.

Owe zmiany w badaniach nad przekładem umożliwiły obserwowane współcześnie przeniesienie uwagi z oryginału i kontekstu źródłowego, traktowanych wcześniej jako absolutny punkt odniesienia, na przekład postrzegany jako element kultury docelowej, włączający się w istniejące w niej kanony i funkcjonujący w ramach obowiązujących tamże norm. Zamiast mówić o produkcie wytworzonym w procesie przekładu, zaczęto raczej dyskutować o wielorakich uwarunkowaniach i kontekstach zarówno samego procesu, jak i jego produktu – i konsekwentnie przeniesiono uwagę z tekstu na podmiot tłumaczenia: *twórcę nowego tekstu*, który odtąd stał się uprawnionym przedmiotem badań, jako najistotniejszy element w procesie tworzenia i kontynuowania kultury. Analogicznie badania dotyczące samego tekstu oraz procesu jego powstawania przesunęły na dalszy plan zainteresowanie „mechanicznymi” aspektami przekładu czy ekwiwalencji tłumaczenia i oryginału. Najbardziej radykalne stanowisko przekładoznawstwa kulturowego we wspomnianych wyżej kwestiach sformułował Theo Hermans, mówiąc, iż absolutna ekwiwalencja jest

⁹⁵ Zob. np. *Asian Translation Traditions*, eds E. Hung, J. Wakabayashi, Northampton, MA 2005.

śmiercią translacji – kiedy znika różnica, znika także tłumaczenie⁹⁶. We współczesnych badaniach translatologicznych i komparatystycznych kładzie się więc nacisk nie tylko na środowisko tłumacza i jego współpracowników, lecz również na całość kontekstu polityczno-kulturowego⁹⁷, w tym m.in. na opcje światopoglądowe czy kwestie społeczne i polityczne, wraz z ich zapleczem instytucjonalnym, obecne w czasie powstawania tłumaczenia na „rynku idei” danej kultury. Na ów społeczny, a nawet polityczny aspekt przekładu kulturowego zwraca uwagę Magda Heydel:

Z poziomu filologicznego uwaga przeniesiona zostaje na poziom polityki i etyki, stąd – to kolejny podważony dogmat – w praktyce przekładowej i krytycznej neguje się wartość dążenia do uzyskania efektu naturalności tekstu przełożonego w ramach stylów i idiomów kultury docelowej oraz do idealnej niewidzialności tłumacza-pośrednika. (...) w szacunku dla głosu oryginału jako Innego, dla jego fundamentalnej obcości, niedającej się ująć w kategoriach należących do systemu literatury własnej. Przekład okazuje się sferą różnorako pojętej interwencji – politycznej czy społecznej – w obowiązujące style i dyskursy literatury docelowej. Konieczne jest zatem ujawnianie obecności podmiotu interwencji – tłumacza, bowiem znajduje się on na pierwszym froncie procesów kulturotwórczych⁹⁸.

Jak już wspomniałam, Lin kształcił się zarówno w Chinach, jak i na Zachodzie. Jako że w jego czasach dwujęzyczność była ewenementem, zrozumiałe jest, że tak wiele publikował po angielsku,

⁹⁶ T. Hermans, *Przekład, zadrażnienie i rezonans*, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009, s. 295-318. Zob. też: G. Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam–Philadelphia 1995.

⁹⁷ A. Berman, *Przekład jako doświadczenie obcego*, [w:] *Współczesne teorie przekładu...*, s. 249-264; L. Venuti, *Przekład, wspólnota, utopia*, [w:] *Współczesne teorie przekładu...*, s. 265-294; idem, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London–New York, NY 1995.

⁹⁸ M. Heydel, *Zwrot kulturowy w badaniach nad przekładem*, „Teksty Drugie” 2009, 6, s. 22.

z myślą o zachodnim czytelniku, poświęcając znaczną część życia na pracę nad umożliwieniem uczestnikom kultury anglosaskiej pogłębienia rozumienia kultury chińskiej. O tym, jak wielki był wkład Lina w to przedsięwzięcie, świadczy jego popularność w Stanach Zjednoczonych, gdzie zyskał uznanie jako „chiński filozof” i „mędrzec ze Wschodu”⁹⁹. W XX wieku był też najpopularniejszym chińskim intelektualistą w Stanach Zjednoczonych, prześcigając nawet Lu Xuna (1881-1936) i Hu Shi (1130-1200)¹⁰⁰, czołowych intelektualistów i twórców żyjących wówczas w Chinach. Jak czytamy u jednej z badaczek:

Różnokulturowe zakorzenienie Lina (...) pozwala mu interpretować Chiny dla milionów Amerykanów. Lin przyjął rolę mediatora lub tłumacza kulturowego: przedstawiając się jako przedstawiciel obcej kultury, jednocześnie portretował Chiny w terminach znanych i zrozumiałych dla jego amerykańskiego czytelnika¹⁰¹.

Podobnie jak Ku Hung-ming (1857-1928), Thomé H. Fang (1899-1977), Wing-tsit Chan (1901-1994) czy Feng Youlan (1895-1990), Lin stworzył indywidualną strategię objaśniania i popularyzowania filozofii chińskiej na Zachodzie – zarówno jego losy, jak i charakter jego twórczości można uznać za reprezentatywny dla pokolenia współ-

⁹⁹ *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2015, s. 2.

¹⁰⁰ Zob. więcej na ten temat w: S. Qian, *Oriental Other: The Business of Translating Chinese and American Cultures*, [w:] idem, *Liberal Cosmopolitan: Lin Yutang and Middling Chinese Modernity*, Leiden 2011, s. 161-196; idem, *Representing China: Lin Yutang vs. American "China Hands" in the 1940s*, „Journal of American-East Asian Relations” 2010, 17(2), s. 99-117. Na temat Lina jako interpretatora chińskiej kultury zob. *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang...* (tu zwłaszcza Ch. Laughlin, *Lin Yutang's Unique Adoption of Tradition*, s. 38-48). Na temat Lina jako tłumacza zob. P. Li, „A Critical Study of Lin Yutang as a Translation Theorist, Translation Critic and Translator”, Hong Kong 2012 [niepublikowana rozprawa doktorska] oraz Y. Long, *Translating China to the Atlantic West: Self, Other, and Lin Yutang's Resistance*, „Atlantic Studies” 2018, 15(3), s. 332-348.

¹⁰¹ R. Handler-Spitz, *op. cit.*, s. 145.

czesnych mu Chińczyków, którzy po upadku monarchii w Państwie Środka w 1912 roku, w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku poświęcili młodość, a później resztę życia na asymilację z Zachodem. Badania nad życiem Lina i jego twórczością mówią więc sporo także o tendencjach obecnych wśród chińskich intelektualistów owych czasów – o ich próbach znalezienia równowagi między studiami nad literacką i filozoficzną spuścizną przodków a zaangażowaniem w przyswojenie sobie i kulturze chińskiej zupełnie dla nich nowej, odmiennej perspektywy poznawczej, z którą zetknęli się dzięki lekturze prac zachodnich filozofów, takich jak John Dewey, William James i Bertrand Russell. W latach, w których przeciętny Amerykanin ledwie słyszał o chińskiej kulturze, nie mówiąc już o chińskiej filozofii, Lin odegrał ogromną rolę jako tłumacz międzykulturowy pomiędzy Chinami a Zachodem. W zakresie, w którym Lin w swoich dziełach przedstawia amerykańskiej publiczności elementy tradycyjnej chińskiej kultury i mądrości, w jego własnym, autorskim ujęciu, owe prace ucieleśniają ducha tego, co możemy nazwać tłumaczeniem kulturowym¹⁰². W związku z tym warto pamiętać, że jakkolwiek Lin był bardzo często nazywany „pomostem kulturowym między Wschodem a Zachodem”¹⁰³ oraz jednym z największych promotorów kultury chińskiej na arenie międzynarodowej, był on przede wszystkim tłumaczem, we wskazanym wcześniej sensie:

Lin był przede wszystkim tłumaczem, pośrednikiem między dwoma językami i dwiema kulturami, zmagającym się z nieuchronnym napięciem między „wyobcowaniem” a udomowieniem, pomiędzy dokładnym, trafnym przekładem a reprezentacją artystyczną oraz pomiędzy formą a funkcją. Jako teoretyk Lin skutecznie odrzucajałową dychotomię między przekładem dosłownym a przekładem swobodnym. Jako krytyk Lin skutecznie ustanawia/formułuje ukierunkowaną na cel, konstruktywną krytykę przekładu. A wreszcie

¹⁰² *Ibidem*, s. 123; P. Li, *op. cit.* Obecnie powstaje coraz więcej prac umieszczających Lina w takim właśnie kontekście.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 2.

jako tłumacz skutecznie przesuwają granice niepodlegającego mapowaniu świata dzielącego obszar chińskiego od obszaru anglojęzycznego – w wymiarze zarówno językowym, jak i kulturowym¹⁰⁴.

Już w *Prologu* do swojej pierwszej, napisanej po angielsku monografii, w całości poświęconej Chinom, Lin przydziela sobie rolę ich reprezentanta: „Postawione w obliczu alternatywy: bycie zrozumiałym kontra bycie wielkim, Chiny wybrałyby to pierwsze – i byłoby to korzystniejsze dla wszystkich. Jak jednak należy rozumieć Chiny? Kto miałby być ich tłumaczem?”¹⁰⁵. Pytanie jest ważne, zwłaszcza jeśli rację ma Lin, gdy wspólnie z wieloma współczesnymi mu chińskimi uczonymi konstatuje, iż: „Pozostaje tutaj wiele do błędnej interpretacji, taki już los Chin – jest w nich wpisane wielkie, spektakularne niezrozumienie”¹⁰⁶. W związku z tym Lin w początkowym okresie twórczości poświęca sporo miejsca niemal nierozstrzygalnej jego zdaniem kwestii, kto miałby być właściwym tłumaczem czy interpretatorem chińskiej kultury

Prawdziwi Europejczycy w Chinach nie mówią po chińsku, a prawdziwi Chińczycy nie mówią po angielsku. Europejczycy mówiący zbyt dobrze po chińsku wykształcają u siebie pewne nawyki umysłowe właściwe Chińczykom, czego skutkiem rodacy mają ich za „dziwaków”. Z kolei Chińczycy zbyt dobrze mówiący po angielsku i wykształcający u siebie zachodnie nawyki umysłowe „wymarodowiają się”, by ostatecznie przestać mówić po chińsku lub mówić w tym języku z angielskim akcentem¹⁰⁷.

Rozważając podobne zagadnienia, wspomniany już wybitny francuski sinolog Jullien pisał, że „strategie sensu można zrozumieć tylko od wewnątrz poprzez przyjęcie ich indywidualnej logiki”¹⁰⁸. Lin jest

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. i.

¹⁰⁵ Y. Lin, *My Country and My People*, New York, NY 1935, s. 7.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 8.

¹⁰⁸ F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 9.

w tej kwestii nawet bardziej radykalny: aby kompetentnie tłumaczyć Chiny Zachodowi, trzeba mówić o ich kulturze z pozycji insidera. Nawet najlepsza wiedza książkowa nie zastąpi dorastania i wychowania w Chinach, nawet najdłuższa podróż do Chin nie wystarczy, by stać się ich kompetentnym tłumaczem. Konsekwentnie Lin w krzywym zwierciadle przedstawia przybyszów uzurpujących sobie rolę interpretatorów Chin. Choć często próbują się oni zasymilować, nadal mają mentalność turysty¹⁰⁹. Członkami wspólnoty – w rozumieniu MacIntyre’a – nie są też zachodni badacze Chin: sinologowie i bibliofile, którzy według Lina błędnie postrzegają chińską kulturę przez pryzmat konfucjańskich klasyków¹¹⁰. Ponieważ na Zachodzie o Chinach wypowiadają się tacy właśnie outsiderzy, mnożą się nieporozumienia, które Lin z właściwą sobie ironią wielokrotnie opisuje na stronach swoich pism. Do takich błędnych stereotypów należy według niego choćby twierdzenie, że Chiny znajdują się w stanie stagnacji kulturowej czy że Chińczycy lubią prymitywne warunki życia i nie wiedzą, co to postęp¹¹¹. Dla Lina takie konstatacje wynikają z „błędnego przekonania kogoś, kto patrzy na Chiny z zewnątrz, nie znając ich życia wewnętrznego”¹¹², nade wszystko zaś z niezrozumienia tego, co dla Chińczyka jest ideałem życia, wskutek czego inaczej niż Amerykanie postrzega on to, czym jest postęp, rozwój kultury czy dobre warunki życiowe.

Ów ideał życia odślania się członkowi wspólnoty kulturowej przez wychowanie. Pamiętajmy, że historia młodości Lina jest inna niż ta, którą dzieliła większość jego chińskich rówieśników. Wydaje się, że wskutek tego, iż ani chińska ścieżka kształcenia, ani poczucie przynależności do chińskiej kultury wysokiej nie były Lino-
wi dane z góry, z racji samego urodzenia, chińska tożsamość staje się

¹⁰⁹ Zob. np. Y. Lin, *op. cit.*, s. 8.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 7-8.

¹¹¹ Idem, *Lin Yutang*, [w:] *I Believe: The Personal Philosophies of Certain Eminent Men and Women of Our Time*, ed. C. Fadiman, New York, NY 1939, s. 157-172.

¹¹² Idem, *My Country...*, s. 38.

w jego pisarstwie elementem autokreacji¹¹³, swoistą kartą przetargową umożliwiającą mu przemawianie w imieniu Chin. Lin mocno eksponuje siebie jako interpretatora ukształtowanego właśnie przez osobiste doświadczenie kryzysu tożsamości. Namysł nad tym, co znaczy być Chińczykiem w latach trzydziestych i czterdziestych XX stulecia, ma w jego przypadku wymiar osobisty i rozwija się w kontraście do tego, co obce, a czego – jak sam przekornie twierdzi – miał nigdy nie opanować do końca i nie rozpoznać jako naturalne¹¹⁴. Wspominając po latach okres młodości, tak mówi o swoich poszukiwaniach:

Tak więc drogą okrężną ruszyłem w moją wielką podróż. Początkowo nie widziałem w tym sensu. Umysł mój, wyćwiczony – jak u każdego absolwenta koledżu – w posługiwaniu się bronią nowoczesnej myśli – musiał lotem błyskawicy przemierzać kontynenty poznania, które zdały mu się dziwne, nieciekawe lub bez polotu. (Konfucjusz początkowo zawsze brzmi nieco trywialnie)¹¹⁵.

Paradoksalnie więc skupienie się na tym, co obce, a następnie przekonanie się, że nie potrafi się z tym obcym utożsamić, umożliwia Linowi pogłębioną, krytyczną autoidentyfikację. Zgodnie z tym, co pisze David Edward Shaner,

[n]ależy stwierdzić, że granice kultur są czymś znaczącym, mają sens tylko na tle różnic między językiem, kulturą i historią. Teorie hermeneutyczne nie mogą sugerować, że aby zrozumieć innych, należy porzucić „dom” i zamieszkać na pustyni w obszarze „pomiędzy” [kulturami – M.F.]. Wręcz przeciwnie: jedynie na gruncie in-

¹¹³ Część krytyków analizuje np. aspekt kreowania przez Lina jego chińskiej tożsamości związany ze stosunkami z wydawcami, również na podstawie korespondencji między nimi oraz innych jego listów. Zob. np. S. Qian, *Representing China...*, s. 99-117; idem, *Lin Yutang and China...*; idem, *Liberal Cosmopolitan...*; R.J. So, *Collaboration and Translation: Lin Yutang and the Archive of Asian American Literature*, „Modern Fiction Studies” 2010, 56(1), s. 40-62.

¹¹⁴ Zob. rozdział *The Grand Detour Begins*, [w:] Y. Lin, *From Pagan to Christian*, Cleveland, OH 1959, s. 33-57.

¹¹⁵ Idem, *From Pagan...*, s. 63.

dywidualnej wrażliwości i wycucia lokalności (przestrzeni, czasu i kultury) można wypracować uwrażliwienie na odmienność¹¹⁶.

Takich paradoksów znajdujemy u Lina wiele: dość powiedzieć, że w pracach pisanych po angielsku i niemiecku¹¹⁷ analizuje on klasyczny język chiński. Jak zauważa jego biograf Diran John Sohigian, w młodości Lin żył „pomiędzy” – w okresie między cesarstwem a republiką, między chrześcijaństwem a konfucjanizmem, w chińskiej wiosce i w osadzie portowej, gdzie krzyżowały się międzynarodowe szlaki handlowe, między mandarynami i rewolucjonistami. Jego teksty są zatem swoistą hybrydą kulturową. Uchodził za znakomitego literata, który stał jedną nogą na Wschodzie, a drugą na Zachodzie, rzucając wyzwanie obu kulturom. Takie zestawienia pokazują, że u Lina raczej nie mamy do czynienia z autorem, który sytuowałby się jako podmiot transkulturowy ponad zestawianymi ze sobą różnymi tradycjami¹¹⁸, jak zwykli to czynić autorzy publikowanych na Zachodzie w pierwszej połowie XX wieku dzieł o charakterze porównawczym. Niezależnie od tego, czy zechcemy interpretować pisma Lina Yutanga z perspektywy psychologii i filozofii czy teorii literatury i jej krytyki – wyraźnie widać, że powstają one gdzieś pomiędzy jego chińską tożsamością a atlantycko-zachodnim Innym. W tym kontekście nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że to ów stan bycia „pomiędzy” umożliwia Linowi filozofowanie *poprzez granice*¹¹⁹ oraz kształtowanie jego filozoficznego „ja”.

¹¹⁶ D.E. Shaner, *Interpreting across Boundaries: A Conference of the Society for Asian and Comparative Philosophy*, „Philosophy East and West” 1986, 36(2), s. 144.

¹¹⁷ Napisana po niemiecku i obroniona na uniwersytecie w Lipsku rozprawa doktorska Lina zatytułowana „Altchinesische Lautlehre” [Ancient Chinese Phonetics] dotyczyła klasycznej filologii chińskiej.

¹¹⁸ Niektórzy badacze sytuują Lina Yutanga w kontekście transkulturowości. Zob. np. R.J. Ricci, *op. cit.*

¹¹⁹ Zob. tytuł książki: *Interpreting across Boundaries: New Essays...*

Niewspółmierność systemów kultury

W narracji Lina chińska wspólnota kulturowa to nie tylko wspólnota językowa, ale również system myślowy, system przekonań (według jego własnego sformułowania „Chinese mental make-up”¹²⁰) oraz wspólnota określonych form życia codziennego wyrastających ze specyficznej filozofii życia. Wedle wspomnianego już MacIntyre’a „należać do wspólnoty” to dzielić „schematy, które są jednocześnie konstytutywnymi i normatywnymi dla mojego działania, a także środkami dla mojej interpretacji działań innych”¹²¹. Jego zdaniem owe systemy kultury są niewspółmierne – mają odrębne schematy racjonalnego uzasadniania przekonań. Oznaczałoby to, iż pewne obszary rzeczywistości i część przekonań Chińczyków jako członków wspólnoty o odrębnej kulturze byłyby w zasadzie nieprzekładalne na język innej wspólnoty. I choć wiele wypowiedzi w jednym języku da się przełożyć na wypowiedzi w innym, to jednak specyficzną tradycję kulturową konstytuują te cechy kompetencji językowej, które są źródłem nieprzekładalności: te formy życia, które wywołują zdziwienie u turysty, jak również te przekonania, które tkwią głęboko w obrazie świata czy schematach rozumowań charakterystycznych dla danego języka i kultury.

Jak jednak myśleć o wspólnotcie językowej w Chinach, biorąc pod uwagę nie tylko setki dialektów regionalnych, lecz również forsowaną tam dominację języka mandaryńskiego, sprawiającą, że doświadczenie przynależności kulturowej osób posługujących się na co dzień owymi dialektami ma swoje źródła poza nimi? Wydaje się, że i na to pytanie Lin odpowiada bardzo podobnie, jak później uczynił to MacIntyre. O tym, czy ktoś jest członkiem danej wspólnoty językowej, czy nie, decyduje czerpanie przezeń z zasobu tekstów kanonicznych określających dziedzictwo kulturowe owej wspólnoty. Dziedzictwo tworzone przez poetów, pisarzy, myślicieli i artystów składa się na coś, co

¹²⁰ Y. Lin, *My Country...*, s. 35.

¹²¹ A. MacIntyre, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, „Monist” 1977, 60(4), s. 454.

tutaj nazywam tradycją kulturową. MacIntyre twierdzi, że to właśnie w niej należy szukać źródła zasobów pojęciowych danej wspólnoty, określających w znacznym stopniu jej świadomość – pojęcia i wyobrażenia konstytutywne dla owej wspólnoty czy kultury funkcjonują bowiem najpierw w jej „wielkich” tekstach założycielskich.

Podobnie jak – w interpretacji MacIntyre’a – u podstaw tradycji anglosaskiej leżą pojęcia: odwaga, sprawiedliwość czy autorytet, kształtowane m.in. przez teksty Horacego¹²², tak w przypadku Chin doniosłą rolę odgrywają wzorce kulturowe, które Chińczycy czerpią z wielkich tekstów swojej kultury, a więc z kanonu konfucjańskiego¹²³. Owe księgi uchodzą dzisiaj za swoiste „maszyny sensotwórcze”, źródła nie tylko klasycznych kodów kulturowych, ale też współczesnej myśli chińskiej. Nieprzypadkowo znaczna część korpusu owych tekstów została przez Lina przełożona na język angielski i zinterpretowana¹²⁴ – uważa on przy tym, że w przypadku takich dzieł jak *Dialogi* (Lunyu) Konfucjusza tłumaczenie jest nie do odróżnienia od parafrazy i że parafraza jest najlepszą i najbardziej satysfakcjonującą metodą translatorską¹²⁵. W związku z tym na marginesie własnej pracy translatorskiej Lin notuje:

Mówiąc po angielsku, myśli się po angielsku, a mówiąc po chińsku, nieuchronnie myśli się po chińsku. Gdybym któregoś ranka miał napisać dwa eseje na ten sam temat, korzystając z tych samych idei, jeden w języku angielskim, a drugi po chińsku, każdy z nich byłby inny, ponieważ myśli pojawiające się pod wpływem różnych obrazów, aluzji i skojarzeń automatycznie otwierałyby [przede mną –

¹²² Więcej na ten temat zob. idem, *Tradition and Translation*, [w:] idem, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN 1988.

¹²³ Kanon można rozumieć też jako zbiór wypowiedzi mędrców, do których pisały komentarze kolejne pokolenia chińskich myślicieli. Zob. więcej na ten temat w: M. Nylan, *The Five „Confucian” Classics*, New Haven, CT 2001.

¹²⁴ Zob. Y. Lin, *My Country...*; idem, *Chinese Theory of Art: Translations from the Masters of Chinese Art*, London 1967; idem, *The Vigil of a Nation*, New York, NY 1944; idem, *The Little Critic: The Bilingual Essays of Lin Yutang*, Beijing 2012.

¹²⁵ Idem, *The Wisdom of Confucius*, New York, NY 1938, s. 48.

M.F.] odmienne perspektywy. Człowiek nie mówi, ponieważ myśli, ale myśli, ponieważ mówi, z braku słów, którymi mógłby się zabawiać – a myślenie to tylko słowna ekwilibrystyka. Co się tyczy idei – wraz ze zmianą języka, zjawiają się nam w coraz to innym przebraniu, z innym kolorem skóry, gdyż słowa mają inny tembr i wiążą się z nimi inne skojarzenia. Dlatego, studiując język chiński, zacząłem myśleć jako Chińczyk (...). Przeskok między dwoma językami, tak różnymi, jak chiński i angielski, wydał mi się co najmniej dziwny¹²⁶.

W innym miejscu Lin pisze, że Chińczyk, który zbyt dobrze posługuje się językiem angielskim, mimowolnie wykształca przynależne Zachodowi nawyki mentalne¹²⁷. W tym kontekście można stwierdzić, przywołując współczesne sformułowania Nisbetta, że próba jednoczesnego poruszania się w obrębie dwóch niewspółmiernych, kulturowo zdeterminowanych schematów pojęciowych pociąga za sobą zmianę „geografii myślenia”¹²⁸ utrwalonej w naszym umyśle przez rozmaite praktyki społeczne. Tak więc Lin, opisując np. chiński model osobowości czy charakteru, zanim jeszcze przejdzie do *The Great Learning (Daxue)* Konfucjusza, zauważa, że:

„Charakter” to słowo typowo angielskie. (...) Kojarzone z nim wyobrażenie kształtowania właściwej postawy (*character*) – wolne od jakichkolwiek odniesień do spraw „wyższych” i neutralne wobec religijnej blagi, dotarło, dzięki wpływowi angielskiej literatury, teatru i przysłów, aż do wieśniaka najniższego stanu, wyposażając go w filozofię życiową. Ale podczas gdy angielskie słowo „charakter” wiąże się z siłą, odwagą i „trzewiami”, czemu towarzyszy wyobrażenie osobnika ponurego w chwilach gniewu lub rozczarowania, chińskie słowo „charakter” roztacza przed nami obraz człowieka dojrzałego, o łagodnym temperamencie, zachowującego spokój umysłu niezależnie od okoliczności, w pełni rozumiejącego nie tylko siebie, lecz także swoich towarzyszy¹²⁹.

¹²⁶ Idem, *From Pagan...*, s. 59.

¹²⁷ Idem, *The Importance of Living...*, s. 8; idem, *From Pagan...*

¹²⁸ R.E. Nisbett, *op. cit.*

¹²⁹ Y. Lin, *My Country...*, s. 38.

W związku z tym należałoby zapytać, jak uniknąć dekontekstualizacji będącej często skutkiem przekładu. W wyniku takiego „odkontekstowania” przekonania członków innej wspólnoty mogą się wydawać pozbawione racjonalnego uzasadnienia. W jaki sposób uniknąć redukcji tłumaczonych treści do tego, co w kulturze czytelnika uchodzi za doniosłe i ważne? W przypadku Lina przekłady i komentarze jego autorstwa przybliżają znaczenia pojęć używanych przez chińskich artystów-filozofów i innych postaci ważnych dla chińskiej kultury. Zamiast doszukiwać się w chińskich tekstach odpowiedników pojęć kluczowych dla filozofii Zachodu, zapoznaje on anglosaskiego czytelnika z nieprzekładalnymi na język angielski kategoriami, z których składa się chiński obraz świata, takimi jak: *dao*, *de*, *li*, *wuwei*, *qi* i innymi¹³⁰). Co ważne, Lin twierdzi, że jasny przekład jest nie tylko możliwy – jest on wręcz obowiązkiem tłumacza, gdyż według niego w odbiorze Chińczyków jest on doskonale zrozumiały:

W tłumaczeniu wybór jednego niewłaściwego słowa może zaciemnić znaczenie całego akapitu. Choć chińskie terminy literackie często wydają się zachodnim studentom dziwne, a niektóre zwroty zastraszające, należy pamiętać, że dla Chińczyków są one zupełnie jasne i obowiązkiem tłumacza jest wyraźne oddanie ich znaczenia¹³¹.

Filozofowanie w perspektywie porównawczej

Fakt, iż Lin pisze swoje najważniejsze dzieła w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku, gdy studia porównawcze znajdowały się w fazie załazkowej, nie stanowi przekonującego wyjaśnienia jego

¹³⁰ Na końcu kilku swoich monografii Lin umieszcza słowniki własnego autorstwa zawierające kluczowe pojęcia, o których mowa w tych pracach. Wiele lat pracuje również nad własnym słownikiem chińsko-angielskim *Lin Yutang's Chinese-English Dictionary of Modern Usage* (1972). Więcej na ten temat zob. E. Ching, [A Review of] *Chinese-English Dictionary of Modern Usage (by Lin Yutang)*, „Journal of Asian Studies” 1975, 34(2), s. 521-524; oraz S. Qian, *Liberal Cosmopolitan...*

¹³¹ Y. Lin, *The Chinese Theory of Art: Translations from the Masters of Chinese Art*, New York, NY 1967, s. 4.

upodobania do generalizacji i kontrastu. Wydaje się, że generalizacje służą Linowi przede wszystkim jako strategia retoryczna mająca wymiar terapeutyczny: chodziłoby w niej o przeciwstawianie obcych kategorii myślenia i postrzegania tym kategoriom, od których wychodzi czytelnik, dzięki czemu – pośrednio – zyskiwałby on dystans poznawczy wobec własnej myśli i tego, co ją kształtuje. Efektem takich zestawień miałyby więc być „defamiliaryzacja” własnej kultury wraz z jej społecznymi i artystycznymi praktykami – defamiliaryzacja dokonywana w celu spojrzenia na owe praktyki z perspektywy tego, co globalne. W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego Lin rzadziej stosuje metodę analogizacji, definiowaną przez badaczy jako „wyszukiwanie równoważnych stosunków między ideami, pojęciami, koncepcjami i typami umysłowości, które pojawiły się na przestrzeni wieków w filozoficznych tradycjach kultur izolowanych geograficznie, politycznie i językowo – europejskiej, indyjskiej i chińskiej”¹³², o wiele częściej zaś sięga po metodę kontrastującą, która pozwala mu powoływać do istnienia modelowego Innego. Niezależnie od analizowanego przez Lina tematu (np. zachowania, wzorców kulturowych czy osobowościowych, nawyków mentalnych itd.), będzie on się poruszał między dwoma biegunami – chińskim/orientalnym/dalekowschodnim, i drugim, odpowiednio – angielskim/europejskim/amerykańskim/zachodnim. Przedstawiając po angielsku filozoficzną konceptualizację stylu życia wykształconą w kulturze chińskiej i zwerbalizowaną w języku chińskim, Lin wskazuje na kontekstowe uwarunkowania stylu życia uważanego na Zachodzie za obowiązujący i oczywisty, tym samym kwestionując nie wprost nie tyle wykształcone w obrębie kultury anglosaskiej przekonania, ile raczej nadawanie im rangi uniwersalnej, powszechnie obowiązującej ramy interpretacyjnej.

Jednym z tropów wskazujących na terapeutyczny cel pisarstwa Lina jest inspirowanie się przezeń strategiami retorycznymi de Mon-

¹³² M. Jakubczak, *op. cit.*, s. 344.

taigne'a z jego *Esejów*, m.in. takimi, z jakimi mamy do czynienia w słynnym eseju o kanibalach oraz w tekście opowiadającym o spotkaniu jednego z „dzikich” z królem Francji¹³³. Jak wskazuje Handler-Spitz, autorka licznych prac poświęconych pismom chińskim w ujęciu komparatystycznym, obaj autorzy, podejmując dzieło przekładu kulturowego, dokonują subtelnej, ale i wnikliwej krytyki najbardziej fundamentalnych i głęboko zakorzenionych (choć często słabo zbadanych) przekonań czytelników. Tak więc Montaigne zapoznaje czytelnika z obcą kulturą, którą ów przypuszczalnie byłby skłonny postrzegać jako prymitywną, brutalną i odrażającą. Jednak, nieoczekiwanie zmieniając perspektywę, autor przedstawia „dzikie” plemię w zaskakująco wyważony sposób i skłania czytelnika nie tylko do tolerancji wobec jego przedstawicieli, ale nawet do utożsamienia się z nimi. W ten sposób Montaigne przemycia nie wprost krytykę rodzimej kultury czytelnika, umożliwiając mu ponowne przemyślenie jego własnych, wcześniej niezbadanych założeń o domniemanej wyższości kulturowej mieszkańców Zachodu nad członkami dzikich plemion Ameryki Południowej.

W związku z tym Handler-Spitz zauważa, że w *The Importance of Living* Lin stosuje podobne strategie: pod pozorem wprowadzenia obcej kultury podaje w wątpliwość zachodnie uprzedzenia czytelnika. Według badaczki istnieje analogia między niewiedzą, odrazą i strachem, jakie wywoływali kanibale z terenu dzisiejszej Brazylii u szesnastowiecznych Francuzów, a uczuciami i skojarzeniami Amerykanów z lat trzydziestych XX wieku związanymi z Chińczykami. Reprezentując Chiny, Lin Yutang starał się przedstawić swój naród w sposób, który przełamwałby stereotypy Amerykanów. Obaj autorzy zaangażowali się więc w zasadniczo podobne projekty – dążyli nie tylko do ułatwienia zachodniemu czytelnikowi zrozumienia kultury innej niż jego własna, ale chcieli również zakwestionować lub co najmniej poddać próbie wiele założeń przyjmowanych przezeń

¹³³ Zob. M. de Montaigne, *Próby*, t. 1, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 308-318.

bezrefleksyjnie¹³⁴. Okazuje się zatem, że Lin posługuje się kontrastowaniem w świadomy i retorycznie wyrafinowany sposób, najprawdopodobniej inspirowany najlepszą tradycją mądrego kwestionowania (*wise doubting*) dostępną w europejskiej kulturze wysokiej. Nakładając chińską tradycję myślenia na siatkę zachodniej problematyki filozoficznej i kulturowej, Lin pozwala, by Chiny pełniły rolę zwierciadła, dzięki któremu człowiek Zachodu będzie mógł się lepiej przyjrzeć samemu sobie. W 1959 roku tak oto podsumowuje paradoksalne zadanie, które realizował przez całe życie:

Jeden umysł pragnie nauk starożytnych i współczesnych – na dwóch nogach wspierają się kultury Wschodu i Zachodu. Musiałem interpretować chiński wewnętrzny głos i intuicyjne postrzeganie w starannie dobranej ramie logicznego myślenia, by w ten sposób podać zachodnią myśl testowi chińskiego intuicyjnego osądu¹³⁵.

Jak wiele innych struktur metaforycznych występujących u Lina, również i ta nader celnie ukazuje stan zawieszenia, stan bycia „pomiędzy”, charakterystyczny dla tłumacza międzykulturowego. Misja, którą sobie wyznaczył – uzupełnienie światowej mapy kultury i filozofii o Chiny – nie ogranicza się do publikowania książek własnego autorstwa. Lin wykonał ogrom pracy redakcyjnej, translatorskiej, popularyzatorskiej oraz badawczej. Nie szczędząc trudu, zaprojektował maszynę do pisania z chińskimi znakami¹³⁶ i równocześnie pracował nad kolejnymi częściami słownika chińsko-angielskiego, torując w ten sposób drogę nie tylko współczesnym sobie, lecz także

¹³⁴ Zob. więcej w: R. Handler-Spitz, *The Importance of Cannibalism: Montaigne's Essays as a Vehicle for the Cultural Translation of Chineseness in Lin Yutang's The Importance of Living*, „Compilation and Translation Review” 2012, 5(1), s. 121-158; eadem, *Collaborator or Cannibal? Montaigne's Role in Lin Yutang's Importance of Living*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang...*, s. 143-161.

¹³⁵ Y. Lin, *From Pagan...*, s. 63.

¹³⁶ Pracy nad tym wynalazkiem poświęcił wiele lat. Więcej o tym zob. J.R. Williams, *The Techné Whim: Lin Yutang and the Invention of the Chinese Typewriter*, „American Literature” 2010, 82(2), s. 389-419.

przyszłym pokoleniom badaczy. Jak pisał: „próba zrozumienia obcego narodu, obcej kultury, zwłaszcza tak odmiennej od własnej, jak chińska, przerasta każdego śmiertelnika”¹³⁷.

Już choćby dokonana wyżej skrótowa prezentacja wątków myśli Lina Yutanga pozwala dostrzec, że zdawał on sobie doskonale sprawę ze złożoności problematyki związanej z interpretowaniem i rozumieniem w przestrzeni międzykulturowej faktów i zjawisk przynależących do różnych porządków i tradycji. W przypadku myśli tego autora sprawdza się obserwacja, zgodnie z którą w porównywaniu odmiennych tradycji filozoficznych chodzi nie tyle o sprowadzanie ich do domniemanego wspólnego mianownika, ile raczej o filozofowanie świadomie odwołujące się do szeroko pojętej perspektywy porównawczej w celu odsłonięcia indywidualnego charakteru badanych zjawisk¹³⁸. Dopiero na takim tle, a więc w kontekście porównawczym, możemy we właściwym świetle ujrzyć i lepiej zrozumieć specyfikę poszczególnych tradycji jako uwarunkowanych historycznie i geopolitycznie, w tym również i tej, w której sami jesteśmy zanurzeni. Lina praca tłumacza i interpretatora pokazuje również, iż stan bycia „pomiędzy” ukształtował jego pisanie i myślenie oraz wpłynął na stworzenie przezeń modelu filozofa o procesualnie ujętej tożsamości.

¹³⁷ Y. Lin, *My Country...*, s. 7.

¹³⁸ Zob. T. Botz-Bornstein, *op. cit.*

Rozdział 2

Lin Yutang – koncepcja filozofii i jej kontekst interpretacyjny

Filozofia jest dziedziną wyjątkową – wśród uprawiających ją nie ma bowiem zgody co do tego, czym ma się ona zajmować i jakie cele powinna sobie wyznaczać. Można wyróżnić wiele sposobów uprawiania filozofii i jej definiowania, w związku z czym rozważania dotyczące miejsca Lina Yutanga na tle tradycji filozoficznych wypada zacząć od omówienia jego poglądów metafizycznych.

W tym kontekście należy przyznać rację Leszkowi Kołakowskiemu, który wskazując na niezwykle w porównaniu do przedstawicieli innych zawodów wysiłki filozofów – „mistrzów, czeladników i terminatorów tej profesji” – poświęcających czas i uwagę na rozważanie kwestii sensu, racji istnienia i charakterystyki dziedziny, konstatuje zarazem, że przecież filozofem jest ten, kto filozofuje, a nie ten, kto o filozofii pisze¹. Przyglądając się z tej perspektywy filozoficznej twórczości Lina, nietrudno zauważyć, że owa aktywność rozwijała się w obu wzmiankowanych sferach, co sprawia, że oprócz filozoficznych dokonań Lina warto wziąć pod uwagę również metafizyczne założenia samego projektu, w którego ramach powstawały jego prace. Do tego wątku jeszcze powrócę, ponieważ Lina pojmowanie filozofii oraz jej zobowiązań wiąże się ściśle z wielokrotnie przezeń wyrażanym i komentowanym stosunkiem do dwóch wielkich tradycji kulturowych i filozoficznych będących przedmiotem jego studiów – chińskiej i zachodniej. Konstatacje Lina w tej kwestii są niezwykle istotne

¹ L. Kołakowski, *Funkcjonalne i zakresowe rozumienie filozofii*, [w:] idem, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2009, s. 17-18.

dla interpretacji jego własnej filozofii, mimo że ich styl nie jest wolny od dezynwoltury. W uwagach rzucanych, wydawałoby się, mimochodem, sprawiających wrażenie, że nie dotyczą spraw najważniejszych, Lin kreśli wizję bliskiej mu filozofii, jej natury i celów, nie stroniąc przy tym od komentowania własnych poczynań w roli, w której najczęściej obsadzała go jego amerykańska publiczność – „mędrca ze Wschodu” czy „chińskiego filozofa”. Ustalmy zatem, czym – według Lina – miałyby być filozofia godna tego miana i wedle jakich kryteriów należałoby oceniać jej wartość, pozostawiając do późniejszego rozstrzygnięcia, na ile poglądy Lina w tej kwestii są nawiązaniem do któregoś ze znanych mu nurtów filozofii, na ile zaś propozycją jej idealnego modelu.

Filozofia życia – ku doświadczaniu i przeżywaniu

Istotne w kontekście prób zaklasyfikowania eseistyki Lina jest określanie przezeń własnego pisarstwa mianem „filozoficznego” i odnośnienie go do kontekstu chińskiej i zachodniej tradycji filozoficznej. Operując współczesnymi kategoriami, powiedziałaby się, że sytuuje on własną aktywność w obrębie szerszego nurtu filozofii pojmowanej jako „sposób życia” lub „forma życia”². Kiedy zatem Lin Yutang, Fang Dongmei czy Wang Keping mówią o filozofii życia (*philosophy of life*)³, odwołują się nie tylko do mistrzów chińskiej filozofii życia (*Chinese philosophy of life*), lecz również do filozofów starożytnej Grecji⁴, zwykle stoików i epikurejczyków. Ponadto warto pamiętać, że okreś-

² Piszac o proponowanej przez Lina filozofii jako o „formie życia”, przywołuję *Lebensform* Ludwiga Wittgensteina, w przekonaniu, że owa formuła jest trafna w odniesieniu do projektu Lina i równouprawniona wobec wyrażen „sposób życia” czy „styl życia” stosowanych przez innych filozofów. Zob. np. M. Heller, *Czy filozofia może być „sposobem na życie”?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2006, 39, s. 132-140.

³ W. Keping, *Chinese Philosophy on Life*, Beijing 2005.

⁴ Zob. np. Y. Lin, *The Importance of Living*, New York, NY 1937, s. 18.

lenie „filozofia życia” może być mylące. Ta kwestia jeszcze powróci, tu zaś chciałabym zbadać, czy myśl Lina oraz chińskich filozofów, których dziełami się inspirował, mieści się w zaproponowanej wyżej formule. A jeśli tak – przy jakim jej rozumieniu.

Mówiąc o filozofii życia, Lin podkreśla, że ma się ona koncentrować na zwykłym życiu i codzienności. Chiński filozof był świadom kryzysu współczesnej mu zachodniej filozofii oraz kierunku, w którym zmierzała, i ubolewał nad takim stanem rzeczy, pisząc: „co się tyczy filozofii (...), to główne związane z nią zagrożenie polega na tym, że stracimy zmysł samego życia”⁵. Filozofia była przecież – również w jego czasach – wciąż wzywana do obrony własnego statusu i tłumaczenia się, czy to z jej zaangażowań, czy też ich braku, podejrzana już nie tylko dla zwykłego „człowieka z ulicy”, ale także dla sporej grupy nefilozoficznych „profesjonalistów”. Lin wielokrotnie zabierał głos w dyskusji dotyczącej uprawomocnienia filozofii, uważając, że nie ma lepszego sposobu jej obrony niż uważne przyjrzenie się naszym codziennym doświadczeniom, epizodom często uważanym przez nas samych za ważne, jednak rzadko poddawanych rygorystycznym badaniom. To właśnie miałyby być jednym z zadań filozofii – według Lina, mogłaby ona wnieść szczególny wkład w życie codzienne, podejmując, z perspektywy bliskiej mu estetyki, kwestie osobiste, społeczne i polityczne. Jego zdaniem nie ma właściwie tematów, które nie mogłyby być przedmiotem refleksji filozoficznej. Poruszanie przez nią spraw, wydawałoby się błahych, z których składa się życie człowieka, pozornie niemających nic wspólnego z filozofią, sprawia bowiem, że staje się ona – by użyć sformułowania jednego ze znawców twórczości Emersona – „filozofią codzienności”, nierozdzielającą życia na to, co istotne, i to, co mniej ważne⁶.

Określenie „filozofia życia” kładzie więc nacisk na życiowy, praktyczny wymiar tego przedsięwzięcia. W tym ujęciu filozofia skupia

⁵ *Ibidem*, s. 142.

⁶ W. Gromczyński, *Emerson. Codziennność i absolut w filozofii Ralpha Waldo Emersona*, Łódź 1992.

się na praktykowaniu sztuki życia rozumianej jako jedna z form poszukiwania mądrości. Podkreślanie przez Lina Yutanga wagi takiego jej uprawiania kieruje uwagę ku dwóm sposobom myślenia o filozofii, obecnym również w XXI wieku, zarówno w uniwersytetach chińskich, jak i zachodnich. Pierwszy z nich, który Lin uznaje, zasadnie, jak sądzę, za dominujący na Zachodzie, traktuje filozofię jak zinstytucjonalizowane i sprofesjonalizowane przedsięwzięcie intelektualne. Drugi interpretuje filozofię jako sposób życia – filozofowanie jest tu aktywnością przekształcającą tego, kto się nią zajmuje. To rozróżnienie jest ważne, ponieważ zarówno metafizologiczna refleksja Lina, jak i treści konstytuujące jego filozofię wpisują się w formułę „filozofii transformacyjnej”, bazującej na praktyce somatycznej, czy też filozofii rozumianej jako przedsięwzięcie humanistyczne odwołujące się do przeżyć i doświadczeń filozofującego podmiotu. Krótko mówiąc – w ujęciu Lina filozofia ma się zajmować poznawaniem życia, a nie takiej czy innej „prawdy”:

Jak wszyscy inni zwykli ludzie, również i ja mam zwykłą filozofię życia. Interesujące, że zawsze odstręczały mnie jałowe spekulacje filozoficzne; terminy, takie jak „idea Platowska”, Spinozy „esencja”, „substancja” i „atrybut” oraz Kanta „imperatyw kategoryczny”, zawsze wzbudzały we mnie podejrzenia, że filozof zbyt mocno uwiłkła się we własne myśli⁷.

Według Lina, jeśli filozofia miałaby się obronić przed zarzutami kwestionującymi jej status, powinna wyrażać się w działaniu, w czynach⁸, wykraczając poza ujęcia wyłącznie teoretyczne, poza ich warstwę tekstualną. Przedmiotem zainteresowania Lina oraz polem jego działania jest więc filozofia praktyczna. Odsuwając na bok metafizyczne spekulacje jako nieistotne dla codzienności, filozof powinien

⁷ Y. Lin, *Lin Yutang*, [w:] *I Believe: The Personal Philosophies of Certain Eminent Men and Women of Our Time*, ed. C. Fadiman, New York, NY 1939, s. 157.

⁸ O owej cesze mędrca-filozofa – mądrości przejawiającej się w czynach – pisze również Feng Youlan. Zob. Y. Feng, *Krótką historią filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.

czerpać z nurtu samego życia, zadając sobie jedynie istotne, odwieczne pytanie: „Jak żyć?”. Rozważając tę kwestię, Lin myśli podobnie jak Pierre Hadot, piszący: „Między pięknymi sentencjami a autentyczną decyzją odmiany życia, między słowami a aktem rzeczywistego uświadomienia czy prawdziwego przekształcenia ziele przepaść”⁹.

Kolejnym określeniem tak rozumianej filozofii, często stosowanym przez Lina, jest *philosophy of living*¹⁰. Ten termin nie ma jednoznacznego odpowiednika w języku polskim – dosłownie oznaczałby filozofię *przeżywania*, szerzej – filozofię związaną z przeżywaniem tego, co jest tu i teraz, bądź też filozofię życia pojmowanego jako proces¹¹. Jak zauważa Lin, „jedynie umieszczając przeżywanie ponad myśleniem, możemy wydobyć się z opresji i ponownie odetchnąć atmosferą filozofii, odzyskując świeżość i naturalność autentycznego wglądu właściwego dziecku”¹². „Przeżywanie” (*living*) odnosi się tu do procesu doświadczania życia, rozumianego jako bycie „tu i teraz”, co Lin eksponuje, używając formy gerundium sugerującej ciągłość czynności lub trwanie stanu. Chodzi tu więc o zaproponowanie takiej filozofii, która nie odrywa podmiotu od przeżywania tego, co się wydarza w danej chwili – w nim samym i poza nim. Życie „wydarza się” tylko w teraźniejszości, analizie zaś można je poddać jedynie z perspektywy zewnętrznej lub dopiero po jego ustaniu, dlatego też Lin żywi głęboki sceptycyzm wobec silnie obecnej w tradycji zachodniej formuły „sensu życia” sugerującej zamkniętą całość¹³. Według niego podstawowe pytania filozofii dotyczą procesu doświadczania teraźniejszości oraz tego, co staje mu na przeszkodzie.

W chińskim ujęciu sztuki kluczowym czynnikiem konstytuującym owo doświadczenie jest kategoria uważności – to właśnie uważność

⁹ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 351.

¹⁰ Y. Lin, *The Importance...*, s. vii, 3-4, 96, s. 338 i in.

¹¹ Tego samego wyrażenia używa Jullien. Zob. F. Jullien, *The Philosophy of Living*, transl. M. Richardson, K. Fijałkowski, London–New York, NY 2016.

¹² Y. Lin, *The Importance...*, s. 143.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 124.

otwiera ludzki umysł na to, co się w danej chwili przeżywa. Dlatego najbardziej naturalnym dla Lina filozofowaniem jest to, które wyraża się spontanicznie, dzięki bezpośredniemu doświadczaniu siebie jako części żywego, zmieniającego się świata. U Lina – podobnie jak w klasycznej filozofii chińskiej, do której się odwołuje – występuje ścisły związek filozofii życia z *dao*. W tym kontekście *dao* jest rozwijającym się, aktywnym doświadczaniem każdego kroku na drodze przeżywania życia. Każdy z etapów tej drogi jest ważniejszy niż jej ewentualny cel. Wydaje się więc, że najistotniejszą cechą „zmierzania ku *dao*” jest aktywność, zmienność. Skoro życie jest nieprzerwanym urzeczywistnianiem się *dao*, można je uchwycić tylko w ruchu, w wiecznej zmianie. W takim ujęciu człowiek jest częścią świata rozumianego jako płynący nieprzerwanie nurt zdarzeń – w miarę urzeczywistniania drogi osiąga on akceptację tego, co się w niej zdarza – i to właśnie nazywa Lin „przeżywaniem *dao*”¹⁴.

Kategoria przeżycia czy też przeżywania wiąże się z kolejną cechą filozofii w rozumieniu Lina – przekonany o wybitnie estetycznym charakterze nie tylko jego własnej, lecz również chińskiej myśli w ogólności¹⁵, stosuje on do własnej aktywności na tym polu również określenie „filozofia liryczna” (*lyrical philosophy*), proponując w ten sposób filozofię będącą wyrazem subiektywnego spojrzenia na rzeczywistość. Czyniąc tak, Lin odżegnuje się od badawczego obiektywizmu w filozofii. Ceni bowiem te umysły, które w swoich poszukiwaniach wykraczają poza sferę „zwykłej”, obiektywnej wiedzy¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*, s. 410.

¹⁵ Zob. np. Y. Feng, *op. cit.*, s. 15; F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006; A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010; R. Mazur, *Wielki Dźwięk nie brzmi. Daoistyczna praktyka dźwiękowa w kontekście wybranych nurtów współczesnej sztuki i filozofii*, Kraków 2019.

¹⁶ Za taki umysł uważa np. Emersona, o którego filozofii sądzi, że jest pod wieloma względami zgodna z podstawowymi intuicjami filozofii Laoziego. Zob. Y. Lin, *From Pagan to Christian*, Cleveland, OH 1959, s. 108.

Wielokrotnie zwraca też uwagę na to, że jego filozofia jest właśnie „liryczna”, podkreślając w ten sposób swoistość przedsięwzięcia, będącą konsekwencją jego własnego, wysoce indywidualnego, niekiedy nawet osobistego spojrzenia na daną kwestię¹⁷. W proponowanym przezeń ujęciu filozofii wiedza pochodzi przede wszystkim z tego, czego się doświadcza¹⁸. Jak pisze Lin we fragmencie otwierającym jedną z jego najważniejszych książek:

Oto moje osobiste świadectwo, świadectwo własnego doświadczenia myśli i życia. Nie ma ono być obiektywne, jego celem nie jest ustanawianie wiecznych prawd. W istocie raczej lekce sobie ważę wymóg obiektywności w filozofii; najważniejszy jest punkt widzenia. Najchętniej nazywałbym to, co robię, „filozofią liryczną”, gdzie słowo „liryczny/liryczna” oznaczałoby bardzo osobistą, indywidualną perspektywę. Ale to określenie byłoby zbyt piękne, muszę więc z niego zrezygnować, nie tylko dlatego, że obawiam się, iż mierzę zbyt wysoko i czytelnik oczekiwałby ode mnie zbyt wiele, lecz również dlatego, że zwykłem wyrażać moje myśli prozą i to rzeczową, a ten styl łatwiej utrzymać, gdyż jest bardziej naturalny. Cóż za radość: nie rzucać się w oczy, lgnąć do tego, co niskie i przyjemne. Moja dusza tarza się wygodnie w ziemi i piasku – szczęśliwa. Zdarza się czasem, że upojonemu ziemią jego duch zda się tak lekki – więc ma wrażenie, iż trafił do nieba. Jednak w rzeczywistości rzadko wznosi się sześć stóp nad ziemią¹⁹.

O sposobie pisania i stylu Lina będzie jeszcze mowa. Tu zauważmy jedynie, że przywołana deklaracja jest bliska interpretacji filozofii, którą Kołakowski nazwał propozycją funkcjonalną, w odróżnieniu od propozycji scjentyistycznej, transcendentalnej czy tradycyjnej. Jest to interpretacja traktująca filozofię jak dyskursywny sposób wyrażania poglądu na świat²⁰. Dla Lina, w tak pojmowanej

¹⁷ Por. idem, *The Importance...*, s. vii.

¹⁸ Na wagę podmiotowego doświadczenia w filozofii jako na fundującą cechę chińskiego myślenia o niej wskazywał m.in. Y. Feng, *op. cit.*, s. 13.

¹⁹ Y. Lin, *The Importance...*, s. vii.

²⁰ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 22-23.

filozofii, niezwykle istotne są przeżycia (jeśli traktować je procesualnie, nie zaś pojęciowo, otrzyma się *przeżywanie*) i doświadczenie (czy bardziej adekwatnie – *doświadczenie*) podmiotu. Jak wiadomo, materią utworów lirycznych są przede wszystkim przeżycia, emocje, doznania i doświadczenia oraz przekonania jednostki przekazywane w wypowiedzi o silnym, subiektywnym nacechowaniu, w którym niezmiernie ważna jest funkcja ekspresywna. Głównym elementem utworów lirycznych jest „ja” liryczne, którego uczucia i myśli organizują całość wypowiedzi.

Zjawisko, które dla zachodniego odbiorcy byłoby przemieszczeniem dwu porządków – artystycznego oraz filozoficznego, Lin postrzega raczej jako brak arbitralnie wytyczanych granic między sztuką i filozofią. Dzięki takiej interpretacji wykracza on w swoich zainteresowaniach poza formułę filozofii powszechnie akceptowaną w świecie zachodnim. Inaczej niż tam, filozofia w rozumieniu Lina jest ujmowana i definiowana jako stosunek do życia czy też postawa wobec niego – ów stosunek zaś jest konsekwencją sposobu, w jaki konkretny człowiek, w tym wypadku Lin Yutang, postrzega świat:

(...) nauka, religia i filozofia, rozumiane najprościej, fascynowały mnie od dzieciństwa. Najprościej mówiąc, nauka to zaciekawienie życiem, religia to szacunek wobec życia, literatura to zadziwienie życiem, sztuka to apetyt na życie, zaś filozofia to postawa wobec życia, oparta na większym lub mniejszym, lecz zawsze ograniczonym rozumieniu wszechświata, zależnym od tego, co udało nam się poznać²¹.

W przywołanym fragmencie Lin mówi o filozofii jako o postawie wobec życia. Jednak nawet jeśli ma na myśli również światopogląd, to – podobnie jak Emerson – sądzi, że „światopoglądowe przekonania jednostki powinny angażować całe jej istnienie, jej uczucia, spontaniczność, wiarę serca”²². Pisząc tak, Lin Yutang, jak wielu innych

²¹ Y. Lin, *Lin Yutang...*, s. 158.

²² W. Gromczyński, *op. cit.*, s. 31.

chińskich filozofów, nie zapomina i nie pozwala czytelnikowi zapomnieć, że podejmuje refleksję z własnego, partykularnego punktu widzenia. Pielęgnując to, co subiektywne, pielęgnujemy własny sposób postrzegania, widzenia i odczuwania świata. Lin zapewne zgodziłby się ze stwierdzeniem Ludwiga Wittgensteina, iż „praca filozoficzna – która pod wieloma względami przypomina pracę architekta – jest w rzeczywistości pracą nad samym sobą. Nad swoją własną interpretacją. Nad swoim własnym sposobem postrzegania rzeczy (i nad tym, czego od nich oczekujemy)”²³. Jak bowiem pisze Lin:

Mówiąc, że moja filozofia życia jest zwyczajna (...), mam na myśli jedynie to, że jako zwykły, wykształcony człowiek starałem się wypracować rozsądne i, o ile to możliwe, harmonijne podejście do życia w ogólności, do mojego własnego sposobu życia, do społeczeństwa, do wszechświata i do Boga. To, że z natury nie dowierzam systemom filozoficznym, nie oznacza, że nie wierzę w możliwość wypracowania, choćby w pewnej mierze, spójnego i harmonijnego światopoglądu, skutkującego takimże podejściem do życia i jego spraw²⁴.

Ową postawę świetnie uchwycił i przedstawił jako niezbywalną cechę filozofii chińskiej Thomé Fang w *The Chinese View of Life*:

Tak więc, przynajmniej dla filozofów chińskich, humanizm pozostaje jedyną rozsądną formą filozofowania w stopniu, w jakim – by przywołać tu *passus* z Royce’a – stanowi on „próbę rozsądnego opisanie naszej osobistej postawy wobec co bardziej poważnych kwestii życiowych”. Filozofujesz wówczas, gdy poddajesz krytycznej refleksji to, czym się rzeczywiście zajmujesz w swoim świecie, a więc przede wszystkim to, jak żyjesz. Na życie zaś składają się namiętności, przekonania, wątpliwości, odwaga. Krytyczna analiza wszystkiego, co one znaczą i co implikują – tym właśnie jest filozofia²⁵.

²³ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, transl. P. Winch, Oxford 1980, s. 16.

²⁴ Y. Lin, *Lin Yutang...*, s. 158.

²⁵ T.H. Fang, *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Hong Kong 1957, s. 8.

Friedrich Nietzsche, jeden z najzagorzalszych orędowników poddawania przeżywania i emocji namysłowi filozoficznemu, zauważył w *Nauce radującej duszę*:

My nie jesteśmy myślącymi żabami, aparatami do obiektywizowania i rejestrowania z wyziębionymi, jałowymi bebechami – my musimy nieustannie rodzić nasze myśli z naszego bólu, a następnie po matczynemu karmić je wszystkim, co tylko mamy: własną krwią, sercem, ogniem, żądzą, namiętnością, męką, sumieniem, losem, fatum. Życie – znaczy dla nas, wszystko, czym jesteśmy, nieustannie przekształcać w światło i płomień; także wszystko, co nas dotyka i na nas spada, po prostu nie możemy inaczej²⁶.

Lin Yutang, pisząc o emocjach i przeżywaniu, jest daleki od uznania za własny pobrzmiewającego w tej wypowiedzi tonu ujmującego przeżycie/przeżywanie w kategoriach estetyzujących i zasadniczo afirmatywnych – być może wskutek własnego, z gruntu odmiennemu od Nietzscheańskiego typu wrażliwości oraz znaczącej różnicy kulturowej dzielącej obu autorów. W jednym z fragmentów *The Importance of Living*, powstałego we wczesnej fazie twórczości Lina, natrafiamy na stwierdzenie, że uwielbienie (*worship*) Boga – pojmowanego w swoiście chiński sposób jako uosobienie najwyższej twórczej siły i emanacji „dziesięciu tysięcy rzeczy” – staje się w jego wypadku na wskroś autentycznym, osobistym doświadczeniem estetycznym, bardzo podobnym do doświadczenia oglądania zachodu słońca. Tak pojmowana religia jest, zgodnie ze słowami Lina, „ostatcznym faktem świadomości, przywodzącym na myśl przeżywanie poezji”²⁷. Lin, przedstawiający się w okresie pisania tych słów jako poganin, ma tu raczej na myśli uwielbienie dla rzeczywistego świata – uwielbienie niemal bezgraniczne i dlatego przybierające postać doświadczenia quasi-religijnego. Jest ono u niego – podobnie jak

²⁶ F. Nietzsche, *La gaya scienza, czyli Nauka radująca duszę*, tłum. J. Korpanty, Kraków 2022, s. 16, wyróżnienie zachowane z oryginału.

²⁷ Y. Lin, *The Importance...*, s. 402.

u wielu innych chińskich myślicieli i pisarzy – w pełni wartościową formą poznawania świata, równie ważną, jak inne.

Przyjmując szerokie i otwarte podejście do tego, czym filozofia ma się zajmować – jedyne, które według niego może oddać sprawiedliwość wielopostaciowemu i złożonemu charakterowi zagadnienia, jakim są emocje i uczucia – Lin podkreśla, że kształcenie i rozwijanie naszych zmysłów i emocji jest o wiele bardziej istotne niż pielęgnowanie naszych idei. Remedium na niezbyt dobrą – w jego ocenie – psychofizyczną kondycję człowieka Zachodu upatruje on w pogłębionej refleksji nad cielesnością oraz afektywnymi aspektami ludzkiego doświadczenia. Jego bowiem zdaniem umysł krytyczny obejmuje za mało i jest zbyt chłodny, a samo myślenie – bez udziału emocji – na niewiele się zda. Pomóc człowiekowi może raczej rozsądek oraz promienne, intuicyjne i zaangażowane uczuciowo myślenie połączone ze współczuciem – takie kształtowanie życia, które doprowadzi je do harmonii z naszym życiem zmysłowym²⁸.

Emocje, uczucia i – mówiąc ogólnie – całą sferę ludzkiego przeżywania, w jej związku z myśleniem, Lin rozpatruje jako jeden z podstawowych aspektów ludzkiego życia, czego skutkiem odgrywa ona istotną rolę w jego ujęciu filozofowania oraz w jego własnym doświadczaniu świata. W rezultacie inną ważną cechą filozofii postulowanej przez Lina jest powiązanie jej z ekspresją samego siebie²⁹. Filozofia wyrażania siebie wiąże się dlań z ideami zaczerpniętymi z daoizmu, zgodnie z którymi filozofia i literatura winny być „wehikułem” *dao* czy też drogą *dao*. W tym ujęciu filozofia powinna więc mieć „wolne miejsce na *ćwiczenie zrozumienia* i być przesiąknięta wolnym, spekulacyjnym duchem”, tak jak np. w starożytnej Grecji³⁰.

U samego Lina skupienie się na sposobie, w jaki jego własne uczucia i doświadczenia wpływają na jego postrzeganie rzeczywistości

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 64.

²⁹ W tym kontekście umieszcza go J. Benická, *Lin Yutang as an Advocate of the „Discursive Classical Chinese” (yuluti) Language Register*, „Studia Orientalia Slovaca” 2012, 11(2), s. 225-238.

³⁰ Y. Lin, *The Importance...*, s. 18, kursywa – M.F.

oraz przeżywanie świata w ogóle i sztuki w szczególności, sprawia, że posługuje się on sugestywnym, niejednoznacznym językiem, odwołując się przy tym do tradycji filozoficznej uprawomocniającej taki sposób myślenia i pisania. Lin kładzie szczególny nacisk na szeroko rozumianą estetykę, ponieważ filozofia jest dla niego formą sztuki. Sytuowanie pisarstwa filozoficznego w sferze estetyki ma tu doniosłe konsekwencje – czytelnik pism Lina ma w nich do czynienia z przemieszaniem języka literackiego z filozoficznym oraz obiektywizującego z poetyckim, a ich autor jawi się jako filozof i zarazem pisarz wyzyskujący zakorzenioną w tradycji chińskiej kategorię sugestywnej niejednoznaczności³¹. Same Chiny Lin charakteryzuje jako kraj, w którego tradycji intelektualnej nie ma szeroko pojętych systemów filozoficznych ani logiki, metafizyki czy żargonu akademickiego; w którego tradycji nie obowiązuje ani akademicki rygoryzm, ani dogmatyzm w sferze intelektualnej czy praktycznej; nie ma tu abstrakcyjnych terminów ani długich słów, a w filozofii nie ma logiki. Zamiast zajmować się wymyślnymi systemami filozoficznymi, Chińczycy są blisko życia, a zamiast Kanta czy Hegla mają eseistów, autorów epigramów oraz popularyzatorów buddyjskich zagadek i daistycznych przypowieści³².

Gdy zatem Lin nazywa swoją filozofię „liryczną”, nie ma na myśli „filozofii sentymentalizmu” – raczej chce wyeksponować, jak mówią Chińczycy, *dziesięć tysięcy* znaczeń języka metaforycznego i wskazać nieuchronne ograniczenia języka konstatacji, który jest jedną z charakterystycznych cech głównego nurtu filozofii zachodniej. Podobnego stylu filozofowania poszukuje też Lin u innych autorów, czy

³¹ O sugestywności w chińskiej kulturze zob. m.in. F. Jullien, *Droga okrężną...*; Y. Feng, *op. cit.*; M.D. Gu, *Aesthetic Suggestiveness in Chinese Thought: A Symphony of Metaphysics and Aesthetics*, „Philosophy East and West” 2003, 53(4), s. 490-513.

³² Y. Lin, *The Importance...*, s. 412. Oczywiście jest to obraz Chin będący skutkiem pamfletowego, manifestacyjnego czy perswazyjnego przedstawienia kwestii. O tym, że Lin, zgodnie ze swoją strategią tłumacza kulturowego, w jakiejś mierze konstruuje obraz Chin, piszę niżej.

będzie to Zhuangzi, Laozi, Kierkegaard, czy Nietzsche. Za niezbywalny element własnego filozofowania uważa Lin poezję, ponieważ, jak stwierdza, chiński filozof zasadniczo patrzy na życie jak poeta, co według Lina „bierze się stąd, że w Chinach filozofia zaślubiona jest raczej poezji niż nauce – inaczej niż na Zachodzie”³³.

Wypowiedzi filozoficzne Lina powstają przy współdziale myślenia intuicyjnego, a sama intuicja odgrywa kluczową rolę w jego badaniach. „Nazwijmy to zdrowym rozsądkiem, intuicją lub intuicyjnym myśleniem, jest to ten rodzaj myślenia, który sam może pomóc nam osiągnąć prawdę i mądrość życia”³⁴ – pisze Lin w książce *I Believe: The Personal Philosophies of Certain Eminent Men and Women of Our Time*. Według wielu badaczy wspomniane cechy charakteryzują większość wywodów i form dowodzenia klasycznej chińskiej filozofii, odróżniając je od tekstów filozofii europejskiej i dlatego domagając się opracowania metod, które pozwoliłyby na jej adekwatny opis³⁵. Jak zauważa Lin:

Coś może się wydawać tak logiczne, że od razu widzisz – to musi być błąd. Co do mnie, staję się podejrzliwy, gdy tylko jakiś system filozoficzny robi na mnie wrażenie bądź pociąga mnie jego formalne piękno. Systemy niedorzecznie logiczne i niedopuszczające wątpliwości, w rodzaju Hegłowskiej filozofii historii czy Kalwińskiej doktryny o powszechnym zepsuciu, sprawiają tylko, że się uśmiecham³⁶.

W ujęciu Lina filozofię należy zatem uprawiać i rozwijać przede wszystkim jako umiejętność, pozostawiając tworzenie tradycyjnie rozumianych systemów przedstawicielom innych szkół czy nurtów. Jak

³³ *Ibidem*, s. 9.

³⁴ Idem, *Lin Yutang...*, s. 159.

³⁵ W związku z tym zob. P. Goldin, *Nondeductive Argumentation and the Art of Chinese Philosophy*, [w:] idem, *The Art of Chinese Philosophy: Eight Classical Texts and How to Read Them*, Princeton, NJ 2020, s. 13-27. Zdaniem autora jedną z cech charakterystycznych chińskiej filozofii, która dopiero wymaga rozpoznania przez zachodniego czytelnika, jest preferowanie argumentacji niededukcyjnej.

³⁶ Y. Lin, *Lin Yutang...*, s. 157.

widać, jest to propozycja alternatywna wobec scjentystycznego pojmowania filozofii, ignorującego czy wręcz – by użyć nacechowanego emocjonalnie języka Lina – gardzącego prawdziwym życiem. Jak wielokrotnie i na różne sposoby wyraża to Lin, „prawdziwa” filozofia skupia się na życiu i to właśnie ci, którzy potrafią ją praktykować, zasługują na miano prawdziwych filozofów. Według Lina filozof musi mieć określone cechy, opisane już przez Thoreau, którego zdaniem, aby zasłużyć na owo miano, trzeba „nie tyle oddawać się wyrafinowanym rozmyślaniami ani nawet stworzyć nowy system, co raczej tak dalece kochać mądrość, aby zgodnie z jej nakazami prowadzić życie proste, niezależne, wielkoduszne i ufne. [Być filozofem – M.F.] [to] rozwiązywać niektóre problemy życiowe nie tylko teoretycznie, lecz także praktycznie”³⁷. Takie podejście można uznać za typowo chińskie, ponieważ kładzie się w nim nacisk na praktyczność filozofii, podkreślając zarazem jej przewagę nad filozofią zorientowaną teoretycznie, zarówno w kontekście jej bieżących zadań, jak i dalekosiężnych celów.

Mimo krytycznego nastawienia do wszelkich wypracowanych przez filozofię Zachodu „izmów”, o czym będzie jeszcze mowa, Lino wi zdarza się w odniesieniu do proponowanej przezeń koncepcji filozofii używać któregoś z poręcznych określeń rozpowszechnionych na Zachodzie. Jednym z nich jest „humanizm”. Filozofię humanizmu nazywa Lin największą filozofią, większą niż (daoistyczny) naturalizm³⁸.

W związku z tym warto przywołać trzy sposoby filozofowania, które wyróżnia Fang Dongmei³⁹, wskazując zarazem charakterystyczne dla nich kategorie: 1) ujęcie religijne, realizujące się poprzez aspiracje wiary; 2) ujęcie naukowe, zapośredniczone możliwością wiedzy; 3) ujęcie humanistyczne, zapośredniczone wyzwaniem życia⁴⁰.

³⁷ H.D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Poznań 2021, s. 41.

³⁸ Y. Lin, *The Importance...*, s. 112.

³⁹ Fang Dongmei publikował po angielsku jako Thomé H. Fang i pod tym nazwiskiem występuje w pierwszej części pracy oraz w bibliografii.

⁴⁰ Zob. T.H. Fang, *op. cit.*, s. 1.

Zgodnie z tą typologią humanistycznie pojmowaną filozofię charakteryzuje nie tylko zainteresowanie ludzkim życiem, rozpatrywanym w jego złożoności, ale również poszukiwanie odpowiedzi na pytania metafizyczne dotyczące przedmiotu jej badań i sposobu jej uprawiania. Jak twierdzą badacze, tacy jak Wing-tsit Chan, Tu Wei-ming czy Peimin Ni, których poglądy są w tej kwestii zbieżne z konstatacjami Fanga, ów nurt humanistyczny wyrasta z troski o to, *jak żyć*, nie zaś z dążenia do obiektywnie pojmowanej prawdy o rzeczywistości⁴¹.

Według Lina Yutanga zasadnicza różnica między filozofią Zachodu a filozofią chińską polega na tym, że o ile na Zachodzie dwa pierwsze z trzech przywołanych wyżej ujęć zaczęły wyraźnie dominować w dwudziestowiecznej filozofii, odsuwając na dalszy plan inne nurty, sama zaś dziedzina zaczęła się w coraz większym stopniu profesjonalizować, o tyle w ramach tradycyjnej filozofii chińskiej na pierwszy plan wysuwają się kwestie charakterystyczne dla perspektywy humanistycznej, podejmowane przez niemal każdego chińskiego myśliciela. Podobnie jak przywołany już Wing-tsit Chan czy Tu Wei-ming, również i Lin twierdzi, że chińska filozofia to filozofia humanizmu, przy czym sporo pisze on o humanizmie również w kontekście starożytnych filozofów greckich. U Greków najbardziej uderza go fakt, że – wedle jego własnego sformułowania – nawet swoich bogów uczynili ludźmi⁴².

Humanizm jest w pismach Lina rozumiany wieloaspektowo. Przede wszystkim podkreśla się w nich, że podczas gdy inne studia

⁴¹ Zob. np. P. Ni, *Kung Fu for Philosophers*, „The New York Times”, 8.12.2010, [on-line:] <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/12/08/kung-fu-for-philosophers> – 11 I 2023.

⁴² Zob. *ibidem*, s. 17. Więcej na ten temat Lin pisze m.in. w rozdziałach *On Being Human* i *On Human Dignity* w *The Importance of Living*. U jednej z krytyczek jego twórczości znajdujemy stwierdzenie, że plan życia doktora Lina to umiarkowanie pogański neohellenizm, a reakcja czytelnika będzie zależeć od upodobania do tej odmiany humanizmu. Zob. S. Cloete, *Faith in A Mad World*, „Saturday Review of Literature” 1940, 23(6), s. 6.

umożliwiają kształtowanie siebie według określonego modelu człowieczeństwa, studia filozoficzne pozwalają osiągnąć jego pełnię⁴³. Słowo „humanizm” odnosi się w tym wypadku również do filozofii tworzonej przez podmiot zanurzony w samym nurcie życia – chodzi więc przede wszystkim o filozofię człowieka i jego miejsca w świecie, o myśl ujmującą rzeczywistość z ludzkiego, nie zaś z wyrozumowanego, poza- czy ponadludzkiego punktu widzenia. Mówiąc językiem współczesnej filozofii, Lin wychodzi z założenia, że nasz obraz rzeczywistości, nawet taki, który uobecnia się w doświadczeniu percepcyjnym, jest zawsze zależny od uwarunkowań antropologicznych. Taką filozofię, upatrującą źródeł wiedzy w ludzkim zamieszkiwaniu świata, Wójcik nazywa humanizmem immanentnym, wiążąc jej początki⁴⁴ z *Księgą przemian*. W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego Lin mówi najczęściej o „chińskim” humanizmie⁴⁵, nie zaś po prostu o humanizmie jako takim. W tym duchu Lin stwierdza:

Żadna filozofia życia nie będzie kompletna, żadna koncepcja życia duchowego człowieka nie będzie właściwa, dopóki nie dopracujemy się satysfakcjonującej i harmonijnej relacji z życiem otaczającego nas wszechświata. Człowiek jest ważny; to on jest najważniejszym przedmiotem naszych studiów – oto istota humanizmu. Cóż, człowiek żyje we wspólnym wszechświecie, równie cudownym, jak on sam, a przecież o kimś, kto ignoruje otaczający go świat, jego pochodzenie i przeznaczenie, nie można powiedzieć, że wiedzie naprawdę satysfakcjonujące życie⁴⁶.

Współczesną definicję chińskiego humanizmu podaje Richard Shusterman, konstatując, że termin „humanizm” na gruncie chińskiej filozofii ma zgoła odmienne znaczenie niż to, jakie przyjęło się na Zachodzie:

⁴³ Por. Y. Feng, *op. cit.*, s. 12.

⁴⁴ Zob. A.I. Wójcik, *op. cit.*, s. 54-55.

⁴⁵ Zob. Y. Lin, *The Little Critic: The Bilingual Essays of Lin Yutang*, Beijing 2012, s. 121-132.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 396.

Taki humanizm, który nie musi wykluczać szerszego wymiaru duchowego, nie jest aroganckim poglądem głoszącym, że zwykła ludzka egzystencja jest najwyższym wytworem wszechświata i że ludzkość jest definiowana poprzez opozycyjne jej skontrastowanie ze światem naturalnym. *Jest to raczej zwrócenie uwagi na fakt, że filozofia jest nieuchronnie kształtowana przez ludzką kondycję i ludzkie cele, i że powinna ona być zorientowana przede wszystkim na takie cele, jakim jest zachowanie, kultywowanie i doskonalenie ludzkiego życia*⁴⁷.

Odniesienie tak ujętego humanizmu – łączącego Shustermana interpretację tego pojęcia z jego rozumieniem przez amerykańskich filozofów o orientacji pragmatycznej, takich jak William James czy John Dewey – do filozoficznej twórczości Lina, pozwala lepiej zrozumieć jego postulat humanizacji zachodniej filozofii i takiejże logiki oraz pragnienie, by filozofia zajmowała się problemami życia jednostki⁴⁸. To właśnie w takim kontekście Lin snuje swoją narrację o Zachodzie i Chinach – według niego podstawą chińskiego humanizmu, czy też właściwego Chińczykom sposobu życia i myślenia, jest poczucie osadzenia w rzeczywistości życia oraz otwarcie się na duchowy wymiar doświadczenia związanego z taką postawą.

Filozofia ma być więc przede wszystkim użyteczna dla człowieka – stąd wybór orientacji pragmatycznej jako jej głównego wyróżnika – przy czym, również i w tym wypadku, Lin odwołuje się do klasycznej filozofii chińskiej oraz starożytnej filozofii greckiej, przeciwstawiając je głównemu nurtowi filozofii zachodniej. Przy takim rozumieniu filozofii podstawowym kryterium jej pragmatyczności staje się możliwość bezpośredniego, praktycznego odniesienia konkretnych idei czy koncepcji filozoficznych do rzeczywistości oraz ich potencjał transformacyjny bądź zdolność do inspirowania podmiotu do zmiany sposobu życia i pracy nad własnym rozwojem czy też do krytycznej

⁴⁷ R. Shusterman, *Pragmatism and East-Asian Thought*, „Metaphilosophy” 2004, 35(1-2), s. 17, kursywa –M.F.

⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 85, 411.

refleksji nad nim samym. Jak zapytuje retorycznie Joseph Wu: kogo naprawdę – poza filozofami akademickimi – interesują argumenty za istnieniem Boga? I ujmuje rzecz lapidarnie: ludzi interesuje nie to, czy Bóg istnieje, ale to, czy ich modlitwa zostanie wysłuchana⁴⁹. Z owym pragmatycznym ujęciem wiąże się kolejna cecha filozofii, jaką Lin chciałby widzieć – ma być prosta i zasadniczo ma służyć upraszczaniu rzeczywistości, nie zaś jej komplikowaniu. Opowiadając się za „świadomym powrotem do prostoty w filozofii”⁵⁰ pisze:

Wygląda na to, że mam się stać filozofem zwykłych ludzi – trudno, taki już mój los. Filozofia na ogół sprawia wrażenie wiedzy o tym, jak skomplikować sprawy proste, by nie dało się ich zrozumieć, ja natomiast myślę o filozofii, która czyni zrozumiałym to, co trudne. Co do mnie, uważam, że owa filozofia – z jej systemami i terminami, takimi jak „materializm”, „humanizm”, „transcendentalizm”, „pluralizm” i wszystkie inne przydługie „izmy” – wcale nie jest głębsza niż moja własna. Ostatecznie życie to jedzenie i sen, spotkania z przyjaciółmi i pożegnania, towarzyskie spotkania po latach i imprezy pożegnalne, śmiech i łzy, wizyty u fryzjera, podlewanie kwiatów, to sąsiad, który spadł z dachu – przebieganie naszych pojęć dotyczących tych prostych zjawisk życia w strój akademickiego żargonu to tylko zręczna profesorska sztuczka kryjąca skrajne ubóstwo lub mętność ich idei. To właśnie dlatego filozofia stała się nauką, dzięki której w coraz większym stopniu coraz mniej rozumiemy nas samych. Filozofom udało się osiągnąć jedno – im więcej o czymś mówią, tym bardziej jesteśmy zagubieni⁵¹.

W dialogu z takimi filozofami, jak Montaigne, Emerson czy Nietzsche, dotyczącym przedmiotu i zadań filozofii, Lin przedkłada własną propozycję – sztukę życia, którą nazywa, przywołując określenie Nietzschego, „wiedzą radosną” czy też „nauką radującą duszę”,

⁴⁹ Zob. J.S. Wu, *The Paradoxical Situation of Western Philosophy and the Search for Chinese Wisdom*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 1971, 14(1-4), s. 1-18.

⁵⁰ Zob. Y. Lin, *The Importance...*, s. 11.

⁵¹ *Ibidem*, s. 202.

ponieważ „tylko wiedza radosna jest filozofią głęboką; poważne filozofie Zachodu nawet nie zaczęły rozumieć, czym jest życie”⁵². Wypowiadając się w tej kwestii, Lin przytacza wers chińskiego poety: „Jakże rzadko w życiu zdarza nam się głośno śmiać!”⁵³, w przekonaniu, że świat jest stanowczo zbyt poważny, trzeba mu więc mądrej i radosnej filozofii. Dodaje przy tym, że dla niego osobiście

(...) jedyną funkcją filozofii jest uczyć nas, abyśmy podchodzili do życia z większą lekkością i pogodą niż przeciętny człowiek zajęty własnymi sprawami. (...) Świat uda się uczynić spokojniejszym i bardziej sensownym miejscem do życia tylko wtedy, gdy ludzie będą przeniknięci radosną lekkością tego ducha. Współczesny człowiek traktuje życie zdecydowanie zbyt poważnie, a ponieważ i on sam jest zbyt poważny, świat jest pełen kłopotów⁵⁴.

W innym miejscu stwierdza:

Mówiąc ogólnie, nasze życie jest zbyt skomplikowane, nasza nauka zbyt poważna, nasza filozofia zbyt ponura, a nasze myśli zbyt zawiłane. I to właśnie owej powadze i zawiłości naszej myśli oraz akademickiej uczoności zawdzięczamy nieszczęścia dzisiejszego świata (...). Człowiek staje się niewolnikiem własnych wytworów – idei, myśli, ambicji i systemów społecznych. Przytłoczona ich ciężarem ludzkość nie jest w stanie wznieść się ponad nie. Na szczęście jednak umysł ludzki góruje nad owymi wytworami, przyglądając im się z uśmiechem wyrafinowanego humorysty (...). I okazuje się, że ów humor jest źródłem i znakiem rozpoznawczym subtelного zdrowego rozsądku, pogodnej filozofii i prostoty w myśleniu⁵⁵.

Wartościowa jest ponadto – według Lina – wyłącznie filozofia niesprofesjonalizowana i niezależna od środowiska akademickiego,

⁵² *Ibidem...*, s. 13. Zob. również dialog Lina z innym dziełem Nietzschego, *Tako rzecze Zarathustra* (Y. Lin, *Zarathustra and the Jester*, [w:] idem, *The Little Critic...*, s. 34-37).

⁵³ Idem, *The Pleasures of a Nonconformist*, New York, NY 1962, s. 20.

⁵⁴ Idem, *The Importance...*, s. 13.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 80.

którą uprawia się dla własnych celów, bez widoków na sukces i bez oglądania się na innych. Uzupełniając to, co zostało powiedziane wyżej w kontekście autoekspresji, czyż można poważnie zajmować się filozofią, spełniając cudze, zwłaszcza środowiskowe, oczekiwania? W słowniku Lina słowo „profesjonalny” ma negatywny, ironiczny wydźwięk⁵⁶. Lin jest bowiem zwolennikiem „amatorstwa” we wszystkich sferach, jednak rozumianego inaczej niż jego zachodnia odmiana: „Jestem za amatorstwem we wszystkich dziedzinach. Lubię filozofów-amatorów, poetów-amatorów, fotografów-amatorów, magików-amatorów, architektów-amatorów budujących własne domy, muzyków-amatorów, botaników-amatorów i lotników-amatorów”⁵⁷.

Lin odwołuje się tu do modelu uczonego-dżentelmena-amatora, obecnego w pismach chińskich właściwie od początku istnienia chińskiej teorii sztuki⁵⁸. W jednym z esejów poświęconych m.in. określeniom stosowanym wobec chińskich uczonych i pisarzy Lin chwali nader rzadkie według niego, nawet w Państwie Środka, połączenie dogłębnej znajomości ksiąg i bogatego życiowego doświadczenia z dobrym stylem i pisarską elokwencją – dopiero połączenie tych wszystkich cech sprawia, że z uczonego czy zawodowego pisarza człowiek pióra awansuje do rangi *hongru* – myśliciela⁵⁹. Nawiązując do Wanga Chonga (27-97 n.e.) odróżniającego „specjalistów” i „uczonych” od „pisarzy” i „myślicieli”, Lin twierdzi, że specjalista staje się uczonym, kiedy jego wiedza się poszerza, podczas gdy pisarz staje się myślicielem, kiedy jego mądrość się pogłębia. Na tekst „uczonego” składają się zapożyczenia od innych uczonych, im więcej zaś cytuje on źródeł i autorytetów, tym bardziej wydaje się „uczony”⁶⁰.

⁵⁶ Jak pisze: „W wydawnictwach zawsze znajdują się profesjonalni czytelnicy, których zadaniem jest zajmowanie się przecinkami, średnikami i bezokolicznikami” – *ibidem*, s. 385.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 366-367.

⁵⁸ Więcej na temat tego ideału zob. np. *Estetyka chińska. Antologia*, red. A. Zemanek, Kraków 2007, s. 328-330.

⁵⁹ Zob. Y. Lin, *The Little Critic...*, s. 2.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 389.

Filozofia jest zatem dla Lina „drogą” myślenia, sztuką uprawianą w wolnym czasie przez „amatora”, a więc czymś, czemu oddaje się on przede wszystkim dla samego siebie i własnego rozwoju, niezależnie od wszelkich zewnętrznych wpływów i uwarunkowań, nie myśląc o zysku ani o czyichś oczekiwaniach itd.

Podsumowując, można powiedzieć, że Lin rozpatruje i ocenia filozofię (własną i innych), korzystając z kryteriów istotnych z perspektywy postulowanej przezeń opcji filozoficznej, do których należą: 1) wymiar praktyczny, nakierowanie na życie; 2) liryczność, subiektywność; 3) eksponowanie *przeżywania* w filozofii; 4) synkretyzm – uprawianie filozofii jako sztuki; 5) prostota, radość; 6) humanizm; 7) użyteczność, skuteczność; 8) niesystemowość oraz korzystanie z argumentacji niededukcyjnej; 9) oparcie filozofii na myśleniu intuicyjnym; 10) „amatorski” charakter filozofowania, niezależność myślicieli i badaczy od zewnętrznych uwarunkowań.

Wyabstrahowanie najważniejszych cech charakteryzujących filozofię postulowaną przez Lina Yutanga obecnych w jego komentarzach pozwala zauważyć spójność owego modelu i konsekwencję w prezentowaniu jego użyteczności. Wprawdzie – jak będziemy się mogli jeszcze przekonać – styl filozoficzny Lina nietrudno byłoby uznać – zwłaszcza zwolennikom innych opcji – za zbyt impresyjny, nieścisły i niewystarczająco racjonalny, a jego wywody za niedostatecznie uargumentowane, niemniej jednak taki sposób filozofowania jest uprawniony w paradygmacie, na który Lin się powołuje.

Czy rzeczywiście filozofia życia?

Analiza poglądów Lina na filozofię prowadzi do wniosku, że jego specyficzne rozumienie filozofii życia dość swobodnie nawiązuje do słownikowego znaczenia tego terminu rozpowszechnionego na Zachodzie. W XIX wieku wyrażenie „filozofia życia” było bowiem używane w dwóch znaczeniach. W języku angielskim, hiszpańskim czy francuskim uchodziło ono za synonim filozofii biologii czy też filozofii przyrody, zajmującej się badaniem rozmaitych istot i ich gatunków

oraz ich procesami życiowymi i łączonej, zwłaszcza we Francji, z Augustem Comte'em. W kontekście przedstawionej wyżej metafizycznej propozycji Lina istotniejsze byłoby drugie znaczenie wspomnianego terminu, zgodnie z którym filozofia życia to nurt filozofii wykształcony w drugiej połowie XIX wieku i kontynuowany w wieku XX. Precyzyjniej rzecz ujmując, w Niemczech na przełomie XVIII i XIX wieku terminy *Philosophie des Lebens* i *Lebensphilosophie* oznaczały gatunek literacki obejmujący pogłębione psychologicznie opowieści dydaktyczne i aforystykę, których celem było wskazanie sposobów mądrego kształtowania własnej egzystencji. W tym kontekście pojawiła się również definicja filozofii ujmująca jej przedmiot jako „wewnętrzne życie duchowe” (*geistige Leben*), co pozwoliło Friedrichowi Schlegelowi wystąpić z krytyką filozofii scholastycznej, przeprowadzoną właśnie z pozycji filozofii życia. Później jednak, czy to na skutek reakcji Hegla, czy też z innych, bliżej nieokreślonych powodów, nawet w Niemczech filozofia życia pozostawała raczej na obrzeżach filozofii akademickiej. Z kolei do filozofii życia w drugim ze znaczeń owego terminu – a więc do *Lebensphilosophie* – można zaliczyć *Aforyzmy o mądrości życiowej* Arthura Schopenhauera, pisma Friedricha Nietzschego czy *Aforyzmy* Georga Christopha Lichtenberga. Jako filozofów istotnych dla tego nurtu można wskazać postaci, takie jak: Wilhelm Dilthey (1833-1911), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Rudolf Eucken (1846-1926), Georg Simmel (1858-1918), Henri Bergson (1859-1941), Ludwig Klages (1872-1956), Oswald Spengler (1880-1936) czy William James (1842-1910). Filozofowie ci przeprowadzają krytykę konkurencyjnych teorii filozoficznych oraz kultury pozostającej pod wpływem zastanej przez nich filozofii, wskazując na życie jako najważniejszą kategorię w ich własnym przedsięwzięciu oraz ujmując zjawiska kultury z punktu widzenia wewnętrznych przeżyć ludzkich (zwłaszcza Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey i Georg Simmel).

W związku z tym należy zauważyć, że Lin inspiruje się nie tylko tymi spośród wzmiankowanych myślicieli, którzy przedstawiają filozofię jako ujęcie określonej praktyki życiowej – własnego sposobu

przeżywania – w ramy teoretycznego dyskursu, lecz również tymi, którzy twierdzą, że skoro nauka nie daje ani ostatecznego wyjaśnienia badanych zjawisk, ani nie dostarcza wiedzy pewnej, należy traktować rozmaite teorie naukowe i koncepcje myślowe jako wyraz subiektywnej interpretacji rzeczywistości dokonywanej z perspektywy światopoglądu ich twórcy. Za autorów najbliższych tak rozumianej filozofii życia uznaje Lin Montaigne’a, Thoreau, Emersona, Nietzschego czy Deweya, a naturalnego, zachodniego kontekstu swojej myśli upatruje w „chińskiej z ducha” propozycji Jamesowskiej „filozofii życia i wszechświata”⁶¹. Poszukując paraleli do własnego filozofowania w świecie zachodniej kultury, Lin pozostawał pod przemożnym wpływem Montaigne’a⁶², nauczyciela mądrości, zdystansowanej obserwacji. Jeśli jednak przyrzeć się bliżej jego komentarzom, okaże się, że spośród wszystkich wymienionych wyżej myślicieli może najbliższym mu było do Emersona. Stosunkowo częste odwoływanie się przez Lina do jego pism oraz subtelne podobieństwo filozofii obu myślicieli sprawiło, że Lin bywał nazywany „chińskim Emersonem”. Liczne są też komplementy, którymi Lin obdarza Emersona i jego twórczość – z jednej z takich uwag czytelnik dowiadyuje się, że za każdym razem, gdy Lin chce pisać lub mówić o Laozim, czyta przynajmniej trochę Emersona, by wprowadzić się we właściwy stan⁶³. Można się przy tym jednak domyślać, że Lin poszukuje u Emersona raczej inspiracji w swoich próbach przybliżenia Laoziego anglojęzycznej publiczności.

⁶¹ Idem, *The Importance...*, s. 421; idem, *The Wisdom of Laozi*, Beijing 2014, s. xv.

⁶² Zdaniem Handler-Spitz Lin Yutang niewątpliwie pozostawał pod wpływem myśli Montaigne’a, choć w jego pismach trudno o bezpośrednie czy jednoznaczne nawiązania potwierdzające tę tezę. Stawiając ją, autorka dowodzi, że Lin zacierał ślady lektury dzieł autora *Prób*. Zob. R. Handler-Spitz, *Collaborator or Cannibal? Montaigne's Role in Lin Yutang's Importance of Living*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2015, s. 143-161; eadem, *The Importance of Cannibalism: Montaigne's Essays as a Vehicle for the Cultural Translation of Chineseness in Lin Yutang's The Importance of Living*, „Compilation and Translation Review” 2012, 5(1), s. 121-158.

⁶³ Zob. Y. Lin, *From Pagan...*, s. 108.

A oto próbką stylu Lina porównującego sposób pisania Emersona i Laoziego:

Rzecz nie w tym, że podobne są ich style czy sposób wyrażania się. Laozi czy też „Staruszek” [„Old Boy” – M.F.] (w dosłownym przekładzie), był pełen paradoksów. Emerson bywa taki tylko sporadycznie, u Emersona wszystkie bryłki złota są rozproszone w obrębie długich paragrafów, pośród zwykłych kamieni, które mniej się mieniają. Laozi zawarł całą mądrość swych nauk w pięciu tysiącach słów, lśniących jasnym blaskiem. Nigdy żaden myśliciel nie zdołał w bardziej lapidarny sposób ucieleśnić ducha całego narodu. Nie jest tak również i z tej przyczyny, że filozofia Emersona i filozofia Laoziego są w pewien sposób podobne, chociaż z pewnością wiele z ducha taoizmu zawierają takie eseje Emersona, jak *On Circles* czy *On Compensation*. Idzie raczej o to, że podobnie jak Laozi, Emerson daje wyraz owemu entuzjazmowi ducha, którego musiał doświadczać każdy student amerykańskiego koledżu. Zawsze powraca do mnie taki oto werset z Emersona: „Jestem tym, który wątpi, jestem samą wątpliwością”⁶⁴.

Z kolei o Thoreau Lin pisze, że ze względu na jego podejście do życia jest on najbardziej chińskim ze znanych mu amerykańskich autorów: „ponieważ jestem Chińczykiem, czuję się do niego bardzo podobny w duchu. Odkryłem go zaledwie kilka miesięcy temu, a radość z tego odkrycia jest nadal żywa w mojej pamięci. Mogłem przetłumaczyć fragmenty Thoreau na mój własny język i przekazać je jako oryginalne pismo chińskiego poety, nie budząc żadnych podejrzeń”⁶⁵. Również o Jamesie pisze Lin wielokrotnie i wprost jako o wielkiej inspiracji w filozofii, odwołując się szczegółowo do jego myśli oraz poglądów na filozofię. Według Lina James przez całe życie próbował – nie wiedząc, że to właśnie czyni – bronić sposobu myślenia, który Lin uznał za chiński. Jak pisze, „był on iście chiński ze swą głęboką świadomością życia i różnorodności ludzkich doświadczeń”⁶⁶.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 107-108.

⁶⁵ Y. Lin, *The Importance...*, s. 128.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 420.

Z filozofami życia łączy Lina jeszcze jedna istotna właściwość – krytyczna postawa wobec filozofii akademickiej i scholastycznej. Pozytywnej propozycji ujmowania filozofii jako sztuki życia nieustannie towarzyszy u Lina bezlitosna krytyka – pisząc o własnej filozofii, przeciwstawia ją poczynaniom przedstawicieli filozofii zachodniej. Nie jest też przypadkiem, że uosobieniem postawy w filozofii, która tak bardzo nie podoba się Linowi, jest Hegel. Przyjrzyjmy się zatem zarzutom Lina wobec głównego nurtu filozofii zachodniej, zwracając uwagę na rdzeń owej krytyki.

„Śmiejąc się z Laozim” – krytyka głównego nurtu filozofii zachodniej

Jeśli by interpretować „okołofilozoficzne” wypowiedzi Lina Yutanga poza szerszym kontekstem jego myśli, można by odnieść wrażenie, że ostrze jego krytyki jest wymierzone w filozofię jako taką – byłoby to jednak wrażenie mylne, w rzeczywistości bowiem Lin raczej sprzeciwia się traktowaniu filozofii jako żonglerki abstrakcyjnymi pojęciami, niezrozumiałymi poza wąskim, technicznym kontekstem ich użycia. Jak pisze, jednym z największych kontrastów między nauką chińską i europejską jest zachodnie uprzywilejowanie wiedzy specjalistycznej, przy niedostatku wiedzy „zhumanizowanej”, podczas gdy w Chinach, o których myśli Lin, nacisk kładzie się głównie na problemy związane z życiem, nie zaś te, które są przedmiotem wyspecjalizowanych nauk:

Dlatego też w obrębie chińskiej myśli, dysponującej nielicznymi – jeśli w ogóle jakimiś – abstrakcjami, nigdy nie opuszcza się peryferii życia. Nie istnieje tu niebezpieczeństwo długotrwałego pogrążenia się w procesie abstrakcyjnych deliberacji. Jest się niczym wieloryb, zmuszony od czasu do czasu wynurzyć się na powierzchnię, by zaczerpnąć świeżego powietrza, od czasu do czasu spojrzeć na nieboskłon i chmury. Jednym z efektów takiego myślenia jest niewystępowanie w chińskiej filozofii akademickiego żargonu, owego specjalistycznego szyfru komunikacyjnego, oraz nieobecność

podziału na wiedzę „popularną” i wiedzę naukową. Nigdy też nie wstydzono się tutaj pisać o filozofii językiem zrozumiałym dla zwykłych ludzi. Chińscy akademicy nie spoglądali z góry na „popularyzatorów” wiedzy. Może i jest prawdą, że Platon stworzył dwie wersje filozofii: jedną wysoce techniczną, a drugą „popularną”, przy czym owa wersja techniczna szczęśliwie nie przetrwała do naszych czasów, dzięki czemu czytelnik współczesny może radować oko klarownością Platonskich *Dialogów*. Gdyby filozofowie Zachodu potrafili posługiwać się angielszczyzną z Platonską swadą i klarownością, filozofia mogłaby zapewnić sobie poczesne miejsce w myśleniu zwykłego człowieka, czego z pewnością dokonać nie zdołała (podejrzewam, że gdyby filozofowie ci mieli pisać w sposób jasny, odkryliby wówczas, że nie mają nic do powiedzenia)⁶⁷.

Tak więc, zdaniem Lina, na Zachodzie mamy do czynienia z niepożądanym – zwłaszcza z punktu widzenia filozofii – wtargnięciem myślenia naukowego w sferę właściwą dyscyplinom humanistycznym, co charakteryzuje się m.in. wysoką specjalizacją badań oraz rozpowszechnieniem się terminologii naukowej i quasi-naukowej poza dziedzinami, w których jej zastosowanie nie budzi wątpliwości⁶⁸. Owa „inwazja myślenia naukowego” sprawia, że rozprawia się co najwyżej o słowach mędrców lub nawet – idąc jeszcze dalej w ciągu zapośredniczeń – o słowach traktujących o owych słowach⁶⁹. Krótko mówiąc, według Lina współczesna mu zachodnia filozofia ani nie przynosi pożytku zwykłemu człowiekowi, ani nie oddaje sprawiedliwości złożonej naturze ludzkiego przeżywania świata. Ponadto jej standardy sprawiają, że podporządkowane im poszukiwania filo-

⁶⁷ Y. Lin, *From Pagan...*, s. 59-60.

⁶⁸ Idem, *The Importance...*, s. 411.

⁶⁹ Zob. *ibidem*, s. 417. W podobnym duchu wypowiada się Krzysztof Pawłowski: „Przepaść pomiędzy dyskursem filozoficznym a realizowanym w codzienności stylem życia oraz ciągle namnażanie myśli i słów, które nie wyłaniają się z aktów rzeczywistego uświadomienia, stanowią główne przyczyny egzystencjalnej degradacji” – K. Pawłowski, *Cudowne i rzeczywiste. O jednoczeniu rozumu, uczuć i woli*, Kraków 2016, s. 75.

zoficzne dają stosunkowo mało interesujące rezultaty, zgola bezyteczne z perspektywy poszukiwania mądrości. Ostatecznie filozofię Zachodu Lin postrzega jako przeintelektualizowaną i konfrontuje ją z chińską tradycją filozoficzną:

Dojrzały Chińczyk zawsze jest osobą odrzucającą zbyt uporczywe myślenie oraz bezgraniczną wiarę w jakąś jedną ideę czy credo bądź szkołę filozoficzną. Kiedy jeden z przyjaciół Konfucjusza powiedział mu, że zawsze trzy razy się namyśla, nim zacznie działać, ten dowcipnie zaripostował: „W zupełności wystarczyłoby pomyśleć dwa razy”. Wyznawca tej czy innej szkoły filozoficznej jest tylko adeptem filozofii, jednak człowiek jest adeptem, a być może i mistrzem, [sztuki – M.E.] życia⁷⁰.

Oceniając z perspektywy czasu oraz aktualnych tendencji w filozofii zasadność krytyki Lina adresowanej do przedstawicieli współczesnego mu głównego nurtu filozofii zachodniej, można pokusić się o stwierdzenie, że liczba filozofów akademickich, którzy byliby skłonni przyznać Linowi rację w rozważanej kwestii, jest niemała i nadal rośnie. Coraz więcej współczesnych badaczy wypowiada się krytycznie o głównym nurcie filozofii zachodniej, zarzucając „wyznawcom akademickich rygorów” fetyszizowanie idiosynkratycznie pojmowanej naukowości oraz doprowadzenie do sytuacji, w której mało kto, poza nimi samymi oraz badaczami zawodowo parającymi się filozofią, interesuje się rezultatami prac w tej dziedzinie. Jeden z takich głosów należy do Josepha S. Wu, profesora filozofii w Sacramento State College, który w 2014 roku przedstawił jej współczesny obraz z punktu widzenia chińskiego filozofa i zarazem nauczyciela filozofii w jednym z krajów Zachodu. W tekście, do którego tu nawiążuję⁷¹, Wu zauważa, iż dominująca w większości zachodnich uniwersytetów kultura „profesjonalizmu akademickiego” sprawia, że nawet filozofowie zajmujący się moralnością po George’u Edwar-dzie Moorze unikają merytorycznych komentarzy dotyczących etyki

⁷⁰ Y. Lin, *The Importance...*, s. 11.

⁷¹ Zob. J.S. Wu, *op. cit.*

w obawie przed zarzutem ingerowania w życie innych ludzi i sferę ich wyborów etycznych. Obawiają się również, twierdzi Wu, ataku za strony logików i filozofów o orientacji analitycznej, poruszają się więc w obrębie akceptowalnych i niekontrowersyjnych tez, przypłacając to trywialnością i jałowością własnych stwierdzeń, często pozbawionych egzystencjalnie istotnych treści.

Tak oto, starając się osiągnąć doskonałą jasność, tropią oni zapamiętane wszelkie ślady niejasności w przekazie, wydawałoby się, doskonale jasnym – komentuje z przekąsem Wu, pisząc: „Zaiste godne podziwu jest takie poszukiwanie jasności. Jednak, z punktu widzenia chińskiego myśliciela, takie filozofowanie jest mocno rozczarowujące i wydaje się, że tak pojęta filozofia zmierza donikąd”⁷². Po czym zauważa, że choć istnieli i nadal istnieją myśliciele próbujący wpłynąć na społeczeństwo własnym piarstwem ukazującym określony sposób życia, wielu z nich było bądź jest przez zawodowych filozofów ignorowanych, krytykowanych i ośmieszanych, a czasem nawet usuwanych poza granice „filozofii jako takiej”. Według Wu dzieje się tak dlatego, że we współczesnym społeczeństwie zachodnim filozofami nie są już niegdysiejsi mędracy, cieszący się duchową wolnością i swobodą poczynąń, lecz przedstawiciele określonej profesji, których działalność wpisuje się w praktyki nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego. Jak wiadomo, na przedstawicielu danej profesji ciąży obowiązek postępowania zgodnego z kodeksem zawodowym lub konwencjami ustanowionymi, wspieranymi i mniej czy bardziej świadomie egzekwowanymi przez większość jej przedstawicieli. Filozofia pojmowana i uprawiana jako zawód nie jest tu wyjątkiem⁷³.

Według przywoływanego autora współczesną, wysoce profesjonalizowaną filozofię zachodnią cechują następujące wyznaczniki: 1) traktowanie filozofii jako poważnej dyscypliny respektującej standardy badawcze obowiązujące w naukach szczegółowych oraz 2) respektowanie potrzeby nienagannej logicznie argumentacji i nie-

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Por. *ibidem*.

odowności obiektywistycznie pojętej metodologii. Jednak, według Wu, nie ulega wątpliwości, że zachodni filozofowie znacznie oddalili się dzisiaj od sposobu myślenia i odczuwania zwykłych ludzi czy nawet przedstawicieli innych dyscyplin. W opinii „zwykłych” ludzi prawdziwą filozofię tworzą inspirujące idee mogące stać się źródłem oświecenia, idee dostarczające życiowych wskazówek i pouczeń, wobec czego nie ma większego znaczenia, czy wyrazi się je w formie wiersza, powieści, dzieła sztuk pięknych, czy nawet reportażu prasowego. Z punktu widzenia odbiorców spoza kręgu zawodowych filozofów poeta lub powieściopisarz arcydzielnie przedstawiający inspirujące dla czytelnika idee bardziej zasługiwałby na miano filozofa niż np. Rudolf Carnap, Peter Frederick Strawson czy Willard Van Orman Quine.

W takim też duchu Lin, z prawdziwym upodobaniem, uprawia swoją satyrę. Przypuszcza atak na „głupotę akademików”⁷⁴ i krytykuje „wszelkie formy pozerstwa, mistyfikacji, uczonego nonsensu”⁷⁵, zdecydowanie dystansując się wobec akademickich filozofów – „im więcej mówią (...), tym bardziej czujemy się skonfundowani”⁷⁶. Lin otwarcie deklaruje swój brak zainteresowania taką filozofią, więcej – odczuwa awersję do filozofii rozumianej jako odległa od prawdziwego życia dyscyplina stworzona przez specjalistów dla innych specjalistów, wykładana w ramach systemu kursów uniwersyteckich⁷⁷. Uwagi tego rodzaju stają się w pełni zrozumiałe w kontekście wcześniejszej przedstawionej, dziesięciopunktowej charakterystyki filozofii Lina. On sam zaś konkluduje, nie pozostawiając wątpliwości:

Za sprawą tej zdehumanizowanej logiki zdehumanizowaliśmy również i prawdę. I oto mamy dzisiaj filozofię, która wyobcowała się z życia i która nieomal wypiera się wszelkich intencji nauczania nas znaczenia życia i mądrości życia; [mamy – M.F.] filozofię,

⁷⁴ *Ibidem*, s. 83.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 202.

⁷⁶ Y. Lin, *The Importance...*, s. 202.

⁷⁷ *Ibidem*.

która utraciła owo intymne wyczucie życia czy świadomość życia, postrzegane przez nas jako sama istota filozofowania⁷⁸.

Podsumowując, można stwierdzić, że jednym z ważniejszych aspektów filipik Lina wymierzonych w dominujący na Zachodzie w latach jego twórczości sposób filozofowania jest zadawniony spór między filozofami praktykami a filozofami teoretykami i właśnie w tym kontekście rozpatruję zarówno formułowaną przezeń krytykę filozofii akademickiej, jak i jego zastrzeżenie, że on sam nie uważa się za filozofa – czyli akademickiego „zawodowca-teoretyka” – i „osobiście nigdy nie interesował się taką filozofią”⁷⁹. Taka kontestująca postawa Lina wiąże się z realizacją wzmiankowanych postulatów pod adresem filozofii – takiej, jaką on sam chciałby widzieć – i dotyczy głównie czterech zjawisk: 1) filozofii rozumianej jako przedsięwzięcie teoretyczne; 2) filozofii „ściślej”, aspirującej do obiektywizmu i naukowości; 3) żargonu oraz nadmiaru słów i terminów zawodowo uprawianej filozofii; 4) nieprzydatności współczesnej mu zachodniej filozofii dla przeciętnego czy „zwykłego” człowieka.

Wreszcie, na zakończenie tej części rozważań, warto zauważyć, że kontrowersyjne z punktu widzenia współczesnej mu zachodniej filozofii ujęcie przez Lina tego, czym ta dyscyplina powinna się zajmować i jakie w związku z tym są jej zadania i cel, sprawia, że dobranie kontekstu teoretycznego oraz narzędzi interpretacji adekwatnych do owego przedmiotu badań, które umożliwiałyby analizę kwestii istotnych dla tej filozofii, zyskując zarazem akceptację badaczy europejskich, nie jest łatwym zadaniem⁸⁰. Jak konstatuje Shuster-

⁷⁸ *Ibidem*, s. 421.

⁷⁹ *Idem, Lin Yutang...*, s. 158.

⁸⁰ Wielu filozofów praktyków uważa, że język filozofii nie jest uniwersalny, wobec czego nie sposób omawiać wielu kwestii praktycznych związanych z filozofią chińską bez wprowadzenia nowych pojęć i nowych sposobów myślenia, jak również bez odwoływania się do autentycznego doświadczenia praktyki filozoficznej. Z kolei tłumacze i wybitni znawcy klasycznej filozofii chińskiej skłaniają się ku pozostawianiu chińskich terminów w ich oryginalnym brzmieniu, w przekonaniu, że nie jest możliwe znalezienie ich ekwiwalentów w języku i kulturze rady-

man, „filozofia, szczególnie zaś filozofia uprawiana jako sposób życia, to złożone przedsięwzięcie, które wymaga wielorakich narzędzi”⁸¹. Oczywiście zarówno w samych Chinach, jak i na Zachodzie nie brak oryginalnych przedsięwzięć biorących pod uwagę praktyczny wymiar filozofowania, ponadto również autorzy komentujący dzieła wspomnianych wcześniej zachodnich filozofów proponują rozmaite ścieżki interpretacyjne, mogące się stać inspiracją dla kolejnych badaczy⁸². Wśród inicjatyw w dziedzinie filozofii kładącej nacisk na pragmatyczny wymiar tej działalności, szczególnie ważne – w kontekście aktywności Lina – są, moim zdaniem, dwie perspektywy filozoficzne. Pierwsza z nich to filozofia pojmowana jako terapia, druga – filozofia sztuki życia. Obie perspektywy są reprezentowane w filozoficznym pisarstwie Lina.

Filozofia w perspektywie terapeutycznej

Proponując interpretację myśli Lina Yutanga w jej wymiarze terapeutycznym, chcę przede wszystkim wyodrębnić i uwyraźnić ten nieeksploatowany dotychczas przez badaczy aspekt jego eseistyki, mimo iż o takim właśnie oddziaływaniu jego filozofii świadczą chociażby

kalnie odmiennej od analizowanej. Te trudności pojawiają się zwłaszcza w badaniach nad filozofią powiązaną z praktykami somatycznymi.

⁸¹ R. Shusterman, *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, tłum. P. Poniatowska, Warszawa 2016, s. 156.

⁸² Badania związane z praktycznym wymiarem filozofii podejmowane na Zachodzie w pierwszej połowie XX wieku sytuowały się raczej na obrzeżach zinstytucjonalizowanej filozofii akademickiej, uchodzącej za jedną z dyscyplin specjalistycznych. Obecnie jednak badacze coraz częściej zajmują się owym wymiarem filozofii, zapewne nie bez wpływu rosnącego zainteresowania tradycjami filozoficznymi innych kultur, dotychczas marginalizowanymi w zachodnich ośrodkach akademickich. Reprezentatywnym przykładem aktywności badawczej wykraczającej poza wąskie ramy wspomnianej tradycji filozoficznej jest działalność East-West Center w Honolulu na Hawajach, największego na świecie centrum badawczego zajmującego się filozofią Wschodu i Zachodu w ujęciu porównawczym, od ponad trzydziestu lat publikującego przełomowe opracowania z tej dziedziny oraz podejmującego inicjatywy o zasięgu światowym w zakresie filozofii praktycznej.

liczne komentarze krytyków i czytelników wypowiadających się na ten temat⁸³. Jak dotąd nie interpretowano jednak terapeutyczności pisarstwa Lina jako świadomej realizacji założeń jego przedsięwzięcia filozoficznego, choć on sam wielokrotnie wspominał, że ów cel jest dla niego równie istotny, jak zawartość merytoryczna przedstawianych koncepcji.

Kluczowe dla tej części rozważań terminy „terapia” i „terapeutyczny”, w ich odniesieniu do filozofii, traktuję metaforycznie – w szczególności nie utożsamiam fenomenu filozofii starożytnych ani myśli Lina z psychoterapią w jej współczesnym rozumieniu, daleko mi też do uzasadniania wartości podejścia Lina ewentualną zbieżnością jego założeń z ustaleniami psychologii. Poręczna formuła „filozofii jako terapii” jest tu przede wszystkim wizytówką analogizującego ujęcia obu dziedzin, służącego do wyeksponowania ważnego wymiaru myśli Lina, trudnego do uchwycenia i zinterpretowania poza kontekstem owej metaforyki. W związku z tym, w zgodzie z ustaleniami badaczy zajmujących się wzajemną zależnością filozofii i różnych nurtów terapeutycznych, chciałabym wprowadzić tu kilka uściśleń, istotnych z punktu widzenia dalszych analiz wskazanego aspektu filozoficznej twórczości Lina.

Terminu „terapia” – z greckiego *therapeia* – opieka, leczenie – używam w jego popularnym, powszechnie przyjętym znaczeniu kuracji, leczenia czy przywracania zdrowia ludziom i zwierzętom za pomocą rozmaitych zabiegów i środków. „Terapeutycznymi” zaś określam zabiegi podejmowane w celu wyleczenia tego, kto zostaje im poddany⁸⁴. Poszukiwania podobnej wrażliwości filozoficznej wśród współczesnych myślicieli prowadzą do badaczy filozofii sta-

⁸³ Zob. np. S. Cloete, *op. cit.*, s. 6.

⁸⁴ Mówiąc o filozofii jako terapii, nie mam na myśli takiego rozumienia terminu, z jakim mamy do czynienia w związku z poglądami filozoficznymi Strawsona czy komentarzami o „terapeutycznym” sensie analizy lingwistycznej i logicznej w późnej filozofii Wittgensteina. Więcej na temat takiego rozumienia terapii w: A. Derra, *Filozofia jako opis i terapia. Propozycja Ludwiga Wittgensteina*, „Diametros” 2006, 8, s. 1-12.

rożytnej: w Europie – do autorów, takich jak Paul Rabbow, Pierre Hadot, Michel Foucault; a w świecie anglojęzycznym – do Marthy Nussbaum, Alexandra Nehamasa, Johna Sellarsa, Johna Coopera i Richarda Shustermana. Wszyscy wymienieni badacze przypisywali funkcję terapeutyczną dziełom filozofów starożytnych, zwłaszcza stoików, epikurejczyków i sceptyków (Epikteta, Marka Aureliusza czy Epikura). W szczególności dla Hadota filozofia w starożytności jest takim sposobem istnienia, który „wymaga od filozofa przekształcenia całego jego życia wewnętrznego, a także osobistego zaangażowania w każdą jego chwilę”⁸⁵.

Choć każdy ze wspomnianych współczesnych filozofów posługuje się innym zestawem pojęć, ich zainteresowania są w znacznym stopniu zbieżne i obejmują drogę rozwoju psychiczno-duchowego, kształtowanie samego siebie przez ćwiczenia duchowe bądź inne techniki introspektywne oraz praktykowanie umiejętności integrujących doświadczenie podmiotu z aktywnością „filozoficzną”. Oprócz tego badacze ci zajmują się terapeutyczną wartością pisania traktowanego jako regularne ćwiczenie. Nade wszystko zaś przedstawiają filozofię nie tylko jako dyscyplinę intelektualną z charakterystycznymi dla niej metodami i pytaniami analitycznymi, lecz również jako sposób poszukiwania lepszego życia przez doskonalenie siebie⁸⁶. Służy temu

⁸⁵ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 314.

⁸⁶ Jedną z najważniejszych pozycji omawiających terapeutyczne ujęcie filozofowania w XXI wieku jest *Philosophy as Therapie*, eds C. Carlisle, J. Ganeri, Cambridge 2010, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 66. Zob. też: *Philosophy as a Way of Life: Historical, Contemporary, and Pedagogical Perspectives*, eds J.M. Ambury, T. Irani, K. Wallace, Hoboken, NJ 2021; *How to Live a Good Life: A Guide to Choosing Your Personal Philosophy*, ed. M. Pigliucci et al., New York, NY 2020; warto też wspomnieć o *Guides to the Good Life Series* – serii książek wydawanej przez Oxford University Press. Gdy Lin Yutang przygotowywał książkę, która ostatecznie ukazała się pod tytułem *The Importance of Living*, chciał jej nadać tytuł idealnie korespondujący z wyżej wymienionymi. Lin napisał wydawcy, że chciałby, aby książka nosiła tytuł *The Way of Life*. Linowi zależało, by tytuł nie zawierał słów „China” ani „Chinese”, i długo musiał negocjować z wydawcami

m.in. uważna lektura kanonicznych tekstów własnej tradycji oraz ćwiczenia praktyczne inspirowane dziełami należącymi do różnych nurtów filozoficznych⁸⁷. Dość istotnym rezultatem takiego podejścia jest otwartość na impulsy pochodzące z owych obszarów oraz gotowość zmiany własnych przekonań pod ich wpływem.

Twórcza rekontekstualizacja i reinterpretacja dokonań filozofii starożytnej przeprowadzona przez wspomnianych autorów to ważne osiągnięcie badawcze, przede wszystkim jednak – przedsięwzięcie *par excellence* filozoficzne, obliczone na ożywienie filozofii⁸⁸. Jak za-

możliwość pisania z własnego, indywidualnego punktu widzenia. Zob. S. Qian, *Lin Yutang and China's Search for Modern Rebirth*, Singapore 2017, s. 201.

⁸⁷ Również w filozofii polskiej działają filozofowie, których publikacje można z powodzeniem umieścić w tym nurcie, np. badający starożytność Henryk Elzenberg (zob. np. H. Elzenberg, *Marek Aureljusz. Z historii i psychologii etyki*, Lwów–Warszawa 1922; idem, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002) oraz Mateusz Stróżyński (zob. np. M. Stróżyński, *The Ascent of the Soul as Spiritual Exercise in Plotinus' Enneads*, „Mnemosyne” 2020, 74(3), s. 448-477; idem, *Time, Self, and Aporia: Spiritual Exercise in Saint Augustine*, „Augustinian Studies” 2009, 40(1), s. 103-120; idem, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014); analizujący klasyczne teksty filozofii indyjskiej Krzysztof Pawłowski (zob. np. K. Pawłowski, *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*, Kraków 1996; idem, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Tyniec 2007) czy Krzysztof Jakubczak badający klasyczne teksty filozofii indyjskiej (zob. np. K. Jakubczak, *Madhjamika Nagardżuna: filozofia czy terapia?*, Kraków 2010). Na uwagę zasługują również obejmujące różne tradycje filozofowania badania porównawcze Włodzimierza Wilowskiego (zob. np. W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000; idem, *Utracona mądrość. Umiłowanie mądrości a mądrość. Studium z filozofii porównawczej. Od greckich siedmiu mędrców, poprzez Bhartrharię, Zhuangzi i Salomona, do Schopenhauera*, Poznań 2012) czy studia Rafała Mazura nad daoistyczną praktyką dźwiękową w kontekście wybranych nurtów współczesnej sztuki i filozofii, Kraków 2019; idem, *In Search of a Praxeology of „Improvised Art”: The Daoist Turn*, „International Journal of Humanities Social Sciences and Education” 2014, 1(11), s. 228-234).

⁸⁸ Niezwykle inspirująco pisze o tym zwłaszcza ostatni z wymienionych badaczy, Stephen Rowe, który współpracując z Peiminem Ni przy wielu ważnych projek-

uważył Hadot, „dla Foucaulta, tak jak dla mnie, wszystko to nie było jedynie przedmiotem zainteresowania historycznego”⁸⁹.

W związku z przedstawianą tu analizą twórczości filozoficznej Lina Yutanga warto zauważyć, że wspomniani badacze ujmują filozofię z trzech wzajemnie się uzupełniających punktów widzenia: 1) diagnostycznego – zwracając uwagę na czynniki i procesy, które doprowadziły do kryzysu kultury, a więc i filozofii będącej jej częścią; 2) prognostycznego – wskazując na konieczność odnowy współczesnej filozofii, m.in. za pośrednictwem reinterpretacji wątków filozofii dawnej, oraz 3) terapeutycznego – rekomendując filozofowanie jako ważną część praktyki kształtowania siebie oraz sposób jej metaforycznego uzdrowienia.

Reprezentatywnym przykładem badania filozofii z perspektywy terapeutycznej jest interpretacja dzieł Friedricha Nietzschego zaproponowana w interdyscyplinarnych pracach Grahama Parkesa⁹⁰. Podobnie postrzega tę kwestię Horst Hutter, który analizując terapeutyczne wątki filozofii Nietzschego, podkreśla zarazem, że nie jest to ani popularny, ani powszechny wśród znawców sposób traktowania tej twórczości, mimo że – jego zdaniem – proponowana perspektywa sama się narzuca:

Nieliczni tylko badacze Nietzschego zwrócili uwagę na obecny w tej filozofii wątek filozofa jako terapeuty. Jednak temat ten dominuje w całym jego dziele, poczynawszy od najwcześniejszych pism Nietzschego, aż do okresu tekstów poświęconych Zaratustrze oraz

tach filozoficznych dotyczących praktycznych aspektów filozofii i filozofowania, proponuje jej „żywą” wersję (*living philosophy*).

⁸⁹ P. Hadot, *Przerwany dialog z Michelem Foucaultem. Zbieżności i rozbieżności*, [w:] idem, *Filozofia jako ćwiczenie...*, s. 305.

⁹⁰ Graham Parkes wspomina, że takim niestandardowym badaniom sprzyjało jego geograficzne i mentalne oddalenie od Bazylei, głównego ośrodka badań nad Nietzschem. Twierdzi przy tym, że rozumienie niemieckiego filozofa zawdzięcza raczej Carlowi G. Jungowi czy Jamesowi Hillmanowi aniżeli któremuś z filozofów. G. Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago, IL 1994, s. xi.

pism ostatniego okresu twórczości filozofa. Badacze ci – za sprawą własnych uprzedzeń dotyczących tego, czym jest filozofia – nie dostrzegają faktu, czy też najzwyczajniej go ignorują, że pragnieniem Nietzschego było przyspieszenie nadejścia i przyszłe uświęcenie nowego typu człowieczeństwa⁹¹.

Refleksja Huttera jest nader trafna, nie tylko w odniesieniu do Nietzschego, ale również do Lina Yutanga i wielu innych myślicieli, których program filozofii praktycznej chciałoby się traktować poważnie – zasadnicze wydaje się tu otwarcie owego programu na praktyczny wymiar filozofii, konkurencyjny wobec jej współczesnej, akademickiej formuły.

Choć, jak już była mowa, w tradycji zachodniej wyrażenie „terapeutyczna funkcja filozofii” przywodzi na myśl przede wszystkim Hadota i to właśnie jemu współczesna filozofia zawdzięcza popularyzację idei filozofii jako sposobu życia⁹², to jednym z pierwszych badaczy wspominających o „metodyce ćwiczeń” był Paul Rabbow, w anachroniczny sposób odnoszący owe praktyki do ćwiczeń duchowych, opisanych w dziele Ignacego Loyoli⁹³. Komentując poczynania starożytnych, Rabbow wysunął tezę, że antyczny system etyki praktycznej opierał się na ćwiczeniach, przy czym za ich podstawową formę uznawał medytację rozumianą jako sposób ukierunkowanego rozmyślenia i rozważania kwestii istotnych dla podmiotu. Podkreślał ścisły związek takich ćwiczeń z retoryką, wskazując na kilka technik, takich jak swobodna medytacja, medytacja o przyszłości, badanie siebie czy solilokwium⁹⁴.

⁹¹ H. Hutter, *The Nietzsche Cure: New Kinds of „Gymnastics of Willing”*, [w:] *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*, eds H. Hutter, E. Friedland, London 2013, s. 3.

⁹² Zob. np. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do Rozmyślań Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty 2004; idem, *Filozofia jako ćwiczenie...*

⁹³ Zob. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1996.

⁹⁴ P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954, s. 15. Zob. M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*, s. 9-10.

Inny autor, Pedro Laín Entralgo, proponował interpretację greckiej kultury w odniesieniu do jego koncepcji „terapii słowem”, stwierdzając, że Grecy byli przekonani o możliwości leczenia duszy za pośrednictwem modlitwy, zaklęć i mowy sugestywnej⁹⁵. Jednak wśród autorów podejmujących to zagadnienie największy rozgłos zyskał w latach siedemdziesiątych XX wieku wspomniany już Hadot, konsekwentnie podkreślający w swoich pracach praktyczny wymiar filozofii antycznej, rozpatrywanej przezeń nie tyle jako poszukiwanie prawdy czy zbiór doktryn, ile raczej właśnie jako określony sposób życia. W swoich *Ćwiczeniach duchowych i filozofii starożytnej* zrekonstruował ów sposób życia jako obowiązujący w starożytnych szkołach filozoficznych program praktyk czy zestaw dyscyplin terapeutycznych, takich jak „medytacje”, „leczenie namiętności” czy „panowanie nad sobą”.

Pozostaje kwestią interpretacji, na ile to, co pod pojęciem leczniczej funkcji filozofii rozumieли starożytni, można uznać za formę psychoterapii w jej dzisiejszym rozumieniu. Owszem, każdy z wymienionych filozofów starożytnych wykorzystywał metaforę medyczną, odnosząc ją do filozofii i wskazując na jej lecznicze działanie – Sokrates wielokrotnie mówi o terapii duszy czy trosce o duszę⁹⁶; podobnie Platon, uznający aktywność filozoficzną za rodzaj zabiegów leczniczych⁹⁷ – jednak wszystkie te wypowiedzi można rozumieć na rozmaite sposoby. Również u Marka Aureliusza natrafiamy na takie terminy, jak „lekarstwo”, „lek” i „leczenie”, co do których właściwego znaczenia i odniesienia badacze nadal nie są zgodni. W szczególności trudno dziś jednoznacznie wskazać, czym miałyby być ów „lek” i jakie konkretne działania zaleca rzymski filozof podejmującemu trud pracy nad sobą w celu moralnej przemiany⁹⁸. W jego zapiskach natrafiamy

⁹⁵ *Ibidem*, s. 10.

⁹⁶ Np. Platon, *Charmides* 156e-157c; *Gorgiasz* 511c-512d.

⁹⁷ Idem, *Państwo* 604c.

⁹⁸ Por. rozdział M. Stróżyński, *Metoda filozoficznej terapii*, [w:] idem, *Filozofia jako terapia...*, s. 43-73.

na wiele fragmentów mówiących wprost o leczniczej funkcji filozofii, z jego biografii zaś wiemy, że taką właśnie rolę filozofia odegrała w jego życiu⁹⁹:

A nie wracaj do filozofii jak do srogiego nauczyciela, lecz tak jak ludzie chorzy na oczy do gąbki i jaja, jak inny do kataplazmu lub ciepłych okładów. W tym bowiem tylko razie nie będziesz deklamował o posłuszeństwie dla rozumu, ale rzeczywiście się na nim oprzesz¹⁰⁰.

Z perspektywy terapeutycznej – w odróżnieniu od pedagogicznej czy innej podobnej – podkreśla się, że przez filozofowanie można wypracować narzędzia umożliwiające poznanie i uzdrowienie siebie, a więc narzędzia dające się zastosować w praktyce. W myśl popularnej sentencji starożytnych Greków, iż filozof to lekarz, który leczy się sam, filozofowanie ma tu być lekarstwem, nawet jeśli proces uzdrawiania własnej duszy miałby trwać przez całe życie adepta owych nauk. *Rozmyślania* można zatem interpretować jako podręcznik terapii w dwojakim znaczeniu: jako narzędzie autoterapii, którym posługuje się sam piszący (w tym wypadku czytelnik ma do czynienia z rodzajem intymistyki filozoficznej, relacją z własnej terapii) oraz jako narzędzie pracy terapeutycznej czytelnika¹⁰¹.

⁹⁹ Badacze wskazują na przełom, jaki dokonał się w jego życiu pod wpływem filozofii stoickiej. W tym i w podobnych przypadkach – np. Augustyna czy Zhuangziego – można mówić o „konwersji spojrzenia” na rzeczywistość. U Marka Aureliusza polegałaby ona na przejściu od ekskluzywnego punktu widzenia – zakładającego, że moja perspektywa jest tylko moja i niczyja więcej – do postrzegania rzeczywistości jako Jedności, kierowanej przez rozumną naturę.

¹⁰⁰ Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, Wolnelektury.pl, s. 19-20, [on-line:] <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/rozmyslania-marek-aureliusz.pdf> – 6 II 2023.

¹⁰¹ Warto zauważyć, że nie jest pewne, czy prowadząc swoje zapiski, Marek Aureliusz myślał o ich ewentualnym czytelniku – *Rozmyślania* jeszcze w X wieku krążyły w postaci rękopiśmiennej, znanej jako *hypomnemata* – notatki nieopatrzone tytułem.

Tekst *Rozmyślań*, zawierający refleksje człowieka zdecydowanego kierować się na co dzień naukami stoickimi, nadto podejmującego wysiłek uwewnętrznienia owej filozofii¹⁰², stał się źródłem inspiracji dla wielu ludzi, w tym również i dla Lina Yutanga. Jak zauważa jeden z badaczy, owo dzieło wręcz „nie pozwala czytelnikowi pozostać wyłącznie świadkiem filozoficznej praktyki autora. Przeciwnie: praca ta musi stać się częścią filozoficznej praktyki czytelnika, czy to będzie sam Marek Aureliusz, czy ktokolwiek inny”¹⁰³. W związku z tym wypada stwierdzić, że jednym z ważnych elementów konstrukcji *Rozmyślań*, któremu zawdzięczają one swój potencjał (auto)terapeutyczny, jest autorska strategia ujmowania myśli w bogatym, aforystycznym języku oraz związane z tym duże nasycenie tekstu powtarzalnymi strukturami medytacyjnymi bazującymi na metaforze artystycznej. Warto przy tym odnotować, że wyrażenia metaforyczne Marka Aureliusza nie są rezultatem nieskrępowanej gry wyobraźni – przeciwnie, pojawiają się w tekście jako instrument realizacji

¹⁰² Więcej na temat praktycznego wymiaru dzieła Marka Aureliusza zob. M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia...*; J.R. Newman, *Cotidie meditare: Theory and Practice of the Meditatio in Imperial Stoicism*, [w:] *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Stoizismus)*, hrsg. W. Haase, Berlin–Boston 1978, s. 1473–1517, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World*, Band 36(3); P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna...*; H. Elzenberg, *Marek Aureljusz...*; Ch. Parain, *Marek Aureliusz*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1962.

¹⁰³ „«Samoobserwacje» Marka Aureliusza to osobliwość w literaturze filozoficznej. (...) Nie służą rozwijaniu teorii filozoficznych, rozwiązywaniu problemów filozoficznych, nauczaniu podstawowych zagadnień ani nawet uchwyceniu reguł danej sfery działania. Najwyraźniej Marek Aureliusz jest bardziej zainteresowany przekazaniem czytelnikowi skończonych wyników medytacji filozoficznych oraz metod, które czynią te wyniki częścią jego duchowego habitusu, przekształcając je w praktykę życiową. Celem czytania jest troska o duszę czytelnika. Ta troska powinna pomóc w tym, aby treści nauczania stały się trwałą częścią osobowości człowieka, a tym samym wskazówką do działania. Marek celuje w czytelnika, który uważa się za ucznia filozofa (...), o ile dąży do własnej moralnej doskonałości. Marek zaprasza do dyskusji nie tyle o tym, jak być dobrym człowiekiem, ile do bycia nim”. M. Erler, *Aspects of Orality in (the Text of) the Meditations*, [w:] *A Companion to Marcus Aurelius*, ed. M. van Ackeren, Malden–Oxford 2012, s. 346.

zdyscyplinowanej strategii filozoficznej – zadania, które ów myśliciel wykonuje na oczach czytelnika.

W oczach Lina Yutanga Marek Aureliusz jest największym geniuszem swoich czasów, jednym z tych, dzięki którym współcześni zyskują wgląd w epokę odległą o tysiące lat i mogą się „namacalnie” przekonać o uniwersalności i ponadczasowości ludzkich doświadczeń. Według Lina „można sobie wyobrazić Marka Aureliusza, Juliana epoki schyłku Rzymu albo François’a Villona z wieków średnich – i od razu wszystko staje się zrozumiałe i jakby znajome”¹⁰⁴. To właśnie Marka Aureliusza wersję doktryny stoickiej Lin ceni bardziej niż chrześcijaństwo, którego triumfalny pochód w kulturze Zachodu przyczynił się do jej niezаслужonej, zdaniem Lina, marginalizacji:

Zdawać by się mogło, iż śmiało można by przyjąć, że człowiek powinien podejmować próby czynienia dobra już z racji tego, że takie postępowanie jest czymś ludzkim i racjonalnym. Zastanawiam się, w jakim kierunku rozwinęłaby się europejska etyka, gdyby nie zdominowała jej Pawłowa teologia. W sposób nieodparcie konieczny kierunek jej rozwoju wytyczyłyby rozmyślenia Marka Aureliusza. Pawłowa teologia wniosła w ten obszar hebrajskie pojęcie grzechu, który położył się cieniem na całym rozwoju etyki chrześcijańskiej i od którego uwolnienie się możliwe jest, jak mogłoby się wydawać, jedynie przez religię – takie uwolnienie zapewnia doktryna Odkupienia. W swej obecnej postaci etyka europejska oddzielona od religii wydaje się konceptem tak dziwacznym, że rzadko nawiedza umysły gminu¹⁰⁵.

Podobnie jak u Nietzschego¹⁰⁶, również i u Lina prawdziwa filozofia jest remedium na rozmaite „choroby duszy” człowieka i cywilizacji, która go stwarza i określa, utrudniając zarazem czy wręcz uniemożliwiając jego rozwój duchowy. Takie konstatacje pojawiają się w pismach Lina zwykle w związku z filozofami starożytnymi, któ-

¹⁰⁴ Y. Lin, *The Pleasures...*, s. 204.

¹⁰⁵ Idem, *My Country and My People*, New York, NY 1935, s. 101.

¹⁰⁶ Zob. H. Hutter, *op. cit.*, s. 3.

rzy wiedzieli, jak myśleć. Równocześnie jednak Lin, przedstawiając poglądy starożytnych, czyni ich prekursorami własnej propozycji filozoficznej i wzmacnia w ten sposób siłę swojej interpretacji. Charakterystyczne elementy takiego podejścia widać poniżej:

(...) w rzeczywistym życiu człowieka przyjemności umysłowe i fizyczne nierozzerwalnie się ze sobą łączą. Przyjemności umysłowe są czymś realnym tylko wtedy, gdy odczuwa się je za pośrednictwem ciała. Włączyłbym w to nawet przyjemności natury moralnej. Ten, kto dopracowuje się doktryny, musi liczyć się z tym, że zostanie źle zrozumiany, tak jak to było w przypadku epikurejczyków i stoików. Jakże często ludziom nie udaje się uchwycić fundamentalnej łagodności ducha takiego stoika, jak Marek Aureliusz! Jakże często epikurejska doktryna mądrości i opanowania postrzegana była jako doktryna człowieka oddanego przyjemnościom! Wobec takiego, nieco materialistycznego z ducha sposobu myślenia, natychmiast będą ripostować, że jest on samolubny, całkowicie wyzuty z poczucia odpowiedzialności społecznej i że uczy jednostkę jedynie cieszenia się sobą. Tego rodzaju argumentacja wypływa z ignorancji – ci, którzy się nią posługują, nie wiedzą, o czym mówią (...). Materializm jest błędnie rozumiany, całkowicie błędnie rozumiany (...) nasze uprzedzenia wobec filozofii materialistycznej są uprzedzeniami kogoś, kto patrzy na nią z zewnątrz. (...) Tak zwany „materializm” jest pełen wigoru i radości, pełen uczucia – czego zwykle zupełnie nie zauważamy¹⁰⁷.

Interpretując pisma stoika w sposób, który można uznać za anachroniczny, Lin przypisuje mu własne przekonanie o nierozzerwalności tego, co u człowieka psychiczne i cielesne. Jest to dla Lina również pretekst, by zaprotestować przeciwko upraszczającemu ujmowaniu tego, co materialne i cielesne – tym razem w kontekście filozofii epikurejskiej i stoickiej – oraz okazja do sformułowania pod adresem przedstawiciela współczesnej mu zachodniej filozofii zarzutu niezrozumienia podstawowego wymiaru tego, o czym pisze Marek

¹⁰⁷ Y. Lin, *The Importance...*, s. 137.

Aureliusz, a czym jest wedle Lina „troska o siebie” i jej materialny wymiar¹⁰⁸. Lin widzi więc w Marku Aureliusz zwoleńnika postawy życiowej i filozoficznej podobnej do jego własnej. Jej kontekst terapeutyczny jest dość oczywisty. Dlaczego jednak tak wiele pism Lina ma wymowę jawnie krytyczną i polemiczną?

Można zaryzykować hipotezę, że dzieli on z Nietzschem, Emersonem i Thoreau pogląd wywodzący się z hipokratejskiej tradycji medycyny starożytnej, w której przekonania, zachowania i wzorce ludzkich dążeń nie są czymś, co byłoby udziałem jednostek. Gdy zatem Lin mówi o Chińczyku, Amerykaninie czy Europejczyku, odnosi się do każdego z nich nie tyle jak do podmiotu czy jednostki swobodnie realizującej własne plany, ile raczej jak do swego rodzaju produktu czy wytworu kultury. Rozpatrując sytuację i działania jednostki w kontekście społecznym i kulturowym, autor ten proponuje uważne i krytyczne przypatrywanie się zestawom przekonań towarzyszących nam od początku wchodzenia w kulturę czy raczej dojrzewania w kulturze, w której wzrastamy. Komentowane przezeń cechy narodowe Lin nazywa mentalnym *make-upem* (*mental make-up*), który współcześnie można by określić mianem usposobienia czy też nastawienia umysłu (*mindset*). W tak dobranym kontekście Lin analizuje przede wszystkim postawę, zachowanie i język – potoczny i literacki – „człowieka w ogóle”, reprezentatywnego dla danej kultury, zwracając uwagę zarówno na oznaki jej degeneracji – w przypadku Amerykanów widoczne choćby w ich stosunku do żywności, kulinarnej dominacji *fast foods* itd., jak i na świadectwa rozwoju tejże. Jak widać, w ten sposób Lin diagnozował również aktualne stadium rozwojowe danej kultury – badane przezeń symptomy obu wspomnianych procesów domagają się – według Lina – stosownej interpretacji i oceny, którą daje w swoich pismach.

¹⁰⁸ W tym miejscu warto wspomnieć, że stanowisko Lina jest zbliżone do pozycji Foucaulta w polemice z Hadotem. Zob. np. P. Hadot, *Przerwany dialog z Michellem Foucaultem...*, s. 303-310. Autor *Użytku z przyjemności* interpretował poglądy m.in. Marka Aureliusza w perspektywie tego, co nazywał „troską o siebie” – kształtowania „ja” na podobieństwo dzieła sztuki.

W takim właśnie, edukacyjno-wychowawczym aspekcie – Lin ma bowiem wyraźne ambicje paideutyczne – ujmując jego diagnozę kryzysu cywilizacji zachodniej oraz proponowane przezeń remedium. Ponadto w wypadku pism tego autora można – podobnie jak u Nietzschego, na którym Lin w niejednym się wzoruje – zasadnie wyodrębnić trzy wspomniane aspekty filozofii pojmowanej jako terapia: diagnostyczny, prognostyczny i terapeutyczny. Problematyka terapeutyczna jest obecna w pismach Lina tak wyraziście, że właściwie większość jego tekstów niebeletrystycznych zawiera co najmniej jeden z wątków charakterystycznych dla owej terapeutycznej filozofii.

Mówiąc ściślej – podobnie jak czynili to przed nim Nietzsche, Emerson, Thoreau, a nawet Platon – Lin zbliża się do tradycji zapoczątkowanej przez tego ostatniego, świadomie uwydatniając, a niekiedy wręcz przerysowując w swoich pismach liczne defekty i słabości zachodniej kultury. W szczególności zajmuje go nie tyle jej wymiar społeczny, ile raczej badanie, jaki typ człowieka wykształca dana kultura i powiązana z nią filozofia¹⁰⁹; jakie stwarza dlań zagrożenia; i wreszcie, jakie są konsekwencje tego stanu rzeczy w teraźniejszości oraz jakie mogłyby zaistnieć w przyszłości, gdyby analizowane tendencje się utrzymały¹¹⁰. Taki paideutyczny wymiar rozważań¹¹¹ Lina nie jest niczym osobliwym czy przypadkowym, zważywszy, że autor wzrastał w kulturze konfucjańskiej, kładącej szczególny nacisk na osiągnięcie dojrzałości. Jak pisze Wójcik:

(...) dla Konfucjusza przyjmowało to postać pytań praktycznych o to, jak harmonizować te całości, których częścią się jest. Rodzina, lokalny związek rodzin, państwo, cesarstwo, świat – moje miejsce w świecie powinno być takie, żeby wspierało mój rozwój i żeby

¹⁰⁹ Lin zbliża się tu do typologii ustrojów i korespondującej z nią typologii człowieka, które znajdujemy u Platona (zob. ks. VII *Państwa*).

¹¹⁰ Zob. np. Y. Lin, *My Country...*; idem, *First Impressions in America: Letter to a Chinese Friend*, „Asia” 1936, 36, s. 743-745; idem, *With Love & Irony*, New York, NY 1940; idem, *The Little Critic...*

¹¹¹ Na ów wymiar zwracał uwagę T. Huson, *Lin Yutang and Cross-Cultural Transmission of Culture as Social Critique*, „China Media Research” 2016, 12(3), s. 27-43.

było dobrym miejscem dla mojego dojrzewania w nim. Przy tym nacisk zawsze będzie kładziony na korygowanie własnego działania przede wszystkim. Nie ma tu możliwości wprowadzenia utopii radykalnego zmieniania świata. Oddziaływać i wpływać należy na to, na co ma się praktycznie największy wpływ, czyli na samego siebie. Ta wspólnota, której jest się częścią, powinna być takim dobrym miejscem dla dorastania ludzi, bowiem zwrotnie dojrzali ludzie będą podtrzymywali, wspierali jej trwałość¹¹².

Z takiego właśnie podejścia wynika w filozofii Lina doniosłość pytań w rodzaju: Czy postęp cywilizacyjny sprzyja dojrzewaniu człowieka? Czy wraz z postępem technicznym człowiek Zachodu osiąga również postęp duchowy? Jakie relacje tworzy człowiek współczesny? Czy potrafi czerpać radość z życia? Kim w ogóle jest człowiek? I wreszcie – jak pyta retorycznie Lin w *On the Wisdom of America*¹¹³: Czy rzeczywiście wiemy dziś o takich sprawach więcej niż ludzie przed stu laty? Analizując komentarze Lina dotyczące tych kwestii, nietrudno zauważyć, że w swoich pismach konsekwentnie przedstawia on siebie nie tylko jako filozofa, lecz również jako krytyka kultury, stosownie do zmian jego perspektywy intelektualnej w każdym z wymienionych aspektów filozofowania – diagnostycznym, prognostycznym i terapeutycznym – następujących wraz z upływem czasu i w związku z rozmaitymi doświadczeniami zdobywanymi podczas kilkudziesięcioletniego pobytu na Zachodzie¹¹⁴. W konsekwencji

¹¹² A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy...*, s. 59.

¹¹³ Zob. artykuł na temat *On the Wisdom of America* Lina Yutanga autorstwa Charlesa Angoffa, i d e m, *An Oriental Views America*, „American Mercury” 1950, 71(320), s. 241-245.

¹¹⁴ W latach trzydziestych XX wieku Lin zaczynał od krytyki Zachodu, z czasem jednak coraz bardziej widoczny w jego pismach staje się dialog z takimi zachodnimi myślicielami, jak Montaigne, Emerson, Thoreau czy James. To głównie w kontakcie z pismami tych wielkich umysłów Zachodu Lin kształtuje własny styl pisarski – dyskusja z zachodnimi mistrzami nabiera subtelności, z biegiem lat Lin coraz bardziej też inspirował się myślicielami chrześcijańskimi. Ewolucja jego poglądów – o ile w ogóle bierze się ją pod uwagę – jest w literaturze przedmiotu omawiana wybiórczo i niewystarczająco. Zob. np. T. Huson, *op. cit.*

przeanalizowanie wybranych wątków jego filozofii pojętej jako terapia, z uwzględnieniem wzmiankowanych elementów krytyki współczesnej Linowi kultury Zachodu, pozwoli dostrzec, jak w jego pisarstwie konstruuje się obraz Chin na użytek zachodniego czytelnika, oraz ustalić, co i dlaczego Lin *wybiera* z chińskiej kultury jako propozycję intelektualną dla zachodniego czytelnika. Kwestie te omówię w dalszej części pracy.

„Ja” krytyczne – Chiny

*Jest zatem istotne, byśmy dla samych siebie przeanalizowali, czym jest owa krytyka, będąca aniołem stróżem współczesnej kultury*¹¹⁵.

(Lin Yutang)

Lin, w zgodnej opinii znawców jego twórczości, uchodzi za jednego z najwybitniejszych i najpłodniejszych krytyków dwudziestowiecznej kultury Zachodu. Z trzech wymienionych wątków jego myśli – diagnostycznego, prognostycznego i terapeutycznego – to właśnie ujęta terapeutycznie krytyka kultury jest motywem najchętniej podejmowanym przez badaczy twórczości Lina, najczęściej jednak rozpatrywanym w całkowitym – moim zdaniem nieuzasadnionym – oderwaniu od dwóch pozostałych. Tego rodzaju krytyka, dotycząca nierzadko prowokacyjnych wypowiedzi Lina, traktowanych z całą powagą i bez uwzględnienia ich niejednokrotnie żartobliwego, publicystycznego tonu, pojawia się nader często, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych¹¹⁶.

¹¹⁵ Y. Lin, *The Little Critic...*, s. 3.

¹¹⁶ Dobrym przykładem takiej tendencji jest pochodząca z roku 1950 opinia na temat Lina autorstwa Angoffa: „Wydaje się, że Chińczycy byli oczywiście o wiele lepsi w każdej dziedzinie twórczości literackiej i rzeczywiście największym komplementem, jaki można złożyć amerykańskiemu pisarzowi, jest porównanie go z chińskim pisarzem lub filozofem. Dr Lin uważa Benjamina Franklina za »tego

Pozostając przy tej kwestii, warto wspomnieć o wyjątkowo trafnych w kontekście recepcji Lina, miniaturowych, kilkunasturowych analizach Wing-tsit Chana¹¹⁷. Porównując interpretacje Lina z innymi odczytaniem myśli starożytnych, Chan wskazuje na jego krytykę stylu życia, zarówno chińskiego, jak i amerykańskiego, jako na cechę charakterystyczną tego pisarstwa. Jak zauważa:

Niełatwo zrozumieć tak błyskotliwego, prowokującego, a nieraz jawnie niekonsekwentnego autora, jak Lin Yutang. Nie możemy wprost się doczekać autobiografii doktora Lina, w której opowie nam on o swojej intelektualnej i duchowej ewolucji (czy raczej rewolucji), bez której nigdy nie zdołalibyśmy go w pełni zrozumieć. Jednego można być wszakże pewnym, tego mianowicie, że głos Lina jest głosem krytyka chińskiej i amerykańskiej formy życia. Lin często nazywany bywa jednym z chińskich filozofów. W istocie nie jest on profesjonalnym filozofem, a jedynie myślicielem w takim sensie, że jest krytykiem i interpretatorem starożytnej mądrości¹¹⁸.

Niestrudzenie dzieląc się swoimi komentarzami i diagnozami z masowym, zachodnim odbiorcą, będąc przy tym, jak wspomniano, żywym głosem krytycznym piętnującym różne zjawiska obecne w kulturze jego własnego kraju, Lin osiągnął bezprecedensowy sukces i zyskał międzynarodową reputację dzięki swoim pisanym po angielsku

najmądrzejszego z Amerykanów (być może także największego)« – co, jeśli przypomnimy sobie bardzo pokaźnego Babbitta, który mieszkał w duszy Franklina, jest prawdopodobnie najbardziej potępiającą pochwałą, jaką kiedykolwiek wygłoszono o amerykańskiej kulturze – ale kiedy dr Lin chce powiedzieć o nim coś naprawdę pochwalnego, mówi, że »Franklin mówił jak amerykański Konfucjusz«. Dr Lin zalicza Emersona i Thoreau do największych mędrców Ameryki, ale spiesz się dodać, że »cytowali oni obficie z Konfucjusza i Mencjusza. (...) Transcendentaliści dbali o to, co najlepsze w kulturze Wschodu. Pomysł ten, niczym ziarno niesione przez ptaka morskiego nad oceanem, został przywieziony i złożony na innym kontynencie«. Ch. Angoff, *op. cit.*, s. 245.

¹¹⁷ Jest to autor tak wpływowych książek, jak *A Source Book in Chinese Philosophy* czy *The Way of Lao Tzu*.

¹¹⁸ W. Chan, *Lin Yutang, Critic and Interpreter*, „The English Journal” 1947, 36(1), s. 1.

sku tekstem. Jednocześnie brał czynny udział w rozmaitych debatach intelektualnych swoich czasów jako autor przemawiający z wnętrza kultury chińskiej. I choć w anglojęzycznych tekstach ostrze krytyki kieruje głównie w stronę kultury zachodniej, to w pracach pisanych po chińsku (czy w wykładach wygłaszanych na chińskich uczelniach), kierowanych do chińskiej publiczności nie szczędzi Lin krytyki także własnej kulturze, zachowując dystans i trzeźwość osądu w wielu bieżących kwestiach, choćby takich, jak np. walki frakcji politycznych czy poczynania Chin na arenie międzynarodowej¹¹⁹. Obu tym kulturom – rodzimej i zachodnioeuropejskiej – ma Lin wiele do zarzucenia, oferuje im jednak również konkretne propozycje intelektualne zasługujące na analizie z perspektywy filozoficzno-terapeutycznej.

Nie wdając się w szczegóły – ponieważ strategię narracyjną oraz filozofię będącą ich zapleczem omawiam w części *Lin Yutang – sztuka pisanie, myślenie i czytania* – zauważę tu, że również w swoich krytycznych wypowiedziach Lin dostosowuje ich stylistykę do konkretnego adresata. Jak zauważa autor licznych studiów na ten temat, Qian Suoqiao, podejście Lina jest zawsze zorientowane na czytelnika¹²⁰. A ponieważ swoje anglojęzyczne teksty powstałe w „amerykańskich latach” pisał Lin z myślą o odbiorcy zachodnim¹²¹, niemal nigdy nie tłumaczył ich samodzielnie na język chiński, podobnie też nie weryfikował ich tłumaczeń dokonywanych przez innych¹²². Wyjątkiem od tej reguły bywają teksty przeznaczone dla chińskich czasopism oraz wykłady adresowane do Chińczyków. Część z nich wydano później w języku angielskim.

Jeśli brać pod uwagę sposób, w jaki Lin portretuje siebie jako krytyka i myśliciela, najbardziej interesujące są z tej perspektywy eseje,

¹¹⁹ R.J. Ricci, „What Maketh the Man? Towards a Psychobiographical Study of Lin Yutang”, Adelaide 2013 [niepublikowana praca magisterska]; S. Qian, *Lin Yutang...*

¹²⁰ Zob. S. Qian, *Introduction*, [w:] Y. Lin, *The Little Critic...*, s. 18.

¹²¹ Zob. *ibidem*, s. 4-5; R.J. Ricci, *op. cit.*

¹²² S. Qian, *Introduction...*, s. 2. Pod koniec życia Lin tego żałował, wyrzucając sobie, że zaniedbał chińskiego czytelnika. Zob. np. Y. Lin, *From Pagan...*

których część podpisuje pseudonimem Mały Krytyk (Little Critic) – pod takim właśnie tytułem ukazują się one w dwujęzycznym to-mie pod redakcją Qiana. Większość z nich stanowią przepracowane wersje dawniejszych tekstów lub ich przekłady na język chiński wykonane z myślą o publikacji w prowadzonym przez samego Lina piśmie o nazwie „Lunyu”. W opinii krytyków zarówno czasopismo, jak i sam autor zyskali rozgłos wśród chińskiej publiczności literackiej¹²³ właśnie dzięki temu, że wybierano doń najlepsze teksty Lina Yutanga.

Jeden z nich, *The Function of Criticism at the Present Time*, uznany przez Qiana za manifest, jest na tle pozostałych esejów Lina wyjątkowy, również i z tego względu, że napisano go po chińsku, sam zaś Lin wygłosił go jako wykład na forum World's Chinese Students' Federation w Szanghaju i dopiero później, na prośbę redakcji „The China Critic”, przetłumaczył go na angielski. Autor owego eseju występuje w nim w podwójnej roli – krytyka oraz teoretyka idei. Proponując studentom rozważania z „obszaru idei”, wskazuje kryteria najwyższych standardów krytycyzmu w chińskiej kulturze i analizuje szereg rozróżnień z tej dziedziny istniejących w języku chińskim. Zwraca m.in. uwagę na fakt, że gdy w Chinach oceniano człowieka, mówiono zazwyczaj o jego talentach literackich, pomysłach, wiedzy i charakterze, rozróżniając przy tym między tym, co nazwano „geniuszem”, „smakiem”, „wiedzą” a „charakterem”. Literat, wedle Lina, jest w jakiejś mierze przeciwieństwem prawdziwego uczonego, tak więc nader rzadko można spotkać człowieka, który wyróżnia się we wszystkich czterech wspomnianych kategoriach. Lin podaje przykłady – niezależnych myślicieli i chińskich krytyków, takich jak Wang Chong z dynastii Han (choć ten nie był uczonym). I na odwrót – wracając do tego tematu wielokrotnie i w różnych swoich pismach – wymienia Lin chińskich uczonych niespełniających wysokich standardów etycznych czy też niemogących się poszczycić oryginalnością myśli¹²⁴. Jak pisze: „Uczony jest jak kruk karmiący swoje młode, który

¹²³ Zob. S. Qian, *Introduction...*, s. 17.

¹²⁴ Y. Lin, *The Little Critic...*, s. 2.

wyrzuca z dzioba to, co połknął. Myśliciel jest jak jedwabnik, który daje nam już nie liście morwy, lecz jedwab”¹²⁵.

Po wyeksponowaniu faktu, że w chińskiej kulturze rozróżnienia między nauką a literaturą, myśleniem i charakterem były silnie obecne i pełniły ważną rolę już od stuleci, Lin przechodzi do meritum wykładu – uwydatnienia różnicy między krytyką, która rzeczywiście dotyczy sfery idei, a „nieledwie literaturą”. Przytacza przy tym klasyfikację uczonych zaproponowaną przez Wang Chonga, obejmującą cztery klasy, jakie tworzą: specjalista, wszechstronny naukowiec, pisarz oraz myśliciel, wyjaśniając zarazem, że specjalista może się stać prawdziwym uczonym, a zawodowy pisarz może wznieść się do rangi myśliciela. Swobodne, twórcze i krytyczne myślenie uznaje Lin za coś, do czego powinien aspirować każdy parający się pisarstwem.

Na tle takiej ogólnej refleksji Lin rozwija krytykę współczesnej mu edukacji i kultury w Chinach, kierując jej ostrze w stronę chińskiego systemu kształcenia, którego największą słabością jest, według niego, niewspieranie samodzielnego myślenia ani zdolności krytycznych. Od kończącego studia oczekuje się, że zostanie uczonym wyłącznie w obrębie własnej specjalizacji, tymczasem za oznakę wykształcenia Lin uważa umiejętność krytycznego myślenia o współczesnych problemach społecznych, politycznych i ekonomicznych. Dziwi go więc, jak powiada, że nie jest rzadkością specjalista-akademik zdradzający zadziwiającą ignorancję w dziedzinie współczesnej mu myśli, mający ponadto infantylne poglądy na sztukę, filozofię i politykę. Ktoś taki nie zasługuje, zdaniem Lina, na miano człowieka prawdziwie wykształconego¹²⁶.

Chińska cywilizacja, ufundowana na takiej właśnie edukacji, jest według Lina niczym beztroski literat, którego myśl nie dociera do głębi, oddaje się więc pracowitym studiom nad *wenzhang*¹²⁷, tłumaczonym przez Lina na język angielski jako *composing* – komponowanie,

¹²⁵ Idem, *The Importance...*, s. 389.

¹²⁶ Idem, *The Little Critic...*

¹²⁷ O kontekście posługiwania się przez Lina przez jakiś czas kategorią *wenzhang*, a następnie *baihua* zob. np. S. Qian, *Introduction...*

praca nad zewnętrzną formą dzieła. W eseju, o którym mowa, owo komponowanie utworu od strony literackiej, tak aby spełniał formalne standardy gatunku i stylu, zostaje przeciwstawione czemuś, co wykracza poza literaturę i co Lin umieszcza dużo wyżej w swojej hierarchii: „prawdziwej myśli krytycznej” lub też „swobodnej grze umysłu” (*free play of mind*). Jak ocenia Lin, we współczesnych mu Chinach, mimo intensywnego rozkwitu literatury pięknej, nastąpiła degeneracja owej prawdziwej myśli krytycznej¹²⁸, nastał również czas chaosu w sferze moralnej, politycznej i intelektualnej. Współczesnym sobie Chińczykom Lin proponuje – jako remedium na ich kulturowe bolączki – napawanie się oryginalną twórczością filozofów z czasów przed dynastią Qin. Jak mówi Lin, to właśnie dzięki ich inspiracji, „zamiast jałowego intelektualnie »podrabiania« literatury minionych epok, możliwe stało się kształtowanie kultury sprzyjającej osiągnięciu większej szczerości i otwartości myślenia, a także pełniejszej harmonii życiowej”¹²⁹.

Od kogo jednak Chińczycy mogą czerpać pouczające przykłady „swobodnej gry umysłu” oraz umiejętności kwestionowania tego, co zastane? Kultura nowoczesna – to kultura z ducha zachodnia, mówi Lin, ta zaś oparta jest na umiejętności krytycznego myślenia, której właśnie zabrakło we współczesnych mu Chinach. Przykładów myślowej niezależności dostarczają natomiast według niego życie i dzieła modelowych krytyków kultury, takich jak Ernest Renan, Hippolyte Adolphe Taine, Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Henrik Ibsen, George Bernard Shaw, Lew Tołstoj i Fiodor Dostojewski. Proces, w którego ramach Chińczycy podejmują dyskusję z owymi myślicielami, jest według Lina nieuchronnie procesem krytycznym – tylko przez taką krytykę Chińczycy jako naród powinni doskonalić się w sztuce wykorzystywania sprawczej siły myśli, aby przekształcać zastaną moralność, obyczaje i instytucje swojej kultury. Interesujące, że według Lina cała nadzieja w tym, iż kultura krytycznego myślenia

¹²⁸ Y. Lin, *The Little Critic...*, s. 9.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 6.

nie jest własnością żadnego narodu – jeśli bowiem do kogokolwiek należy, to do współczesnego świata rozumianego jako całość, której częściami są wszystkie narody¹³⁰.

Przywołany esej uznaje za niezmiernie ważną ekspresję poglądów Lina dotyczących, po pierwsze, tego, jak on sam chciałby być postrzegany przez odbiorców i do czego aspiruje w swojej krytycznej myśli, po wtóre zaś, jako wyraz tego, jak wielką wagę przykładą on do wątków krytycznych – zarówno w myśli własnej, jak i u innych autorów. Misja, jaką w oczach Lina ma do spełnienia krytyka kultury, jest czymś trudnym do przecenienia – pod tym względem jest on wśród chińskich intelektualistów przypadkiem zgoła wyjątkowym, ponieważ: „dojrzał w czasach, gdy Chiny przechodziły głęboką przemianę stosunków tradycyjnych w stosunki w pełni nowoczesne, charakteryzujące się przewartościowaniem tradycyjnych chińskich wartości oraz inkluzją nowoczesnych wartości zachodnich”¹³¹. Również i tu Lin, idąc w ślady Nietzschego, upatruje w krytyce potencjalnego źródła inspiracji do wprowadzania pożądanych zmian w świecie.

„Ja” krytyczne – Zachód

W swojej diagnozie kultury Zachodu Lin sytuuje się w roli outsidera działającego na jej peryferiach. Choć zwykle przedstawia siebie jako kogoś zanurzonego w nurcie bieżących wydarzeń, to pisząc o Ameryce czy Europie, często zajmuje pozycję krytyka zdystansowanego wobec opisywanych zjawisk i tendencji, dzięki czemu łatwiej mu wskazywać bolączki trapiące ową kulturę. W początkowych rozdziałach *The Importance of Living* oraz *My Country and My People*, a także w wielu innych pracach napisanych znacznie później, gdy już był zdomowiony w Stanach Zjednoczonych, Lin zwraca czytelnikom uwagę, że „przemawia jako Chińczyk” i „prezentuje chiński punkt

¹³⁰ Zob. *ibidem*.

¹³¹ S. Qian, *Introduction. Western Universalism and Chinese Identity: Lin Yutang as a Cross-Cultural Critic*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy...*, s. 2.

widzenia” – chcąc bowiem „zrozumieć zachodnie życie, trzeba na nie spojrzeć tak, jak spogląda się na człowieka urodzonego na Zachodzie”. Trudno zliczyć, ile razy padają w owej pracy słowa „Chińczyk”, „Orient” i „orientalny”. Skądinąd, tak wyrażne deklaracje z ust Chińczyka wydawały się wielu krytykom dosyć podejrzane¹³². Jak już pisałam w części poświęconej metodologii, owa perspektywa outsidera, przyjęta przez Lina zapewne pod wpływem pism Montaigne’a, pozwala mu przywdziać maskę osoby narracyjnej: uczciwego, bezstronnego, zewnętrznego obserwatora, zajmującego się „prawdziwym krytycyzmem i podejmującego trud uchwycenia przedmiotów takimi, jakie one w istocie są”¹³³.

Tak oto – przez subtelny krytykę jego zdaniem najbardziej fundamentalnych i głęboko zakorzenionych, częstokroć niepoddawanych refleksji przekonań czytelników zachodnich – Lin zwraca uwagę na okcydentalne wzorce kulturowe będące w jego opinii przyczyną degeneracji owej kultury. Taka postawa pozwala mu również na formułowanie prognoz i wskazanie uzdrawiającej dla niej terapii. Tylko tak bowiem można – twierdzi Lin – rozpoznać to, co w kulturze autodestrukcyjne, i przeanalizować jej aspekty pozytywne, niepodlegające wyczerpaniu. Dzięki takiej eseistyce czytelnik Lina mógł się zaznajomić z relatywnie wówczas obcą dlań kulturą, którą, pozbawiony takiego przewodnictwa, byłby przypuszczalnie skłonny postrzegać jako prymitywną i odstręczającą. Dzięki jej obrazowi w pismach Lina tworzonych w duchu tolerancji, pełnych równowagi i harmonii, czytelnik zyskiwał możliwość skonfrontowania się z własnymi przesadami czy przesądami w tym zakresie. Z kolei zabieg retoryczny polegający na utrzymywaniu przez eseistę ironicznego dystansu wobec Zachodu oraz na konsekwentnym stosowaniu żartobliwego czy poblżliwego tonu przy omawianiu słabych stron krytykowanej kultury i jej instytucji był obliczony na zainspirowanie czytelnika do nowych przemyśleń i samodzielnego kwestionowania niekrytycznej afirma-

¹³² Zob. R. Handler-Spitz, *op. cit.*

¹³³ Y. Lin, *The Little Critic...*, s. 9.

cji „stałych” jego własnej kultury. Jednym z bardziej wyrazistych elementów postawy człowieka Zachodu kontestowanej przez Lina było nieuzasadnione poczucie kulturowej wyższości wobec reszty świata. Jak pisze Handler-Spitz:

Reprezentując Chiny, Lin Yutang starał się przedstawić je w sposób, który przełamałby zakorzenione stereotypy i promował zrozumienie międzykulturowe. Tak więc, chociaż Montaigne pisał z perspektywy kulturowego insidera, wykształconego francuskiego szlachcica rozmawiającego z innym Francuzem, a z kolei Lin Yutang pisał z perspektywy kulturowego outsidera, chińskiego imigranta wypowiadającego się w obcym języku i próbującego przybliżyć Amerykanom odmienność ich własnego pochodzenia kulturowego, w znacznej mierze przez nich niedocenianego – obaj autorzy podjęli podobne projekty, dążąc nie tylko do promowania zrozumienia i uchwycenia innej kultury, ale i do obalenia przy tej okazji (lub przynajmniej do zakwestionowania) niektórych spośród kulturowych założeń zachodniego czytelnika¹³⁴.

Dla Lina probierzem stanu kultury jest charakter filozofii życiowej jej uczestników oraz istnienie lub brak warunków pozwalających cieszyć się życiem na każdym jego etapie i zarazem dojrzewać do pełni człowieczeństwa. Dzieciństwo, dojrzałość i starość są dla Lina wartościami samymi w sobie, niezależnie od tego, jaki czyniłoby się z nich użytek. Lin sporo miejsca poświęca dowartościowaniu starości, którą Zachód w przeważającej mierze uznaje zaledwie za przykry, uciążliwy i nieuchronnie schyłkowy etap życia. Jeden z rozdziałów *The Importance of Living*, zatytułowany *On Growing Old Gracefully*, jest wspaniałym peanem na cześć tej fazy życia, wyrazem czulej troski o najstarszych członków społeczeństwa, którą okazuje się im w chińskim kręgu kulturowym. Zupełnie podobnie ma się rzecz z akceptacją niedojrzałości, o czym będzie mowa poniżej. Podobnie za jedną z wartościowszych filozoficznie propozycji chińskiej kultury wobec człowieka Zachodu można za Linem uznać pełne mądrej akceptacji

¹³⁴ R. Handler-Spitz, *The Importance of Cannibalism...*, s. 132.

spojrzenie na nieskażony, naturalny umysł dziecka z jednej strony i starca nieuczestniczącego w „wyścigu życia” – z drugiej.

Za ową akceptacją stoi filozofia, wedle której każdy członek społeczeństwa ma w nim swoje miejsce, nade wszystko zaś istotne jest, jak odnajduje się on w relacjach z najbliższymi, a więc tymi, z którymi „sąsiaduje”, z którymi jest najbliżej. Dla Lina ostatecznym sprawdzianem każdej cywilizacji jest to, jakim – zgodnie z jej standardami i wartościami – jest się mężem, żoną, ojcem czy matką. Jak pisze, „w obliczu surowej prostoty takiego postawienia sprawy, wszelkie inne osiągnięcia cywilizacji – sztuka, filozofia, literatura i materialny poziom życia – błędną jako błahostki”¹³⁵. Jest to filozofia człowieka, w której najbardziej liczą się odniesienia do tego, co lokalne, co jest najbliższym egzystencjalnie sąsiedztwem podmiotu – a więc do tego wszystkiego, co składa się na wzajemny związek, więź łączącą jednostkę z jej bezpośrednim otoczeniem. Dlatego w pismach Lina oraz innych estetyków, do których się odwołuje, tak ważne miejsce zajmuje dom pojmowany dosłownie jako otaczająca człowieka przestrzeń – i to właśnie jej rozmaitym aspektom poświęca Lin sporo miejsca w swoich pismach. Ideę lokalności jako pochodną układu relacji opisanego w *Księdze przemian* tak przedstawia Wójcik:

Wszystkie cechy formalne tak rozumianej struktury hierarchicznej odnajdziemy w obrazie świata *Księgi przemian*. Hierarchiczny charakter rzeczywistości jest tu postrzegany jako układy systemów wzajemnych powiązań, w których poszczególne, wyróżnione części łączą się w struktury wyższego rzędu, a opisywane są również poprzez to, że same są całościami składającymi się ze struktur niższego rzędu. Ważne będą dwie generalne relacje, mianowicie relacja części do całości i w ramach danej całości relacje części do jej innych części. Obie te relacje w dosłownym sensie tego słowa są lokalne. Para pojęć „powyżej”/„poniżej” konstrytuuje właśnie lokalność tych wzajemnych powiązań¹³⁶.

¹³⁵ Y. Lin, *The Importance...*, s. 166.

¹³⁶ A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy...*, s. 48.

Taki test, sprawdzian najbliższych relacji, zauważa Lin, zrównuje całą ludzkość przez odrzucenie elementów nieistotnych i sprowadzenie wszystkiego do prostego równania o kluczowej doniosłości. W tym ujęciu wszystkie inne osiągnięcia cywilizacyjne okazują się ostatecznie jedynie środkami służącymi kształtowaniu lepszych mężów i żon, ojców i matek. Jak zauważa Lin,

(...) zważywszy na to, że dziewięćdziesiąt procent ludzkości to mężowie lub żony, zaś sto procent ludzi na tym świecie ma jakichś rodziców; zważywszy na to, że małżeństwo i dom stanowią najbardziej intymny aspekt życia człowieka, nie ulega wątpliwości, że cywilizacja, która kształtuje lepsze żony i matki, lepszych mężów i ojców, przyczynia się do szczęśliwszego życia człowieka, a zatem jest cywilizacją wyższego typu¹³⁷.

Dla Lina jest oczywiste, że człowieczeństwo ludzi, wśród których żyjemy, jest o wiele ważniejsze niż ewentualna praca, którą oni wykonują¹³⁸. Tu właśnie mamy jasno wyartykułowany jeden z kluczowych elementów filozofii Lina – probierzem jakości danej kultury jest zdolność do czerpania radości z życia przez tego, kto jest w niej wychowywany.

Krytyka Zachodu formułowana w adresowanych do anglojęzycznego czytelnika pismach Lina jest niezwykle subtelna. Autor przewrotnie przyjmuje w nich punkt widzenia intelektualisty i kosmopolity oczytanego w angielskiej, niemieckiej i francuskiej literaturze, bezlitośnie wyszydzającego rzekomo zamkniętą na inne kultury postawę Chińczyka, z jego domniemanym kompleksem niższości i resentymentem, z jakim przypatruje się on amerykańskim wieżowcom i centrom handlowym, odrzucającego postęp technologiczny z jego nieodłącznymi atrybutami, takimi jak aparaty fotograficzne czy inne zdobyczne techniki, i zachwalającego rodzimą „kulturę Orientu”¹³⁹. Jednocześnie bywa, iż krytyka ta – zwłaszcza gdy Lin wypowiada się

¹³⁷ Y. Lin, *The Importance...*, s. 167.

¹³⁸ Idem, *On Getting Biological*, [w:] idem, *The Importance...*, s. 166-170.

¹³⁹ Zob. idem, *The Enjoyment of the Home*, [w:] idem, *The Importance...*, s. 166-201.

na temat amerykańskiej edukacji, rozrywki czy gastronomii – nosi znamiona pamfletu i ma charakter dość radykalny. Ów radykalizm budził wątpliwości wielu krytyków¹⁴⁰.

Kontestowanie wartości, standardów i instytucji Zachodu to u Lina niewyczerpany temat – zajmował się on wszak taką krytyką bez mała przez całe życie. Jeśliby się pokusić o wskazanie najważniejszego spośród rozlicznych, formułowanych przezeń zarzutów, niechybnie dotyczyłby on instrumentalizmu – zdaniem Lina współczesna mu cywilizacja zachodnia uznaje za oczywistą „instrumentalizację” środków, a więc obniżenie ich wartości w stosunku do celów osiąganych za ich pomocą (we wcześniejszym przykładzie niedojrzałość była zaledwie etapem na drodze ku dojrzałości, a więc tymczasowym środkiem umożliwiającym osiągnięcie celu ważniejszego niż wspomniany stan). Sprawując bezprecedensową kontrolę nad środkami służącymi osiągnięciu przyjemności, człowiek Zachodu nie wie jednak, jak radośnie przeżywać kolejne etapy życia – przypomina raczej biegacza, któremu podczas wyścigu chodzi nie o cieszenie się samą aktywnością, lecz o jej jak najszybsze zakończenie.

W oczach Lina kultura zachodnia skupia się głównie na rozwoju nauk; ostatecznie jednak postęp techniczny nie pomaga człowiekowi, wikłając go w wyznaczanie sobie i innym coraz to nowszych celów i skłaniając do korzystania z coraz to nowszych „mechanicznych” rozrywek. Kwestionowanie przez Lina wartości idei postępu opiera się na rozumieniu przezeń kultury chińskiej jako radykalnie odmiennej od współczesnej mu kultury zachodniej. W badaniach naukowych zachodnich uczonych kładzie się nacisk na najnowsze osiągnięcia w myśl zasady: „im bardziej aktualne, tym chętniej akceptowalne”¹⁴¹. Tymczasem dla Lina to ciało ludzkie jest głównym

¹⁴⁰ Zob. przywołany już, nieprzychylny Linowi artykuł na temat jego *On the Wisdom of America*, autorstwa Ch. Angoffa, *op. cit.*, s. 241-245.

¹⁴¹ Dopowiedzmy, że dla Chińczyka krytyka tego rodzaju nie jest niczym niezwykłym. Podobne argumenty i poglądy znajdziemy w pismach Josepha S. Wu, zob. np. J.S. Wu, *op. cit.*

źródłem inwencji, a więc i punktem odniesienia dla wszelkich wynalazków. Jak mawiał Emerson, „wszystkie narzędzia i silniki na ziemi są tylko przedłużeniami naszych kończyn i zmysłów”¹⁴².

We wzmiankowanej już książce *On Wisdom of America* czy w esejach pisanych w formie listów z Ameryki Lin kwestionuje nieczęsto podówczas poddawane krytycznemu namysłowi zachodnie idee, takie jak „postęp” czy „dobrobyt”¹⁴³. Co się zaś tyczy Lina bezkompromisowej krytyki zachodniej edukacji, nieodparcie nasuwa się wniosek, że mógłby on pod tym względem konkurować z Deweyem. Nie wchodząc w analizę tego zagadnienia, poprzestanę na stwierdzeniu, że według Lina to właśnie amerykański system edukacyjny odpowiada za przekształcenie, skądinąd chwalebne, dążenia do wiedzy w mechaniczne i w znacznym stopniu bezrefleksyjne przyswajanie tego, co w nim za taką uchodzi. W rozdziale *Good Taste in Knowledge* z książki *The Importance of Living* Lin zastanawia się, dlaczego na Zachodzie większą wagę przywiązuje się do gromadzenia informacji niż do myślenia i dlaczego rezultaty takich poczynąń nazywa się „wykształceniem”. Podobnie jest dla niego zagadką, dlaczego wprowadzono w szkołach oceny i dyplomy, zastanawia się też, jak to się stało, że to one właśnie zajęły w umyśle ucznia czy studenta miejsce prawdziwego celu edukacji. Czyżby zachodni nauczyciele, zapytuje retorycznie Lin, wierzyli w istnienie jakiegoś niezbędnego minimum wiedzy, np. z geografii czy historii, po której opanowaniu człowiek może zostać uznany za wykształconego? Powodem wprowadzenia ocen jest, według Lina, masowe kształcenie i „edukacja” będąca w dużej mierze „martwym”, „mechanicznym” systemem gromadzenia i przekazywania informacji faktograficznej, niemającym wiele wspólnego z prawdziwym kształceniem, godnym tego miana. I rzuca: „wszędzie wokół nas widzimy ludzką głupotę – począwszy od głupoty nowoczesnych stosunków międzynarodowych aż po głupotę nowoczesnego systemu

¹⁴² Za: R. Shusterman. *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, tłum. W. Małecki, A. Chmielewski, Wrocław 2007, s. 73.

¹⁴³ Np. Y. Lin, *First Impressions in America...*

edukacyjnego”¹⁴⁴. Powołuje się przy tym na Konfucjusza, który uważał, że wiedza bez myślenia jest bardziej niebezpieczna niż myślenie bez wiedzy – jak mawiał: „Myślenie bez uczenia się czyni człowieka niestałym, podczas gdy uczenie się bez myślenia to prawdziwa katastrofa”¹⁴⁵. W tym duchu Lin proponuje więc, by zamiast nacisku na zapamiętywanie i gromadzenie „wiedzy”, rozumianej jako przechowywanie w pamięci zestawu „faktów” – nie takie jest bowiem zadanie prawdziwego nauczyciela – raczej wdrażać uczniów w krytyczne myślenie i wspierać rozwijanie estetycznie wysublimowanego smaku w sensie estetycznym, nade wszystko zaś kierować się naturalnymi zdolnościami i aspiracjami płynącymi z własnych wewnętrznych potrzeb wychowanków.

Jeśli komentarze Lina, formułowane w tonie pozornie niezobowiązującej, lecz konsekwentnie podejmowanej w jego pismach krytyki edukacji, potraktować jako wypowiedzi filozoficzne, można przyjrzeć się jego sposobowi myślenia o kwestiach wymagających intelektualnego zaangażowania. W związku z tym warto wspomnieć o ważnym kontekście, w odniesieniu do którego należy oceniać krytyczne uwagi Lina, jakim była z jednej strony filozofia amerykańskich pragmatystów i transcendentalistów, z drugiej zaś – myśl daoistów. Jak zauważa Yie Yu¹⁴⁶, „naturalne dojrzewanie” to jedna z ulubionych metafor zwolenników daoizmu, a wykorzystywanie filozofii daoistycznej w edukacji i wychowaniu to fenomen, na którego przykładzie można – w tym wypadku bardzo skrótowo – pokazać odmienność podstaw filozoficznych wschodniego i zachodniego podejścia do rozwoju człowieka. Ponadto wiele nauk daoizmu, zwłaszcza tych zawartych w księdze Laoziego, niesie znaczenia, które mogłyby w XXI wieku być ważnym głosem w kwestii zmiany podstaw zachodniej edukacji. Jedną z najbardziej fundamentalnych

¹⁴⁴ Idem, *The Importance...*, s. 260.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Y. Yie, *The Taoist Pedagogy of Pathmarks: Critical Reflections upon Heidegger, Lao Tzu, and Dewey*, Cham 2018.

nauk tej tradycji czy nurtu jest bowiem przekonanie, że rozróżnienia – takie jak prawda bądź fałsz w dziedzinie wiedzy, dobro i zło w sferze etyki i moralności czy piękno i brzydota w dziedzinie estetyki – często stają się przyczyną konfliktów między ludźmi i prowadzą do powstawania wielu różnorodnych problemów. Jak wiadomo, wedle Laoziego „człowiek mądry radzi sobie bez działania (*wu-wei*); idzie, ucząc bez słów, a wszystkie rzeczy i sprawy rozpoczynają się i nie ustają”¹⁴⁷. Prawdziwe kształcenie siebie jest oparte na praktykowaniu *wu-wei* we wszystkim, co wiąże się z działaniem zgodnym z własną naturą, wolnym od świadomego sprzeciwu lub prób manipulowania samoistną aktywnością bądź wydarzaniem się. Poznawczo – prawdziwie „wiedzonośny” okazuje się bieg wydarzeń, a nie to, co stabilne i nieruchome; pragmatycznie zaś – najważniejszą lekcją, jaką mógłby wyciągnąć z takiej nauki młody człowiek, jest wyćwiczenie wyciszania umysłu przez praktyki medytacyjne. Edukacja miałaby zatem służyć przede wszystkim poznaniu głębokiej harmonii świata i dostrojeniu się do niej. To m.in. ma na myśli Lin Yutang, zwracając uwagę na duchowy wymiar kultury, w której nacisk kładzie się na powinowactwo między kulturą a naturą, nie zaś na ich rzekomą przeciwstawność. W tym kontekście Lin wielokrotnie podkreśla wagę *detachment*, rozumianego przezeń jako poczucie dystansu czy też oderwania się, które człowiek zyskuje w bezpośrednim kontakcie z naturą wraz z wynikającymi zeń zdrowym rozsądkiem i tolerancją, będącymi zdaniem Lina najwyższymi ideałami kultury chińskiej¹⁴⁸.

Według autorów wypowiadających się na temat roli daoizmu we współczesnej edukacji, ewentualna teoria wychowania uwzględniająca założenia owego nurtu miałaby się zasadzać na takich oto założeniach: właściwą postawą wychowawczą jest uczenie się relacji i dynamicznego punktu widzenia; kultywowanie jednostkowego

¹⁴⁷ Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Kraków 2006, s. 28.

¹⁴⁸ Y. Lin, *The Importance...*, s. 1.

spojrzenia należy zastąpić zintegrowaną perspektywą kosmicznej całości; dostęp do Natury (*ziran*) jest możliwy dzięki spokojnemu umysłowi (medytacja i głęboka refleksja to lepsze sposoby poznawania niż kalkulacja); i najważniejsze – nie wymuszać niczego – ani na sobie, ani na innych, czy inaczej – najważniejszą nauką jest działać zgodnie z procesem naturalnego dojrzewania do pełni¹⁴⁹. Rozumienie, które jest jedną z kluczowych kategorii w pismach Lina, zarówno w kontekście edukacji, jak i w wielu innych kontekstach, jest albo autentyczne, czyli wywodzące się z samej swojej istoty, albo nieautentyczne. U Laoziego bowiem dojrzewanie i kształcenie się łączone jest z metaforą samodzielnego kroczenia: „Działaj, rozpoczynając od tego, czego jeszcze nie ma. (...) Bowiem drzewo tak potężne, że nikt nie potrafi objąć ramionami jego pnia, wyrasta z małej siewki. A najdłuższa podróż rozpoczyna się od pierwszego kroku”¹⁵⁰.

„Naturalne dojrzewanie” pojawia się również w pismach Deweya¹⁵¹, który – stosując zabieg podobny do używanego przez Lina – postanawia przyjrzeć się podstawom amerykańskiego systemu edukacji, by je ostatecznie zakwestionować. Spójrzmy zatem, jakie wnioski Dewey wyciąga z własnych obserwacji, odnosząc je do kontekstu Lina krytyki edukacji. W rozdziale *Education as Growth*, będącym częścią pracy *Democracy and Education*, amerykański pragmatysta twierdzi, że edukacja to nie „mówienie do kogoś” czy „opowiadanie komuś czegoś” (u Lina byłoby to „wkładanie wiedzy do głowy”), lecz aktywny i konstruktywny proces dokonujący się samodzielnym, pod wpływem naturalnej dla każdego człowieka chęci pozna-

¹⁴⁹ Zob. M. Butucea, *Some Daoist Ideas – Background for Contemporary Teaching and Education in China*, „Procedia – Social and Behavioral Sciences” 2015, 180, s. 1569-1573; M.T. Hue, *Influence of Taoism on Teachers' Definitions of Guidance and Discipline in Hong Kong Secondary Schools*, „British Educational Research Journal” 2010, 36(4), s. 597-610; K.-H. Chiang, A. Karjalainen, *Fluid Education – A New Pedagogical Possibility*, „Scandinavian Journal of Educational Research” 2021, s. 991-1004.

¹⁵⁰ Laozi, *op. cit.*, s. 126.

¹⁵¹ Y. Yie, *op. cit.*, s. 51.

wania¹⁵². W związku z tym Dewey zauważa, że rozwój nie tyle jest rezultatem wpływu wywieranego na studiującego, ile raczej czymś, co dokonuje się za sprawą samego ucznia¹⁵³.

Dewey, nazywany amerykańskim Konfucjuszem, krytycznie podchodzi do postrzegania niedojrzałości jako zwykłego braku, a dojrzewania i kształtowania – jako czegoś, co zaledwie wypełnia lukę między jedną fazą – niedojrzałością – a etapem docelowym – dojrzałością. Ten rozpowszechniony schemat poznawczy wynika z odnoszenia dzieciństwa do innych etapów życia – zamiast rozpatrywania go jako wartościowego samego w sobie¹⁵⁴. Dewey zauważa ponadto, że wzmiankowana niedojrzałość, przyjmowana jako taki sam punkt odniesienia, jak inne etapy życia człowieka, nie zaś jako coś zawsze względnego, wiąże się z pozytywną siłą czy też zdolnością do dojrzewania¹⁵⁵. Misją nauczyciela jest w takim rozumieniu nie tyle kształcenie ucznia, ile raczej gotowość do życzliwego asystowania podopiecznemu czy też do towarzyszenia mu w jego naturalnym rozwoju – umiejętnością nauczyciela byłoby zatem dostrzeżenie gotowości ucznia do rozwijania tego, co stanowi jego głęboki wewnętrzny potencjał (*seeing a readiness for possibilities*), a także do przekształcania owego potencjału (*potential for transformations*) zgodnie z jego własną naturą.

Dla Lina niezwykle istotna jest chińska kategoria *shi*, czasem *shijan*, którą tłumaczy na język angielski jako *discernment* – równie dobrze można by ją oddać jako „wnikliwość”. Przyjrzawszy się rozmaitym kontekstom użycia tej kategorii u samego Lina, sądzę, że chodziłoby tu o wnikliwe rozeznanie wypływające z ugruntowania w autentycznym „ja” (*self*) podmiotu, niezależnym w swoich sądach od opinii innych. Jak zauważa Lin, taka intelektualna odwaga czy niezależność osądu wymaga pewnej dziecięcej, może nawet naiwnej

¹⁵² J. Dewey, *Democracy and Education*, University Park, PA 2001, s. 44.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 46.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 47.

wiary w siebie, ale to właśnie owo „ja” jest jedyną rzeczą, której można i należy się trzymać. W chwili, gdy uczeń rezygnuje z prawa do osobistego osądu, grozi mu, powiada Lin, akceptowanie wszystkich bzdur, przed jakimi postawi go życie¹⁵⁶. Proces dojrzewania musi być zharmonizowany z tym, co naturalne, dla tego jednego, konkretnego człowieka. Książki i nauczyciele są więc zaledwie tłem tak pojętego wewnętrznego rozwoju owego autentycznego *self*.

Chiny – konstruowanie sensu

W odniesieniu do Lina krytyki zachodniego ujęcia edukacji najważniejsze wydaje mi się to, że jego pisma są studium cywilizacji zachodniej ocenianej nie tyle wedle kategorii myślowych charakterystycznych dla „Dalekiego Wschodu”, ile raczej w związku z imaginacyjnymi standardami obowiązującymi w „egzotycznym kraju” jako konstrukcie teoretycznym. Takiemu zabiegowi, jak wspomniałam, sprzyjała okoliczność, że Lin publikował w Stanach Zjednoczonych z pozycji kulturowego outsidera, wyobcowanego i piszącego w najbardziej dla Amerykanina i Europejczyka egzotycznym ze wszystkich języków obcych; outsidera usiłującego zainteresować Amerykanów własnym, mało przez nich cenionym pochodzeniem kulturowym. Przy tak nikłej znajomości przedmiotu wśród tych, do których się zwraca, interpretator Chin staje się twórcą, który – by posłużyć się frazą Julliena – „wrysowuje mapę sensu w Chinach”¹⁵⁷. Również inny z badaczy odnosi do pisarstwa Lina metaforę tworzenia mapy, stwierdzając, że udaje mu się „rozszerzanie niezmapowanego terenu między obszarem Chin a obszarem anglojęzycznym”¹⁵⁸. W związku z tym odwołuję się tu do metaforyki związanej z mapowaniem, gdyż jest to dobra ilustracja problematyki nadawania sensu. Jeśli bowiem nie znamy

¹⁵⁶ Y. Lin, *The Importance...*, s. 364.

¹⁵⁷ F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu...*, s. xi.

¹⁵⁸ P. Li, „A Critical Study of Lin Yutang as a Translation Theorist, Translation Critic and Translator”, Hong Kong 2012 [niepublikowana rozprawa doktorska], s. i.

dobrze odwzorowywanego terenu, to rysując mapę, nie tyle reprezentujemy rzeczywisty stan rzeczy, ile raczej tworzymy jego obraz wedle naszych własnych standardów. Innymi słowy, u Lina mamy do czynienia z przeniesieniem ciężaru z badania zastanej rzeczywistości na to, co Jullien nazywa konstruowaniem sensu, a co ja nazwałabym kształtowaniem oryginalnej i inspirującej wizji filozoficznej.

Jako językoznawca Lin ma świadomość, że język nie jest tworem homogenicznym, lecz wewnętrznie zróżnicowanym, również w granicach jednej kultury. Z powodzeniem można bowiem mówić o Chinach językiem nie tylko daoistów, konfucjanistów czy buddystów, lecz także językiem dwudziestowiecznych zwolenników liberalizmu¹⁵⁹. Uprzedzając ewentualne zarzuty¹⁶⁰, Lin we wprowadzeniach do swoich książek zastrzega, że jego konstatacje nie aspirują do uniwersalności, i podkreśla, że to, co wybiera z całego wachlarza znaczeń związanych z chińskim kręgiem kulturowym, ma charakter subiektywny czy wręcz idiosynkratyczny. Jego opowieść ma początek w jednostkowym i konkretnym punkcie widzenia¹⁶¹, gdyż to, w jaki sposób Chiny jawią się komuś, zależy przede wszystkim od samego patrzącego. Jak pisze: „Chiny są zbyt dużym krajem, a ich życie narodowe jest zbyt bogate, aby nie podlegać najrozmaitszym sprzecznym interpretacjom. Zawsze będę skłonny sympatyzować z każdym, kto będzie wygłaszał tezy wzajemnie spreczne, uzasadnione na gruncie odpowiedniego materiału źródłowego”¹⁶².

Zauważmy, że w tym i w wielu innych fragmentach o podobnej wymowie Lin nie tyle zdaje sprawę z faktycznego stanu rzeczy, ile

¹⁵⁹ Poglądy Lina interpretowano również w kategoriach liberalizmu i multikulturalizmu. Zob. S. Qian, *Lin Yutang...*; idem, *Liberal Cosmopolitan: Lin Yutang and Middling Chinese Modernity*, Leiden 2011.

¹⁶⁰ Pośród wielu innych zarzutów (zob. W. Chan, *Lin Yutang, Critic...*; S. Qian, *Liberal Cosmopolitan...*; idem, *Lin Yutang...*) sformułowano wobec Lina także i ten, że dopuścił się zdrady chińskiego ludu, opisując niemal wyłącznie chińskie społeczeństwo elit i przedstawiając ową charakterystykę jako wiarygodny portret narodu chińskiego.

¹⁶¹ Y. Lin, *The Importance...*, s. vii.

¹⁶² Idem, *My Country...*, s. xiii.

raczej proponuje odbiorcy swój własny, zsubiektywizowany obraz określonej rzeczywistości kulturowej, sugestywny i narzucający się wyobraźni, m.in. dzięki wyrazistemu przeciwstawieniu myśli chińskiej zachodnim formom refleksji filozoficznej. Choć Lin jest uczonym i niekwestionowanym znawcą chińskiej kultury, nie traktuje ani jej, ani chińskiej filozofii w sposób naukowy, nie wypowiada się też na temat Chin jako badacz (a już z pewnością nie w zachodnim rozumieniu tego słowa). Rację ma więc Charles Laughlin, pisząc:

Nie poprzestając na udzielaniu informacji czytelnikowi zachodniemu na temat Chin (...), Lin kładzie nacisk na konkretną wizję chińskiej tożsamości kulturowej oraz coś, co sam zwykł nazywać chińską „filozofią życia”, a więc filozofią w znacznym stopniu opartą na tradycjach literackich, zwłaszcza zaś na pewnym niekonwencjonalnym kanonie literackim. (...) w rezultacie „tworzy” on swój obraz Chin na potrzeby anglojęzycznego czytelnika, niemającego dla wyobraźni innych punktów oparcia¹⁶³.

Jeśli więc porównamy roztaczaną przez Lina wizję tego, czym jest i jaki charakter ma myśl chińska, z ówczesnym stanem wiedzy w tej materii, przekonamy się, że jego sądy tylko w niewielkim stopniu harmonizują z ujęciem, na jakie natrafiamy choćby w napisanych mniej więcej w tym samym czasie pracach innego chińskiego autora, Fenga Youlana, takich jak *Krótką historią filozofii chińskiej*¹⁶⁴ czy *The Spirit of Chinese Philosophy*¹⁶⁵ – różnica perspektyw obu filozofów jest uderzająca. W obu swoich monografiach Feng ujmuje myśl chińską w całej jej różnorodności, obejmującej również chińską logikę, podczas gdy Lin omawia wyłącznie te wątki, które przemawiają za jego własną interpretacją filozofii proponowaną w kolejnych publikacjach.

W związku z tym warto zauważyć, nawet ryzykując spore uproszczenie, że wśród badaczy zajmujących się filozofią chińską zasadniczo

¹⁶³ C. Laughlin, *Lin Yutang's Unique Adoption of Tradition*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy...*, s. 39.

¹⁶⁴ Y. Feng, *Krótką historią filozofii...*

¹⁶⁵ Idem, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Boston, MA 1962.

nie ma sporu co do tego, że mimo oczywistej różnorodności obecnych w niej wątków można jednak wyróżnić charakterystyczne motywy, składające się na to, co Feng nazywa duchem filozofii chińskiej, a które określa m.in. namysł nad tym, jak zdobyć mądrość i wkroczyć na drogę mędrca, czyli *dao*, nie oddalając się nadmiernie od codzienności¹⁶⁶. Zawdzięczając to wyraźnej inspiracji chińskim myślicielem Gu Hongmingiem i jego dziełem *The Spirit of the Chinese People*¹⁶⁷, konstruuje Lin – podobnie jak Thomé H. Fang w pracy *The Chinese View of Life*¹⁶⁸, Wang Keping w *Chinese Philosophy on Life*¹⁶⁹ i wielu innych filozofów o chińskich korzeniach – swoją narrację na temat filozofii jako sztuki życia właśnie wokół owej „uwewnętrznionej mądrości”¹⁷⁰. Omówieniu konstytutywnych cech owego nurtu poświęcam kolejne części pracy – w świetle ustaleń dotyczących prezentacji kultury chińskiej przez Lina w procesie „normotwórczej idealizacji” zinterpretuję jego propozycję filozoficzną jako antidotum na „gonitwę umysłu” i inne „choroby” trapiące przedstawicieli zachodniego kręgu kulturowego.

¹⁶⁶ Zob. idem, *Krótką historia filozofii...*, s. 11.

¹⁶⁷ O wpływie myśli Gu Hongminga oraz Hu Shi jako jednych z najważniejszych chińskich humanistów owego okresu na swoje dzieło pisze Lin w: Y. Lin, *From Pagan...*, s. 33-57.

¹⁶⁸ T.H. Fang, *op. cit.*

¹⁶⁹ W. Keping, *Chinese Philosophy on Life*, Beijing 2005.

¹⁷⁰ Y. Feng, *Krótką historia filozofii...*, s. 11.

Rozdział 3

Lin Yutang – model artysty-filozofa

Wyznaczniki filozofii sztuki życia

Kreacyjne i autokreacyjne zabiegi stosowane w pracach Lina Yutanga, których szczególnie wyrazistym rezultatem jest proponowany przezeń model artysty-filozofa, to ważny i zasługujący na pogłębioną analizę aspekt jego twórczości, który najdogodniej będzie rozpatrywać w kontekście filozofii pojmowanej jako jedna z form sztuki życia – czy po prostu życia. Jednym z badaczy piszących w ten sposób o filozofii, którego ustalenia otwierają nowe perspektywy interpretacyjne – również w odniesieniu do poruszanej tu problematyki – jest Alexander Nehamas, omawiający w *The Art of Living*¹ charakterystyczne cechy nurtu filozoficznego nazywanego przezeń filozofią sztuki życia². Choć Nehamas specjalizuje się w filozofii zachodniej, sformułowane przez niego kryteria pozwalające odróżnić ten nurt od pozostałych są na tyle uniwersalne, że okazują się użyteczne również w badaniach nad autorem chińskim.

Nehamas wyróżnia zasadniczo dwie koncepcje filozofii, które według niego są historycznie równouprawnione. Zwolennikami pierwszej z nich są filozofowie, którzy poszukując odpowiedzi na najogólniejsze pytania dotyczące natury rzeczywistości – również i tego,

¹ Zob. A. Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, CA 2000.

² W tym rozdziale wykorzystuję w zmodyfikowanej formie fragmenty opublikowanego wcześniej artykułu mojego autorstwa – zob. M. Filipczuk, *Modeling „Self” through Writing: Lin Yutang as a Philosopher of the Art of Life*, „Synthesis Philosophica” 2021, 36(1), s. 23-38.

czym jest i czym powinno być wartościowe życie – zajmują się jednak tymi kwestiami w ujęciu ściśle teoretycznym. Najważniejsze dla nich jest więc to, czy ich odpowiedzi na takie pytania są prawdziwe – mniej zainteresowani są tym, czy prowadzenie takich poszukiwań ma wpływ na kształt i jakość ich własnego życia. W zachodniej filozofii taka naukowa, obiektywna, ściśle teoretyczna perspektywa, ma swoje korzenie w pismach i poglądach Arystotelesa, dla którego pierwszymi filozofującymi byli przyrodnicy. Zważywszy – zauważa Stagiryta – że pragnienie poznania jest wrodzone wszystkim ludziom, mianem filozoficznego należy określać tylko takie poznanie, którego celem jest *theoría*, a więc kontemplacja prawdy dla niej samej – inaczej mówiąc, filozof poznaje, aby wiedzieć. Dokonując trychotomicznego podziału nauk, Arystoteles sytuuje filozofię na najwyższym poziomie ich hierarchii – pośród dyscyplin teoretycznych, których celem jest zdobywanie wiedzy dla niej samej (jak to się dzieje w metafizyce, fizyce i matematyce). Czyste poznanie będące celem metafizyki różni się z kolei od poznania praktycznego (*praksis*), którego celem jest wiedza przybliżająca nas do doskonałości moralnej (w etyce i polityce), oraz od poznania wytwórczego – (*póiesis*), gdzie celem jest wiedza umożliwiająca wytwarzanie pięknych przedmiotów.

Filozofia nawiązująca do tych rozstrzygnięć chce się często upodobnić do nauk ścisłych, czerpiąc inspiracje z fizyki, matematyki, psychologii oraz biologii i widzi swoje miejsce pośród dyscyplin teoretycznych. W związku z tym od filozofów pracujących w ramach paradygmatu naukowego zabierających głos w kwestiach filozoficznych oczekuje się unikania osobistego tonu i stosowania się do wymogów dyskursu akademickiego. Ich celem może być wręcz marginalizacja indywidualnych cech konkretnej osoby, ponieważ w tym typie filozofowania liczy się przede wszystkim logiczna poprawność argumentacji i merytoryczna wartość proponowanych rozwiązań.

Drugie ze wspomnianych podejść do filozofii czerpie z literatury i tego, co estetyczne. Ten właśnie typ nazywa Nehamas *filozofią sztuki życia*. Uprawiający ją filozofowie zakładają, że przekonania urzeczywistniane w życiu codziennym stwarzają osobę – pod ich

wpływem filozof staje się tym, kim ma się stać³. Do nich Nehamas zalicza takich myślicieli, jak Montaigne, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Thoreau, Emerson, Wittgenstein czy Foucault⁴. Filozofów sztuki życia wyróżnia więc spośród innych przekonanie, że osobowość nie jest czymś danym czy gotowym, lecz jest raczej integralną całością, którą się dopiero kształtuje, niekiedy wręcz tworząc ją na nowo w procesie rewizji przyjętych wcześniej założeń. Według słów samego Nehamasa „ja” filozofującego, początkowo kształtujące się pod wpływem przypadkowych sądów i zdarzeń, podlega następnie świadomemu formowaniu. Rozpatrując problematykę konstruowania owego „ja”, Nehamas proponuje rozróżnienie dwóch, jak podkreśla – filozoficznie równouprawnionych, zastosowań tego terminu. Użyty w szerszym znaczeniu odnosi się on do „ja” każdego człowieka, w tym sensie, że od chwili zaistnienia jest on jednostką, indywiduum. Z kolei w sensie węższym tylko niektóre osoby wypracowują z czasem czy też osiągają integralne „ja”, stając się, jak można by rzec, w pełni sobą. I to właśnie w owym drugim kontekście proponuje Nehamas ujmować postać filozofa-artysty.

Skrystalizowane, zintegrowane „ja” tworzy jaźń, której każdy element wpływa na charakter całości, kształtując jej swoistość w tym

³ Nehamas wyraźnie inspirował się tu Nietzscheańskim modelem „stawania się tym, czym się jest”, poświęcając temu zagadnieniu tekst: A. Nehamas, *How One Becomes What One Is*, „The Philosophical Review” 1983, 92(3), s. 385-417. Więcej na temat urzeczywistniania siebie u Nietzschego zob. np. A. Mitek-Dziemba, *„Estetyzacja nowoczesna i niewczesna”, czyli Fryderyk Nietzsche*, [w:] eadem, *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman*, Katowice 2011; a także: G. Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago, IL 1994.

⁴ Owa lista jest z jednej strony dyskusyjna (Wittgenstein będzie się tu mieścił tylko w interpretacji części badaczy, np. Stanleya Cavella), z drugiej można dodać do niej innych filozofów spełniających odnośne kryteria – w tradycji zachodniej byłoby to choćby Lukrecjusz, Seneka czy Marek Aureliusz. Współcześnie do tej tradycji nawiązuje Cavell. Więcej o nim i jego metodzie uprawiania filozofii zob. artykuł mojego autorstwa: M. Filipczuk, *Epistemological Reading: Stanley Cavell's Method of Reading Literature*, „Estetyka i Krytyka” 2016, 43(4), s. 65-83.

zakresie znaczący i nieprzypadkowy. Owo „ja”, powstające dzięki *pracy podmiotu z sobą samym*, jak określał ową aktywność Foucault, jest tym, o co przede wszystkim chodzi w tak pojętym filozofowaniu – dlatego to właśnie osobowość jest tak skrupulatnie definiovana przez filozofów sztuki życia jako kategoria kluczowa dla ich poglądów. Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście wspomniany już Foucault. Sformułowana przezeń „estetyka istnienia”, będąca jedną z jego najważniejszych koncepcji filozoficznych, jest doskonałym przykładem – może nawet należałoby rzec: świadectwem – podjęcia przez samego Foucaulta takiego właśnie namysłu filozoficznego, pojmowanego jako forma filozofii praktycznej, uprawianej i sprawdzanej na sobie samym przez całe życie. Jak wspomina Paul Veyne,

(...) idea stylu istnienia odegrała wielką rolę w rozmowach i niewątpliwie również w życiu wewnętrznym Foucaulta w ostatnich miesiącach jego życia, gdy on sam wiedział, że jest ono zagrożone. „Styl” nie oznacza tu wykwintu w sensie właściwym Grekom, dla których artysta był przede wszystkim rzemieślnikiem, a dzieło sztuki – produktem. Etyka grecka jest martwa (...), lecz jeden jej element, mianowicie idea własnej pracy nad samym sobą, wydawał mu się zdolny odzyskać istotne znaczenie (...). „Ja”, pojmujące samo siebie jako pracę do wykonania, mogłoby podtrzymać etykę niepodtrzymywaną już przez tradycję ani rozum, artysta sam z siebie czerpałby tę autonomię, bez której nasza współczesność nie może się już obyć. „Wszystko przepadło – mówiła Medea – ale pozostało mi jedno: ja”⁵.

„W tej własnej pracy nad sobą, w tym ćwiczeniu siebie widzę ze swej strony znaczący aspekt życia filozoficznego: filozofia to sztuka życia, styl życia angażujący całą egzystencję”⁶ – pisze Hadot, dlatego też, jak dodaje, w kontekście tak pojmowanej pracy nad sobą, obej-

⁵ Za P. Hadot, *Przerwany dialog z Michelem Foucaultem*, [w:] i d e m, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 304-305.

⁶ *Ibidem*, s. 306.

mującej całe „ja”, należałoby mówić o przekształcaniu, przekraczaniu czy przeobrażaniu siebie.

Również według Lina osobowość kształtowana przez doskonalenie siebie jest w sztuce kategorią nadrzędną. Jak wspomniałam w poprzednim rozdziale, autor ten uznaje filozofię za formę sztuki. Sztuka jest dla niego czymś znacznie szerszym zakresowo niż tradycyjnie do niej zaliczane malarstwo, muzyka czy taniec – w tym sensie, że również wiele innych obiektów bądź czynności może się cechować dobrą formą. Zarówno więc sportowiec, jak i śmiech czy dowolne aktywności, w których celowali mandaryni, mogą mieć dobrą formę. W Lina koncepcji sztuki mieszczą się z definicji wszystkie formy ekspresji, nie ogranicza się ona więc do muzyki, tańca, malarstwa, rzeźby czy innych, umownie sytuowanych na Zachodzie w sferze estetyki. Jego ujęcie tej kwestii ma charakter prekursorski – wspomniany podział na sztukę i niesztukę uważa się obecnie za konwencjonalny, zależny od aktualnych trendów, ideologii czy stosunków władzy od samego początku rzutujących na sposób rozumienia owych pojęć i wyznaczających kryteria, za pomocą których rozstrzyga się o przynależności obiektów, zjawisk i form do wskazanych kategorii⁷.

Obrazowanie

Przy tak rozszerzonej interpretacji sztuki, dobra forma w działaniu oraz doskonale ukształtowana *osobowość* ściśle się ze sobą wiążą i są równie istotne⁸. Takie sformułowania mają w pismach Lina o wiele

⁷ Por. „Ekspansja terminu »sztuka« była destrukcyjna, ponieważ doprowadziła do dewaluacji wielu praktyk i przedmiotów, które teraz podlegają hierarchicznym dychotomiom: wysokie i niskie, prymitywne i nowoczesne, sztuka i etnografia, sztuka i rzemiosło, arcydzieło i rzemiosło, oryginalne i skopiowane, autentyczne i turystyczne, sztuka i niesztuka” – A.A. Azoulay, *Potential History: Unlearning Imperialism*, London 2019, s. 61.

⁸ Y. Lin, *The Importance of Living*, New York, NY 1937, s. 369.

większą wagę niż u większości innych myślicieli, głównie za sprawą wielości źródeł jego myślenia. Używane przezeń wyrażenia i metafory często pochodzą właśnie z jego teorii sztuki, zwykle tej, którą się fascynował, a więc z malarstwa lub kaligrafii. Kiedy analizuje się pisma tego autora, uderza w nich, że zajmuje się on nie tyle tworzeniem spójnego systemu myślowego, który miałby ucieleśniać prawdę o świecie czy wszechświecie, ile raczej „malowaniem” obrazu życia, gdzie wyraziste sformułowania są niczym śmiałe pociągnięcia pędzla. Pozostając przy tej metaforze, Lin maluje słowami – we wzmiankowanym sensie – głównie portrety. W jego tekstach obrazy i metafory pojawiają się częściej niż wyrafinowane konceptualnie frazy – ostatecznie bowiem filozofia jest dla Lina przede wszystkim grą inspirujących obrazów i metafor.

Według Lina, by opisać radość życia, najlepiej jest namalować słowami codzienność kogoś, kto potrafi się nim cieszyć – jak powiada: „trudno jest mi opisać cechy owej miłości życia; łatwiej jest mówić na sposób paraboliczny albo przytoczyć opowieść jakiegoś prawdziwego miłośnika życia – o tym, jak naprawdę żył”⁹. Lin nie jest w tym odosobniony – dość wspomnieć choćby Li Zhiego, który czytając wspaniałe dzieło, zaczynał sobie wyobrażać, jakim człowiekiem był jego autor, jakie miał aspiracje i jaka była jego codzienność¹⁰. „Ja” chińskiego artysty-filozofa kształtuje się bowiem w poczuciu głębokiego powinowactwa duchowego z tymi, o których opowiada i z którymi obcuje dzięki tekstom. Li Zhi w dziele przełożonym na angielski i zatytułowanym *Pleasure of Reading* przedstawia siebie jako osobę, której udziałem jest szczególny dar: potrafi on mianowicie wyobrazić sobie autora tak dokładnie, jakby ów był przed nim obecny – a wszystko to za sprawą sztuki umiejętnego czytania. Nie jest to umiejętność powszechna wśród pisarzy dynastii Ming, mimo to Li Zhi często

⁹ *Ibidem*, s. 115.

¹⁰ *A Book to Burn and a Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*, eds R. Handler-Spitz, P.C. Lee, H. Saussy, New York, NY 2016, s. 104.

wspomina o niej w swoich tekstach¹¹. Składnąd zauważmy jednak, że kontekstem upodobania obu filozofów do obrazów i wizualizacji są z jednej strony ich umiejętności, z drugiej zaś sama konstrukcja tekstu umożliwiająca taką wyobraźniową lekturę. W tym wypadku mamy więc do czynienia tyleż z tekstową *ars poetica*, ileż z aktywną percepcją dzieła uobecniającą je w umyśle czytelnika.

Autoportret – gra z konwencją autobiografii

Wing-tsit Chan w jednym z artykułów poświęconych Linowi Yutangowi¹² charakteryzuje go jako wnikliwego filozofa, którego myśl niełatwo jednak uchwycić¹³. Za swoisty komentarz do tego stwierdzenia można by uznać książkę Lina *From Pagan to Christian*¹⁴, opublikowaną w 1959 roku, po powrocie autora na łono porzuconej wcześniej religii chrześcijańskiej. Lin opisuje w niej najważniejsze wspomnienia z okresu dojrzewania: dzieciństwo, kiedy to dorastał jako syn prezbiteriańskiego pastora w chrześcijańskiej rodzinie w prowincji Fujian, oraz lata późniejszej edukacji. Akcentując momenty zwrotne w swoim życiu intelektualnym, wyjaśnia czytelnikom, dlaczego mając dwadzieścia kilka lat, odszedł od chrześcijaństwa, a następnie opisuje czas, kiedy znajdował się pod przemożnym wpływem chińskiej filozofii, głównie daoizmu i konfucjanizmu, najmniej miejsca poświęcając refleksjom nad powodami, które z czasem skłoniły go do powrotu do chrześcijaństwa. Pozornie rdzeniem *From Pagan to Christian* jest autorska analiza trzech religijno-filozoficznych filarów chińskiej kultury: konfucjanizmu, daoizmu i buddyzmu, która zaskoczyła krytyków szczegółowością i wnikliwością zamieszczonych

¹¹ *Ibidem*, s. 209.

¹² Zob. też recenzje książek Lina tegoż autora: W. Chan, *Laotse, the Book of Tao, The Wisdom of China and India by Lin Yutang*, „Journal of the American Oriental Society” 1945, 65(3), s. 210-211; idem, *Review: The Wisdom of Confucius by Lin Yutang*, „Pacific Affairs” 1940, 13(4), s. 483-487.

¹³ Idem, *Lin Yutang, Critic and Interpreter*, „The English Journal” 1947, 36(1), s. 1.

¹⁴ Y. Lin, *From Pagan to Christian*, Cleveland, OH 1959.

w niej interpretacji, znajomością ówczesnego stanu badań oraz głębią wglądu w omawianą problematykę¹⁵. W rzeczywistości jednak mamy tu – jak w wielu dziełach Lina – do czynienia z opowieścią o samym sobie oraz z pochwałą wędrowania, bycia w drodze i nieustającego rozwoju duchowego, które tak często uznaje się za kwintesencję chińskiej myśli¹⁶.

Choć omawiana praca jest – obok *Memoirs of an Octogenarian*¹⁷ – przez wielu uważana za tekst zasadniczo autobiograficzny¹⁸, sam Lin traktuje autobiograficzność z przymrużeniem oka, przykładając ogromną wagę do jej kreowania środkami dyskursywnymi. Wykształcony filologicznie i znający specyfikę poszczególnych gatunków literackich autor doskonale zdaje sobie sprawę, że to, z czym czytelnik będzie miał do czynienia w narracji autobiograficznej, będzie raczej swobodną opowieścią o jego życiu niż próbą odtworzenia go czy wiernego zrekonstruowania – i że będzie on tego świadomy. Béla Szabados, badający autobiograficzność dzieł Wittgensteina¹⁹, zwraca uwagę na to, że celem autobiografii myśliciela jest „pogoń za samowiedzą”. Intencją autobiografii jest odsłonięcie „ja prawdziwego” czy „rzeczywistego” w kształcie, w jakim uobecnia się ono w świecie. Jednakże autobiografowie, stawiając sobie za cel opowiedzenie „życia, jakim naprawdę żyli”, szybko zdają sobie sprawę, że „cała prawda” jest po prostu niedostępna, czego skutkiem nie może ona być kryte-

¹⁵ Zob. Y. Liu, *A Bundle of Contradictions: Lin Yutang's Relationship to Christianity*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2015, s. 57.

¹⁶ Zob. A.I. Wójcik, *O niedoskonałości. Jakie jest dla niej miejsce w filozofii chińskiej?*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, 7(4), s. 219-235.

¹⁷ Y. Lin, *Memoirs of an Octogenarian*, Taipei 1975.

¹⁸ Wielu krytyków i badaczy traktuje narracje Lina jako odpowiadające obiektywnemu stanowi rzeczy, tzn. jego faktycznemu rozwojowi. Zob. np. Y. Liu, *op. cit.*, s. 49. Na problem fikcji w narracji autobiograficznej zwraca z kolei uwagę Ricci, zob. R.J. Ricci, „What Maketh the Man? Towards a Psychobiographical Study of Lin Yutang”, Adelaide 2013 [niepublikowana praca magisterska], s. 11.

¹⁹ B. Szabados, *Autobiografia po Wittgensteinie*, tłum. M. Pytko, „Tekstualia” 2020, 2(61), s. 37-58.

rium przystawania opowieści autobiograficznej do „prawdziwej historii życia”²⁰.

W związku z tym, odwołując się do refleksji jednego z czołowych badaczy problematyki tożsamości narracyjnej, Dana P. McAdamsa, przypomnę, że autobiografia jako gatunek jest „pierwotną relacją podmiotu”, którą autorzy ustanawiali przez całe życie; autobiografia to ich „tożsamość narracyjna”, która może „ujawnić istotne parametry tego, w jaki sposób kształtują oni mit samookreślenia”²¹. Z kolei ujmując rzecz od strony psychologicznej, warto przywołać konstatację Adrian Warmbier, zajmującej się analizą współczesnego rozumienia podmiotowości. Jej zdaniem

(...) tworzenie narracji autobiograficznej jest długim i złożonym procesem, w którym część naszych pragnień, motywów, oczekiwań pozostaje dla nas nieprzejrzysta i który wymaga czasu oraz żmudnej pracy kształtowania w sobie zdolności odkrywania powiązania między sposobem, w jaki rozumiemy samych siebie, a naszymi dążeniami, intencjami i wyborami, które urzeczywistniamy w działaniu²².

Tak więc choć dzieła podstawowe dla konstruktywizmu w rozumieniu odnośnej koncepcji psychologicznej powstały o wiele później²³, Lin zdaje sobie sprawę, że tożsamość zyskujemy dzięki rozumieniu siebie, ono zaś przyjmuje zwykle formę narracji – opowieści, które snujemy o nas samych. Tworzymy je nieustannie, nieustannie

²⁰ *Ibidem*.

²¹ D. McAdams, *What Psychobiographers Might Learn from Personality Psychology*, [w:] *Handbook of Psychobiography*, ed. W.T. Schultz, New York, NY 2005, s. 78.

²² A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018, s. 22.

²³ Zob. m.in. K.J. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, tłum. M. Marody, Warszawa 2009. Problematykę tożsamości omawiali w kontekście narracji tacy filozofowie, jak: P. Ricoeur (np. idem, *Czas i opowieść. Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008), A. MacIntyre (np. idem, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996) czy C. Taylor (np. idem, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2001).

też je interpretujemy i reinterpretujemy. Zwolennicy psychologicznej koncepcji tożsamości narracyjnej wskazują na istnienie istotnej zbieżności struktury narracyjnej z czasową strukturą naszego *przeżywania*. Według badaczy tej orientacji:

(...) proces naszego rozumienia samych siebie przebiega w narracyjnej strukturze, która rozwija się w czasie. (...) nasze życie, kiedy próbujemy je objąć jednym spojrzeniem, jawi się nam jako pole konstruktywnego działania, którego jesteśmy sprawcami. Pole to nie jest pozbawioną spójności serią zdarzeń, ani nie jest czymś statycznym, co nie podlega ewolucji. Wykazuje ono raczej ściśle podobieństwo do tego rodzaju tożsamości, jaka tworzy się podczas komponowania opowieści, z całą jej wewnętrzną dynamiką czasowości. Każdy z nas w toku interpretowania swojego życia dochodzi do określenia podstaw swej tożsamości. (...) narracja ta nigdy nie ma ostatecznego charakteru. Rozumienie nas samych, nasza auto-narracja może być poddawana ciągłej reinterpretacji²⁴.

Pisząc, Lin tworzy własny portret, z którym czytelnik może się konfrontować na własnych prawach, wchodząc zarazem w „przyjazną” relację z nim; pozwala on czytelnikowi poznać się bliżej, tworząc sugestywną fikcję obcowania dzięki lekturze z żywym i bliskim człowiekiem. Osobowość kształtowana przez filozoficzną refleksję zajmuje w pismach Lina centralne miejsce, lecz jako filozof sztuki życia nie pozwala on czytelnikowi zapomnieć, że obraz życia uobecniający się podczas lektury w umyśle odbiorcy nie ma charakteru biograficznego, lecz filozoficzny²⁵. Rzeczywista biografia nie odsłania się bowiem czytającemu. Jak pisze Lin o swoim najdroższym poecie, Su Dungpo, „żywa osobowość jest zawsze jedną wielką enigmą. (...) Oto żył człowiek!”²⁶. W związku z tym warto wspomnieć, że również Nietzsche, którego Lin uznaje za jednego ze swoich myślowych pre-

²⁴ A. Warmbier, *op. cit.*, s. 91.

²⁵ Zob. uwagi na temat filozofów sztuki życia: A. Nehamas, *Introduction*, [w:] idem, *The Art of Living...*, s. 1-17.

²⁶ Y. Lin, *The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo*, New York, NY 1947, s. IX.

kursorów, zapewne zgodziłby się z takim ujęciem wspomnianych zależności. Według niego przecież każda wielka filozofia to „spowiedź swego twórcy oraz rodzaj mimowolnych, a jako takich nie zaznaczonych *memoarów*”²⁷.

Tak więc zamiast poważnie traktować gatunkowe wymogi autobiografii, Lin podejmuje raczej żartobliwą grę z jej konwencją, grę typową dla intelektualisty, świetnie się przy tym bawiąc, gdy udaje mu się wprawić krytyków w zakłopotanie. Uwidocznia się to zwłaszcza w *Memoirs of an Octogenarian*, gdzie autor tworzy metaopowieść o sobie samym, manipulując personą narratora i wielokrotnie przechodząc od narracji pierwszoosobowej do trzecioosobowej: „»Kim jesteś, Linie?«, spytał go raz jeden z przyjaciół. »Nie wiem. Jeden Bóg raczy wiedzieć«, odparł zapytany. Kiedy indziej powiedział: »Jestem kłębkiem sprzeczności i dobrze mi z tym«”²⁸.

Mówiąc o swoim upodobaniu do sprzeczności, Lin uprzedza ewentualne zaskoczenie zachodniego czytelnika, do którego kieruje swoje angielskie pisma. W przeciwieństwie do chińskich odbiorców tekstów filozoficznych, przyzwyczajonych do częstego braku wewnętrznych związków między rozmaitymi wypowiedziami pojawiających się w nich mędrców czy też do pozornej niespójności ich myśli²⁹, dla czytelnika zachodniego spójność przekonań filozofa jest jednym z warunków uznania go za godnego tego miana. Dlatego też warto pamiętać, że żywiołem Lina Yutanga jest ironia, aluzja, sprzeczności i paradoksy³⁰.

²⁷ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa–Kraków 1912, s. 12.

²⁸ Y. Lin, *Memoirs of...*, s. 1.

²⁹ Zob. więcej na ten temat: Y. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 15.

³⁰ Lin bardzo sobie cenił paradoksalność sformułowań, także u innych filozofów. Zob. np. jego uwagi o Laozim, Zhuangzim czy Emersonie: Y. Lin, *The Wisdom of Laotse*, Beijing 2014, s. XX – jedną z największych pochwał Lina pod adresem Emersona jest stwierdzenie, że tworzył on iście Laoziańskie paradoksy. Zob. *ibidem*, s. XXII.

Lin posługuje się literackimi modelami postaci dostępnymi w kulturze chińskiej, wykorzystując konwencję quasi-biografii w opowieściach o takich myślicielach, jak np. Konfucjusz³¹ czy Su Tungpo³², lub quasi-autobiografii, gdy pisze o sobie³³. W Europie, mimo wspaniałych przykładów autobiografii filozofów, takich jak np. św. Augustyna czy J.J. Rousseau, od lat pięćdziesiątych aż do lat dziewięćdziesiątych XX wieku, a zwłaszcza do czasu powstania dzieł francuskich postmodernistów czy filozofów amerykańskich, takich jak Stanley Cavell, rozłam między autobiografią a filozofią stawał się coraz większy,

(...) wszelkim odniesieniom autobiograficznym odmawiano racji bytu ze względu na ich zaledwie autobiograficzny lub subiektywny charakter, który rzekomo nie wnosił nic do dyskusji filozoficznej. Za odrzuceniem tym stało przekonanie, że dyskurs autobiograficzny nie licuje z powagą rozważań filozoficznych, które, jak sądzono, powinny dążyć do uniwersalności, obiektywności i ugruntowania³⁴.

Mimo iż Lin wykorzystuje szczegóły biograficzne, sprawiające, że czytelnik otrzymuje barwny, konkretny i bliski mu model życia filozoficznego, nie pozwala on zapomnieć, że nie należy traktować dosłownie opowieści ani o samym filozofie („choć jest nieodzowne, by ta opowieść dotyczyła osobistego przeżycia (...), ta książka nie jest autobiografią”³⁵), ani o innych: „nie próbuje się tu pełnego przedstawienia żadnego poety czy filozofa”³⁶. Powyższe uwagi Lina, a także gra, którą podejmuje z czytelnikiem, potencjalnie zaciekawionym rzeczywistą postacią, wyraźnie pokazują, że – podobnie jak inni współcześni filozofowie sztuki życia – ma on świadomość, iż jego sposób pisania zachęca do zainteresowania się także jego faktycznym życiem. W związku z tym niezwykle trafne w kontekście jego poczy-

³¹ Idem, *The Wisdom of Confucius*, New York, NY 1938.

³² Idem, *The Gay Genius...*

³³ Idem, *From Pagan...*; idem, *Memoirs of...*

³⁴ B. Szabados, *op. cit.*

³⁵ Y. Lin, *From Pagan...*, s. 14.

³⁶ Idem, *The Importance...*, s. xi.

nań wydaje się rozpoznanie Nehamasa, że w przypadku filozofii pojmowanej jako sposób życia dociekanie, czy praktykujący stosowali ją z powodzeniem do siebie samych i do własnego życia, ma znaczenie drugorzędne i w większości przypadków jednoznaczna odpowiedź na to pytanie jest nie tylko niemożliwa, lecz również niepotrzebna³⁷. Najbardziej istotny jest tu bowiem proponowany czytelnikowi *model życia filozoficznego*. W takim właśnie duchu Nehamas zauważa, że kwestia, na ile ów „przekonujący model” artysty-filozofa znajduje zastosowanie do analizy konkretnej biografii, schodzi na dalszy plan, mimo częstego posługiwania się nim przez historyków filozofii. Jego zdaniem badać należy właśnie i przede wszystkim *obraz życia filozoficznego zawartego w samych pismach*, nie zaś rzeczywiste poczynania ich autora.

Choć więc kształtowane i ukazywane w pismach *self* jest uwikłane w meandry biografii autora, nie należy dać się zwieść plastyczności kreowanych obrazów; literacka konkretyzacja „ja” nie ma charakteru biograficznego – kładzie się w niej nacisk na pojedynczość życia i związaną z nią narrację. Prezentowana w dziele osobowość jest rodzajem projektu filozoficznego mającego stać się dla czytelnika źródłem inspiracji. Komentując tę strategię, Nehamas sugeruje, że ów model czy obraz życia powinien być rozpatrywany z punktu widzenia realiów czytelnika, nie zaś autora.

Zatem w interpretacji tekstów filozofii rozumianej jako sztuka życia przedmiotem badań powinien być *proponowany w nich model życia filozoficznego*, a także tworzenie czy też kształtowanie filozoficznego „ja” tekstowego. Oba te wątki są kluczowe w pisarstwie Lina. W jego dziełach wyraźnie widać, że projekt ustanowienia przezeń życia filozoficznego jest w dużej mierze autoreferencyjny. Lin ma świadomość, że kreowana przez niego postać filozofa, oprócz tego, że zdaje sprawę z ewolucji jego własnej myśli, jest w dużej części postacią literacką, istnieje bowiem w obrębie pewnego dzieła. Konstruowanie przezeń

³⁷ Zob. A. Nehamas, *The Art of Living...*, s. 8.

„ja” w duchu filozofii sztuki życia jest przedsięwzięciem, które oprócz wymiaru filozoficznego ma również aspekt literacki. Zarazem, choć język literacki jest dla Lina, utalentowanego artysty-filozofa, najbardziej naturalnym sposobem wyrażania siebie, kwestie stylu, gatunku czy ogólnie – formy, jakkolwiek arcydzielnej, są w jego pismach podporządkowane filozofowaniu.

Jak powiada Lin, „ten, kto ma artystyczny temperament, pokazuje go, gdziekolwiek się udaje”³⁸. Z kolei Nehamas zauważa, że u tych myślicieli, których możemy uznać za prekursorów tak pojmowanej filozofii³⁹, *kształtowanie filozoficznej jaźni urzeczywistnia się w pisaniu i poprzez nie*. Nie da się wyartykułować własnej sztuki życia bez pisania o niej. Z nielicznymi wyjątkami (Sokrates, Konfucjusz) to właśnie w *efekcie pisania powstaje model artysty-filozofa*, który oddziałuje długofalowo i inspirująco na wiele kolejnych pokoleń czytelników.

Kształtować życie, jakby było dziełem sztuki

Filozof sztuki życia odgrywa zatem rolę podwójną – jest zarówno centralną postacią własnych pism, jak i ich autorem. Jest również zarazem twórcą i dziełem, które, co bardzo ważne, nigdy się nie starzeje – pozostaje uniwersalnie nośne⁴⁰. Według Nehamasa to właśnie ów podwójny status osoby sprawia, że taka filozofia wymaga oryginalnego stylu i nie stroni od literackości. Filozofowie-artyści, jak można by ich nazwać w kontekście filozofii chińskiej, ani na chwilę nie pozwalają czytelnikowi zapomnieć, że przedstawiane przez nich

³⁸ Y. Lin, *My Country and My People*, New York, NY 1935, s. 284.

³⁹ Nehamas przywołuje Sokratesa, w myśli chińskiej byłby to np. Konfucjusz.

⁴⁰ Na pokrewieństwo sztuki i filozofii zwraca uwagę Kołakowski w cytowanym już szkicu: L. Kołakowski, *Funkcjonalne i zakresowe rozumienie filozofii*, [w:] idem, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2009. Kołakowski twierdzi, że dobre rozeznanie we współczesnej filozofii nie zastąpi znajomości pism Konfucjusza i Platona, w tym więc sensie filozofii jest daleko do wytworów techniki, których wartość jest uwarunkowana historycznie.

poglądy są poglądami konkretnych osób. Ich dzieła są świadomie skomponowane na sposób literacki⁴¹, będąc częścią przedsięwzięcia filozoficznego, jako że kształt owego „ja” *zależy od ich poglądów na tematy tradycyjnie uważane za filozoficzne*⁴². Jak wskazuje Nehamas, ci, którzy praktykują filozofię jako sztukę życia, konstruują swoją osobowość poprzez analizę, krytykę i wypracowywanie poglądów filozoficznych należących do repertuaru filozofii, tak jak się ją współcześnie rozumie – i choć często stawiają nowe pytania, ich inspiracja zawsze pochodzi z tradycji. Co ważniejsze, filozofowie sztuki życia czynią artykułowanie sposobu życia głównym celem swoich dzieł – i to przez refleksję nad problematyką tworzenia życia filozoficznego kształtują życie własne, które ostatecznie jest ich najważniejszym dziełem. Ich praca nad sobą jest więc czymś pierwotnym, a dzieło literackie – wtórnym. Podstawą pracy odzwierciedlającej życie filozoficzne jest w tym wypadku treść życia rzeczywistego, które owa praca tworzy.

Tę intuicję podzielają myśliciele z rozmaitych środowisk intelektualnych. Abraham J. Heschel, zapytany na krótko przed śmiercią o to, jakie przesłanie zostawiłby młodym ludziom, odpowiedział, że chciałby, aby przede wszystkim pamiętali, że

(...) za absurdem kryje się znaczenie i sens. Niech mają świadomość tego, że liczy się każdy uczynek, że każde słowo ma w sobie moc i że wszyscy możemy mieć swój udział w odkupieniu świata pomimo panujących w nim absurdów, frustracji i rozczarowań. Przede

⁴¹ Stąd też kłopot z ich zaklasyfikowaniem. Dokonania tych filozofów są często analizowane na wydziałach innych niż filozoficzne, podczas gdy ich obecność w obrębie filozofii *sensu stricto* jest nierzadko odbierana jako problematyczna. Jednak, jak zauważył Nehamas, granice filozofii zawsze były płynne i dopiero z upływem czasu stała się ona dziedziną powszechnie utożsamianą z teoretyzowaniem. Również i dla filozofów teoretyków zainteresowanych upodobnieniem ich dyscypliny do nauk ścisłych konstrukcja postaci wydaje się jedynie przedsięwzięciem literackim.

⁴² W przypadku autora chińskiego będzie to przede wszystkim tradycja chińska, należy jednak pamiętać, że cechą współczesnej myśli chińskiej, także tej czerpiącej z własnej tradycji, jest dialog z filozofią Zachodu, a zatem będą to obie tradycje.

wszystkim jednak niech pamiętają o tym, że mają budować swe życie tak, jakby to było dzieło sztuki⁴³.

Filozofowie sztuki życia fundamentalną kwestią swojej aktywności czynią *osobowość*, *personę* przejawiającą się za pośrednictwem indywidualnego stylu autora. Jest to zabieg doskonale widoczny zarówno dla krytyków, jak i dla czytelników. We wszystkich tekstach poświęconych Linowi Wing-tsit Chan mówi nie tyle o pismach Lina, ile raczej o nim samym, jako o barwnej osobowości filozoficznej, która z nich „wyziera”⁴⁴. Podobnie jak w wypadku Montaigne’a czy Nietzschego w tradycji europejskiej, a Li Zhi czy Li Po w tradycji chińskiej, nie sposób sobie wyobrazić, że Lin miałby wprowadzać w esejach jako narratora kogoś radykalnie odmiennego od siebie. Jest to z jednej strony niezbywalny element jego *ars poetica*, z drugiej zaś to właśnie w taki sposób obcuje Lin z dziełami innych autorów.

Lin chętnie dzieli się z adresatami swoich dzieł sposobem czytania i pisania zakorzenionym w estetyce chińskiej, więcej – do *The Importance of Living* dołącza nawet dodatek, w którym wyjaśnia rozmaite terminy estetyczne, także i te związane z osobowością. Gdy sięgniemy choćby po dzieło *Pleasure of Reading* mistrza Lina, Li Zhi, odnajdziemy wiele ustępów traktujących o powinowactwie duchowym czytelnika i autora oraz takich, gdzie mówi się, że wyrobiony czytelnik ma szczególny dar pozwalający mu wyobrazić sobie całe istnienie autora, tak jakby ów stał przed nim – w tym miejscu i w tym czasie. Oczywiście dla Europejczyka sprzeczność między tradycją i indywidualnym talentem, by użyć formuły Eliota, okazuje się w kontekście chińskim jedynie pozorna. Istotą rzeczy jest tu raczej twórcza internalizacja tradycji, uczynienie jej przedmiotem własnego doświadczenia i sa-

⁴³ A.J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, tłum. A. Gomoła, Poznań 2001, s. 81. A Montaigne zapytuje: „Dlaczegoż niedopuszczalne jest, by każdy człowiek przedstawiał siebie za pomocą pióra?” (M. de Mointagne, *Of Presumption*; za: D.M. Marchi, *Montaigne Among the Moderns: Reception of the „Essais”*, Oxford 1994, s. 174).

⁴⁴ Zob. W. Chan, *Lin Yutang, Critic...*

modzielne z niej czerpanie. Lin Yutang, deklarując przynależność do kultury chińskiej, czuje się zobligowany, by ukazać zachodniemu czytelnikowi, czym jest kultura ciągłości, w której myśliciele, poeci i pisarze podkreślają, że są duchowymi spadkobiercami dziedzictwa przodków, kontynuatorami ich dzieła. Czytając Lina, nie można też zapominać o ważnym dla chińskiej kultury ideale skromności (zjawisku bez precedensu w skali światowej) oraz o tym, że jej współtwórcą i zapewne największą jej postacią jest Konfucjusz, który również uważał się przede wszystkim za redaktora i kontynuatora dzieła przodków. Kulturę konfucjańską tworzą zatem uczniowie mistrzów – pobierający u nich nauki i wciąż na nowo ich naśladowcy. Nie będzie to jednak naśladownictwo, z jakim mamy do czynienia w kulturze Zachodu.

Swobodnie i obficie czerpiąc z dokonań poprzedników, a niekiedy nawet zapożyczając ich pomysły, zdania i frazy, poszczególni autorzy nie tylko kultywowali wybraną tradycję duchową, lecz również podejmowali trud naśladowania techniki czy technik będących jej częścią. Inspiracji w tym zakresie poszukiwano w dziełach Konfucjusza, Laoziego, Zhuangziego i innych mistrzów klasycznej myśli chińskiej. Jednym z najbardziej znanych przykładów takiej postawy jest odnoszący się do niej ustęp z Konfucjusza, w którym mistrz gani nakreślanie sobie granic: „Żan Jou⁴⁵ powiedział: Nie jest tak, iż mi się twoja, mistrzu, droga [*dao* – M.F.] nie podoba. Jenowi sił mi nie starcza, by nią kroczyć! Mistrz rzekł: Komu sił nie starcza, ten ginie w połowie drogi. Ty zaś sam sobie zakreślasz granice!”⁴⁶.

Lin ma świadomość własnych zapożyczeń. Jego refleksje na ten temat znajdujemy choćby w *The Chinese Theory of Art*: „Kwestia wzajemnego wpływania na siebie artystów zawsze jest interesująca” – zaznacza, by następnie zająć się wyjaśnianiem znaczenia oraz kontekstu użycia chińskiego słowa *shih*, które w dosłownym brzmieniu oznacza „brać sobie [kogoś – M.F.] za mistrza” czy też – jak w języku

⁴⁵ W transkrypcji Hanyu pinyin: Ran You.

⁴⁶ *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976, s. 72.

angielskim – „studiować pod kierunkiem” tej osoby. W praktyce jednak chodzi tu tylko o wzorowanie się na kimś – również w kwestii stylu – nie zaś o rzeczywistą relację osobową między mistrzem a uczniem, niemożliwą w wypadku twórców z różnych epok. Upraszczając, można by stwierdzić, że dany artysta czerpał z innego – mając na myśli świadome kopiowanie czy imitowanie stylu bądź techniki wybranego mistrza, czy to dawnego czy współczesnego. Taka praktyka nie jest wśród artystów, szczególnie chińskich, niczym niezwykłym – najczęściej jest jednym z etapów intensywnych studiów nad unikatowością czyichś dokonań i wstępem do znalezienia własnej drogi dzięki zażyłemu obcowaniu z arcydzielnymi wzorami⁴⁷.

Choć osobisty stosunek Lina do tak zwanej imitacji przodków zmieniał się z czasem⁴⁸, kult starożytnych był według niego w tradycyjnie pojętej filozofii chińskiej czymś niepodważalnym i zawsze żywym. Zarówno w *Dialogach konfucjańskich*, jak i w dziele Zhuang-ziego oraz pozostałych tłumaczonych i komentowanych przez Lina tekstach filozoficznych, zamieszczonych chociażby w tomie *The Wisdom of China*⁴⁹, będących dlań niewyczerpanym źródłem inspiracji, natrafiamy na drobiazgowe opisy tego, jak mistrz jadał, przyjmował uczniów, udawał się na spoczynek itd. I nic w tym dziwnego – wszystkie te codzienne czynności nie tyle się tu wykonuje, ile raczej praktykuje. Upodobania Konfucjusza dotyczące koloru, smaku i zapachu ryżu czy sposobu krajania żywności i jej podawania Lin przywołuje z prawdziwym ukontentowaniem i żywym zainteresowaniem⁵⁰, nazy-

⁴⁷ Zob. Y. Lin, *Chinese Theory of Art: Translations from the Masters of Chinese Art*, London 1967, s. 14.

⁴⁸ Jeśli chodzi o ewolucję poglądów Lina na Ruch Nowej Kultury oraz kwestię stosunku do starożytnych we współczesnej mu chińskiej kulturze, zob. S. Qian, *Liberal Cosmopolitan: Lin Yutang and Middling Chinese Modernity*, Leiden 2011 oraz W. Sima, *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang in China and America*, „China Heritage Quarterly” 2012, 29, [on-line:] http://www.chinaheritagequarterly.org/scholarship.php?searchterm=029_sima.inc&issue=029-7 II 2023.

⁴⁹ Y. Lin, *The Wisdom of China and India*, New York, NY 1942.

⁵⁰ Badacze filozofii chińskiej również zwracają uwagę na owe szczegóły, pozornie tylko neutralne filozoficznie. Zob. np. P. Ni, *Understanding the Analects of Con-*

wając Konfucjusza „subtelny i dbały o szczegóły artystą życia”⁵¹, w innym zaś miejscu mówi o nim wręcz jako o „największym artyście życia”⁵². Co się tyczy samych *Dialogów*, najbardziej zajmują Lina anegdoty z życia mistrza – np. kiedy Konfucjusz płacze bez powodu czy zachowuje się irracjonalnie. Owe sceny z życia ukazują Konfucjusza jako człowieka niezwykle uczuciowego, pełnego sprzeczności, odsłaniającego swe ludzkie oblicze⁵³. Wielkie znaczenie praktyczne mają dla Lina wszystkie informacje, na jakie natrafiamy w studio-wanych dziełach – pokazują one bowiem i uczą, jak stać się artystą życia. Tworząc „biografie” oraz dzieła o charakterze autobiograficznym, Lin stara się pokazać portretowane postaci z całym bogactwem ich codziennej egzystencji, ponieważ dla niego „sam urok biografii, jej czytelność, polega na ukazaniu ludzkiej strony wielkiej postaci, tak bardzo podobnej do naszej”⁵⁴. Ponieważ przyjmuje taką perspektywę, biografie intelektualistów często są dla niego rozczarowujące:

Autobiografie ludzi pióra powinny przede wszystkim koncentrować się na wspomnieniach jakiejś upojnej nocy albo wspólnym odwiedzeniu wraz z przyjaciółmi jakiegoś wąwozu. Pod tym też względem uważam autobiografie Rudyarda Kiplinga i G.K. Chestertona za rozczarowujące. Dlaczego istotne anegdoty z ich życia uznane zostały za tak dalece nieistotne, zaś anegdoty nieistotne wręcz przeciwnie – za ważne? Wszędzie tylko ludzie, ani słowa o kwiatach i ptakach, wzgórzach i strumieniach! Wspomnienia chińskich ludzi pióra oraz ich listy są pod tym względem zupełnie inne. Dla ich

fucius: A New Translation of Lunyu with Annotations, Albany, NY 2017, s. 7-8; F. Jullien, *Mędzy mistrzem a uczniem – słowa tylko wskazują*, [w:] idem, *Droga okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006, s. 131-150.

⁵¹ Y. Lin, *The Importance...*, s. 249.

⁵² *Ibidem*, s. 203.

⁵³ Zob. idem, *Confucius as I Know Him*, [w:] idem, *The Little Critic: The Bilingual Essays of Lin Yutang*, Beijing 2012, s. 70-85.

⁵⁴ Idem, *The Importance...*, s. 61.

autorów ważne jest opowiedzenie w liście o jakiejś nocy czy jeziorze albo przytoczenie jakiegoś błędnego dnia i jego przebiegu⁵⁵.

W taki sam sposób Lin czyta teksty o mistrzach. Zauważa, jak wiele miejsca poświęca się w nich etycznie, zdałoby się, neutralnym, zwykłym czynnościom, takim jak spacerowanie czy obserwowanie ptaków, w myśl przekonania, że „mądrość w sposób rozproszony, wszechogarniający, emanuje z najmniejszej części osobowości Mędrca”⁵⁶. Mimo iż opisane w tekstach aktywności, takie jak śpiew, są często przedstawiane jako spontaniczne, w istocie wymagają one przygotowania i regularnej praktyki, opanowania techniki i długich lat nauki. Podkreśla się też, że w ich przypadku istotna jest decyzja egzystencjalna. Najpierw bowiem trzeba odkryć w sobie pragnienie rozpoczęcia takiej nauki: „Artysta życia rodzi się z chwilą, gdy ogarnia go pragnienie, by uczyć się czerpania z życia radości”⁵⁷. Przyjrzyjmy się zatem uważniej modelowej postaci filozofii sztuki życia – Konfucjuszowi, który wywarł na Linie być może największe wrażenie.

Mądrość Konfucjusza

Jednym z najważniejszych, wzorcowych filozofów-artystów pozostaje dla Lina Yutanga Konfucjusz. Jego życie i dokonania świetnie ilustrują związek myśli filozoficznej z artystycznie wyrafinowanym obrazowaniem – taki właśnie model filozofa jest zarówno u Lina, jak i u innych filozofów sztuki życia wzorcem kształtowania własnego życia, myślenia i praktyki. Równie ważną sferą odniesienia jest w tym wypadku estetyczna arcydzielnosc wypowiedzi filozoficznej – Lin czyni zadość temu wymogowi, posługując się w swoich pismach ostentacyjnie poetyckim stylem, bazującym raczej na subtelnym obrazowaniu i wyrafinowanej metaforze niż na środkach wykorzystywanych zwykle przez autorów filozoficznych tekstów akademickich.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 284-285.

⁵⁶ F. Jullien, *Droga okrężna...*, s. 140.

⁵⁷ Y. Lin, *The Importance...*, s. 222.

Przedstawiając amerykańskiemu czytelnikowi postać Konfucjusza, Lin tworzy *własny, zsubiektywizowany przekład kulturowy* – interpretuje słowa i czyny mistrza z perspektywy własnej opcji filozoficznej, ukazując je w nieco innym świetle, niż miało to miejsce we wcześniejszych, tradycyjnych ujęciach. Często udaje mu się przy tym, jak zauważają znawcy tej filozofii, wyartykułować w sposób inspirujący i wolny od technikaliów czy akademickiego żargonu „zwykłe”, ludzkie sensy myśli i poczynań Konfucjusza⁵⁸. Na walory językowe tych przekładów zwraca uwagę Wing-tsit Chan w jednym z artykułów poświęconych opublikowanej przez Lina w 1938 roku książce *The Wisdom of Confucius*. Choć Chan wysoko ocenia język, styl i samą metodę parafrazowania stosowane przez Lina, można odnieść wrażenie, że jednak wolałby bardziej naukowe – czytaj: mniej literackie – ujęcie postaci Konfucjusza. Mimo tego zauważa, że ogromną wartością dzieła Lina jest sprawienie, że materia, którą można by przedstawić w postaci garści suchych faktów, pod piórem tego autora ożywa i staje się interesująca – przede wszystkim z ludzkiego, a nie tylko akademickiego punktu widzenia. Przyczynia się do tego

⁵⁸ Uderza to, zwłaszcza gdy porówna się przekład Lina z tłumaczeniami wcześniejszymi niż jego własne. Czasem Lin dokonywał wyborów translatorskich, które nie są zrozumiałe dla badaczy. Zob. np. kontrowersje dotyczące jego przekładu *Trzydziestu trzech szczęśliwych chwil* Jina Shengtana. Lin sparafrazował, czy wręcz opowiedział, tekst pochodzący z XVII wieku współczesną sobie, płynną angielszczyzną, nie stwarzając żadnego dystansu między czytelnikiem i autorem. Przy tej okazji Qian zauważa, że język i styl tego przekładu mają sprawić, by amerykański czytelnik poczuł się jak w rozmowie z przyjacielem. Aby uzyskać ów efekt, Lin nie tłumaczył ani dosłownie, ani wiernie, a angielski tekst nie odzwierciedlał archaiczności oryginału. Z powodu takiego podejścia Lin często miał kłopoty z wydawcami. Tak więc np. na wypadek, gdyby przekład okazał się tak przyjazny czytelnikowi w przekazie i w formie językowej, że czytelnik mógłby zapomnieć, iż kontekst jest chiński, a więc „inny”, „egzotyczny” czy „daleki”, Lin zostawił niestandardową numerację (ciąg powtarzających się „I”), opatrując ją przypisem informującym, że ów zapis był naturalny w czasie i miejscu powstania oryginału. S. Qian, *Liberal Cosmopolitan...*, s. 179.

m.in. wysmakowany i pełen subtelności oraz literackiego piękna styl eseistyki Lina⁵⁹. A oto fraza Konfucjusza w przekładzie Lina:

Osiągnięcie zrozumienia dzięki własnej prawdziwej jaźni zwane jest naturą, osiągnięcie zaś własnej prawdziwej jaźni dzięki rozumieniu zwie się kulturą. Ten, kto jest swą własną prawdziwą jaźnią, tym samym osiągnął zrozumienie, kto zaś posiadał zrozumienie, odnajduje tym samym własną prawdziwą jaźń (...). Tylko ci, którzy są własnymi absolutnymi, prawdziwymi jaźniami, mogą spełnić w świecie własną naturę; tylko ci, którzy wypełniają własną naturę, zdolni są spełnić naturę innych; tylko umiejący wypełnić naturę innych, mogą wypełnić naturę rzeczy, ci ostatni godni są wesprzeć Matkę Naturę w krzewieniu i podtrzymywaniu życia – tylko oni równi są niebu i ziemi⁶⁰.

Konfucjusz w wykładni Lina mówi prostym, pięknym, wpadającym w ucho językiem. Styl przekładów Lina analizowało wielu badaczy – czytając ich opracowania, można odnieść wrażenie, że sami pozostają pod jego wpływem, jakby im „się udzielał”. Gdy po lekturze komentarzy do Lina autorstwa Chana zajrzemy do fragmentu jego słynnego, obejmującego prawie dziewięćset stron kompendium wiedzy o filozofii chińskiej, znajdziemy opracowanie tego samego tematu i porównamy style wypowiedzi obu autorów – z jednej strony artykuł Chana o Linie, z drugiej – jego monografię, natychmiast zwróci naszą uwagę jedna, z pozoru drobna, rzecz. Pisząc o interpretacji Lina, Chan zmienia styl wypowiedzi na poetyzujący, dostosowuje własną angielszczyznę do artystycznego, metaforycznego języka Lina:

⁵⁹ Jak pisze: „Przekład *Doctrine of the Mean* jest rzetelny, a interpretacja Ku Hung-minga w *The Wisdom of Confucius* Lina Yutanga jest stymulująca” – *A Source Book of Chinese Philosophy*, ed. W. Chan, Princeton, NJ 1963, s. 794. Kwestię tłumaczenia i parafrazowania przez Lina słów i zwrotów tradycyjnie przypisywanych Konfucjuszowi pozostawiam otwartą – zagadnienie to wymaga odrębnego opracowania sinologicznego.

⁶⁰ Y. Lin, *The Wisdom of Confucius*... Warto wspomnieć, że zanim Lin przełożył *Doktrynę środka*, korzystał z tłumaczenia Ku Hung-minga, któremu, jako mistrzowi i do pewnego stopnia mentorowi, zawdzięczał wiele ze swojego konfucjańskiego wykształcenia. Na temat tego nauczyciela Lin pisze m.in. w *From Pagan*...

Prawdziwą przyjemnością jest lektura *The Wisdom of Confucius* pana Lin Yutanga. Coś, co łatwo mogłoby być przedmiotem nader suchym, w jego ujęciu budzi żywe zainteresowanie i cechuje się literackim pięknem. Przekład jest znakomity: urzeka stylem i mieni się odcieniami charakterystycznymi dla chińskich tekstów. Tłumaczenie doktora Lina cechuje wierność i piękno. (...) W swej ocenie charakteru Konfucjusza dr Lin opisuje wielkiego Mędrca jako człowieka z krwi i kości, zupełnie odzierając go z dawnego nimbu boskości (...). Przekład Mencjusza również zasługuje na wysoką ocenę, ponieważ pięknie oddaje spontaniczność i płynność stylu Mencjuszowego⁶¹.

W pełni zgadzając się z opinią Chana i uznając wkład języka i stylu Lina w ożywienie postaci Konfucjusza, skupię się tu na zawartości referencyjnej jego wypowiedzi – omówienie ich strony literackiej znajdzie się w kolejnej części pracy. Lin – podobnie jak współcześnie Peimin Ni⁶² – wbrew wielu współczesnym konfucjanistom oraz silnie obecnej w Chinach tradycji idealizowania Konfucjusza jako mędrca; skupia się na nim jako na żywej postaci, chcąc uczynić go „bardziej ludzkim”, człowiekiem z krwi i kości, niewolnym od wad, słabości i emocji. Okazuje się bowiem, że i Konfucjusz od czasu do czasu popadał w konfuzję, zwykle też nie krył się ani z miłością, ani z nienawiścią i bywało, że wpadał w irytację – jak choćby wówczas, gdy wypominano mu spotkanie z kobietą. Przez większość czasu mistrz traktował nieuczciwą krytykę z humorem. Kiedy ktoś rzekł: „»Mistrz Konfucjusz na pewno jest wielkim człowiekiem i ma rozległą wiedzę, ale nie uczynił nic szczególnego, co rozślawiłoby jego imię«. Mistrz usłyszał to i rzekł do uczniów: za jaki więc powinienem się wziąć zawód? Czy mam się wziąć za powożenie, czy za łucznictwo? Chyba muszę się wziąć za powożenie”⁶³.

⁶¹ W. Chan, *Review: The Wisdom...*, s. 485.

⁶² Zob. P. Ni, *Confucius – the Man and the Way of Gongfu*, Lanham, MD 2016.

⁶³ Konfucjusz, *Lun Yu. Rozmowy*, tłum. R. Wilhelm, A. Onysimow, Warszawa 2017, s. 146.

Uczniowie Konfucjusza często nie chcieli dostrzec, że ich uwielbiany mistrz udziela żartobliwych odpowiedzi i próbowali je interpretować jako wyraz szczególnej skromności Konfucjusza. Umieścili nawet wielkie, pierwsze znaki napisu „Jak wielki jest Konfucjusz” na zewnętrznych ścianach szkoły, by wychwalać mędrca, ignorując niezrządkiem ironiczny czy wręcz sarkastyczny ton jego wypowiedzi, często podszytych lekkim absurdem. Kiedy indziej znowu – tym razem, jak czytamy, w prowincji Zheng – Konfucjusz oddalił się od swoich uczniów i stanął sam przed wschodnią bramą miasta. Ktoś powiedział wówczas do Zigonga: „Za wschodnią bramą stoi wysoki mężczyzna... niespokojny jak pies, który zgubił drogę do domu”. Kiedy Zigong powtórzył potem te słowa mistrzowi, ten miał się uśmiechnąć i zauważyć: „Pies, który zgubił drogę do domu? Czy naprawdę taki byłem? Czy naprawdę taki byłem?”. I jeszcze to: „Mistrz Konfucjusz w domowym zaciszu był pełen całkowicie bezpretensjonalnej prostoty, jak gdyby nie umiał mówić. Za to w świątyni i na dworze mówił płynnie, ale z namysłem”⁶⁴.

Lin przedstawia Konfucjusza jako *junzi* – artystę⁶⁵ i dżentelmena *w jednej osobie*, przywołując wiele anegdot, by przedstawić Konfucjusza właśnie jako urodzonego artystę, artystę życia. Widzimy w nim mistrza zachowującego spokój umysłu, doskonale odprężonego i zawsze ostrożnego w postępowaniu, jak również pełnego niezmiennego pogardy wobec jednego – i jest to jeden z głównych wątków tej myśli – wobec życia w luksusach. Wszystkie nauki moralne Konfucjusza są praktycznie zorganizowane wokół owego modelu doskonalącego się dżentelmena ucieleśnionego w postaci samego mistrza. Sporo miejsca poświęca też Lin wyłuszczeniu funkcji rytuałów, ujmując je

⁶⁴ *Ibidem*, s. 160.

⁶⁵ Co zresztą również wytyka Linowi Wing-tsit Chan, któremu wyrażnie nie podoba się jego stwierdzenie, że to „artysta” w Konfucjuszu kazał mu twierdzić, że kształcenie człowieka powinno zaczynać się od poezji. Chan wolałby raczej, by Lin przedstawiał Konfucjusza jako moralistę, nie zaś artystę, nie ulega bowiem wątpliwości, twierdzi Chan, iż Konfucjusza pociągał przede wszystkim moralny wymiar sztuki. Zob. W. Chan, *Review: The Wisdom...*

z psychologicznego punktu widzenia. Według niego rytuały i muzyka spełniają zasadniczo tę samą funkcję. Konfucjanizm nadaje filozoficzne, zwykle także i poetyckie znaczenie rytuałowi, muzyce i tańcowi. To nic zaskakującego, zauważa Lin, gdy wziąć pod uwagę, że sam Konfucjusz był wielkim miłośnikiem muzyki – mając dwadzieścia lat nie tylko pobierał u mistrzów lekcje gry na *qin*, lecz także dobrze śpiewał⁶⁶. Również mury szkoły Konfucjusza rozbrzmiewały dźwiękami gry na instrumentach.

Według Lina to m.in. sposób, w jaki prezentuje się osobowość Konfucjusza, sprawił, że konfucjańskie nauczanie cieszyło się w Chinach tak wielkim prestiżem⁶⁷. Jego zdaniem siła charakteru Konfucjusza wytrzymuje porównanie jedynie z siłą osobowości Sokratesa. O wielkości obu mędrców świadczy to, że ich uczniowie przekazali potomnym większą część ich nauk w myśl przekonania, że „mądrość w sposób rozproszony, wszechogarniający emanuje z najmniejszej części osobowości Mędrca”⁶⁸. Jest to pogląd charakterystyczny zwłaszcza dla kultury chińskiej, w której różne szkoły zwyczajowo broniły swoich stanowisk nie przez argumentację teoretyczną, ale przez wskazywanie bądź to na żywe wzorce będące uosobieniem głoszonych przez nie wartości, bądź też na praktyczne implikacje odnośnych teorii⁶⁹. Główną inspiracją i bodźcem, by wieść życie artysty-filozofa

⁶⁶ Gruntowne omówienie wszelkich aspektów praktyki grania na owym tradycyjnym instrumencie w Chinach w: R. Mazur, *Wielki Dźwięk nie brzmi. Daoistyczna praktyka dźwiękowa w kontekście wybranych nurtów współczesnej sztuki i filozofii*, Kraków 2019.

⁶⁷ W *The Wisdom of Confucius* Lin wskazuje przyczyny popularności konfucjanizmu, która dała się zauważyć już wkrótce po śmierci mistrza – były to m.in.: atrakcyjność idei konfucjańskich będących ucieleśnieniem chińskiego sposobu myślenia; nauka traktująca o niemal wszystkich praktycznie istotnych aspektach życia człowieka oraz mnogość odniesień do dziejów Państwa Środka; niekwestionowany urok osobowości mistrza i prestiż, jakim się cieszył. Zob. Y. Lin, *The Wisdom of Confucius*, New York, NY 1938.

⁶⁸ F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 140.

⁶⁹ Zob. E. Slingerland, *Effortless Action: Wu-Wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford 2003, s. 3.

i ćwiczyć się w rozmaitych sztukach, jest w omawianym kontekście postacią samego mistrza. Jak bowiem zauważa Peimin Ni, w chińskiej tradycji etycznej nie kładzie się nacisku na posługiwanie się intelektem i rozstrzyganie, co jest słuszne, a co nie. Przede wszystkim chodzi w niej o to, by kultywować ucieleśnione cechy charakteru – w takim kontekście podstawową metodą nauki byłoby wzorowanie się na modelu, co nie tyle przypomina proces opanowywania jakiejś sztuki, ile po prostu nim jest, ćwiczyć się zaś samą sztukę życia⁷⁰.

Jeśli idzie o przekazywanie owych żywych wzorców, liczy się każdy szczegół, każdy detal opowiadania traktującego o takim czy innym epizodzie z życia mistrza. Czy był to żywy nauczyciel, którego powiedzenia uczniowie notowali, czy wzorzec osobowościowy z przeszłości, za każdym z nich niezmiennie krył się konkretny model artysty-filozofa. Charakterystyczne przy tym i znaczące jest to, że ci, którzy pierwotnie kompilowali *Dialogi* – a byli to, rzecz jasna, wielbicieli mistrza – umieścili wszystkie te informacje w poświęconej mu książce, nie rozstrzygając o mniejszej czy większej wartości którejkolwiek z nich, jak gdyby chcieli zaznaczyć, że nawet on był tylko człowiekiem. Przedstawiając Konfucjusza właśnie jako człowieka z krwi i kości, gustującego w smakowitych potrawach, muzyce i biesiadach, mającego określone upodobania co do stroju, niewolnego od błędów, a nawet sporadycznie pozwalającego sobie na niesprawiedliwości wobec uczniów czy też faworyzowanie ich – autorzy takiego obrazu paradoksalnie czynią wielkość mistrza bardziej realną, bliższą życiu i łatwiej dostępną dla odbiorcy. To właśnie dzięki kompilatorom *Dialogów* znamy sporo szczegółów dotyczących Konfucjusza jako osoby i Lin Yutang skrzętnie je wykorzystuje, tworząc własny, plastyczny obraz tego mędrca.

W związku z tym warto zauważyć, że choć Lin wyraża głęboki podziw dla Konfucjusza, sam nie jest zwolennikiem poglądów wąsko pojętej szkoły konfucjańskiej. Trudno byłoby znaleźć u niego jaką-

⁷⁰ P. Ni, *Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, Albany, NY 2017, s. 27.

kolwiek krytyczną opinię o samym mistrzu, miał on natomiast wiele zastrzeżeń do tych konfucjanistów, którzy w iście bałwochwalczy sposób oddawali mistrzowi bezkrytyczny hołd, stawiali mu pomniki i traktowali niemal jak półboga, tworząc kolejne legendy o jego nieskazitelnym postępowaniu. Dla Lina Konfucjusz był *jednym z wielu* modelowych filozofów-artystów z okresu poprzedzającego dynastię Qin. Na takie swobodne ujęcie postaci Konfucjusza i traktującego o nim piśmiennictwa miała z pewnością wpływ osobowość samego Lina – przez całe życie trzymającego się z dala od doktryn i wykładni rozmaitych nauk filozoficznych narzucanych przez ich zwolenników – jak również jego osobiste doświadczenie życiowe i własne przemyślenia. Lin rozpoczął dogłębne studia nad konfucjanizmem w Pekinie, jeszcze w czasie studiów, gdy znalazł się w sprzyjającym temu środowisku intelektualnym – wcześniej uczęszczał do szkoły średniej, w której głównym językiem był angielski. Jednak jako syn pastora będącego zarazem gruntownie wykształconym chińskim konfucjanistą, znawcą kaligrafii i kolekcjonerem jej cennych egzemplarzy Lin od początku podlegał silnym wpływom kultury konfucjańskiej, mimo że postępowy i prozachodni ojciec zapewnił mu zachodnią edukację.

Dla Lina intensywne studia nad konfucjanizmem oznaczały powrót do własnych korzeni, ale też do dzieciństwa, gdyż jak możemy się dowiedzieć z *The Mansion of Confucius* – rozdziału książki *From Pagan to Christian* poświęconego konfucjanizmowi – nauka, jaką Lin otrzymał w domu rodzinnym, obejmowała m.in. regularną, codzienną naukę języka chińskiego oraz fragmentów z pism klasyków konfucjańskich, takich jak *Księga pieśni*. W rezultacie, mając osiem lat, Lin tworzy już własne krótkie utwory po chińsku, utrzymane w duchu *Księgi pieśni*⁷¹. Owo wychowanie, jakkolwiek konfucjańskie, nie było jednak oparte na religijnie pojętym konfucjanizmie. Również i późniejszy zwrot Lina ku Konfucjuszowi – pod wpływem Ku

⁷¹ Y. Lin, *From Pagan...*

Hung-minga – miał charakter nie tyle religijny, ile raczej filozoficzny czy też mądrościowy. Jak pisze sam Lin:

Być może nawet i bez Ku Hung-minga powróciłbym do myśli mego narodu. Żaden obdarzony poszukującym umysłem Chińczyk nie mógłby zbyt długo poprzestawać na połowicznej tylko znajomości chińskiego krajobrazu intelektualnego. Zew odkrywania własnych dziejów i własnego dziedzictwa narodowego był dla mnie zewem płynącym z głębin. Język chiński ma w sobie coś, co w sposób nieuchwytny, lecz przemożny zmienia sposób myślenia tego, kto się nim zajmuje⁷².

Warto tu również przypomnieć, że monografia o Konfucjuszu nie była pierwszą publikacją Lina na temat tego filozofa. Opierając się na przypisywanych Konfucjuszowi *Dialogach* oraz kilku tekstach sprzed panowania dynastii Qin, Lin już w 1928 roku napisał po chińsku sztukę zatytułowaną *Zi jian Nanzi*. Przedstawia ona spotkanie Konfucjusza z Nanzi. Inspiracją do powstania dzieła był fragment *Dialogów*, w którym Konfucjusz, desperacko poszukując możliwości realizacji własnych idei politycznych, udał się właśnie do Nanzi, znanej z nieobyčajności żony księcia Wei. Było to jawne naruszenie ówczesnych konwencji obyczajowych, zakazujących takich spotkań kobiecie i mężczyźnie, których nie łączyły relacje małżeńskie. Gdy Konfucjusz zauważył, że wywołało to niezadowolenie Zilu, jednego z jego uczniów, wypowiedział swoje słynne życzenie: „Jeżelim źle uczynił, niechaj Niebiosa mnie odepchną! Niechaj Niebiosa mnie odepchną!”⁷³. Lin opracował literacko tę historię, ukazując jakże ludzkie oblicze Konfucjusza czerpiącego radość z rozmów o sztuce przy okazji spotkań z Nanzi. Tekst oparty na zbeletryzowanej przez Lina wersji owych spotkań doczekał się inscenizacji studenckiego kółka teatralnego szanghajskiej uczelni, na której sam wcześniej studiował. Tak bezceremonialnym potraktowaniem mistrza poczuł się jednak urażeni konfucjaniści, którzy złożyli oficjalną skargę na rektora uni-

⁷² *Ibidem*, s. 58.

⁷³ *Dialogi konfucjańskie...*, s. 76.

wersytetu za dopuszczenie do podobnej sytuacji. Ostatecznie w sprawie interweniował rząd, usuwając rektora ze stanowiska. Niezrażony tym Lin jakiś czas później opublikował wspomniany dramat również w języku angielskim (*Confucius Saw Nancy*).

Z dzisiejszej perspektywy jest raczej oczywiste, że intencją Lina było ożywienie i uczynienie bardziej ludzkim pewnego wzoru osobowego, podówczas już w znacznej mierze martwego za sprawą nadmiernego pietyzmu i nabożnej czci, z jakimi się doń odnoszono. Postępując w ten sposób, Lin uważał, że jeśli konfucjanizm miałby być żywym, wartym uwagi i trwałym dziedzictwem, należałoby spojrzeć nań jak na cenną spuściznę po żywych ludziach z krwi i kości, którzy niegdyś rzeczywiście działali, pisali i nauczali, nie zaś jako na spłot oderwanych od codziennego życia abstrakcyjnych idei, będących częścią gry pojęć regulowanej subtelną dialektyką pytań i odpowiedzi. Lin był głęboko przekonany, że współcześni mu konfucjaniści niepotrzebnie podążają śladem owych uczonych neokonfucjanistów z dynastii Song, którzy błędnie interpretowali czy wręcz zniekształcali myśl konfucjańską, przedstawiając ją jako określoną *doktrynę*.

Według Lina szansą konfucjanizmu byłaby raczej reinterpretacja dokonań konfucjańskich myślicieli w proponowanym przezeń, wskazanym wyżej kontekście⁷⁴. Choć wspomniana studencka inscenizacja sztuki Lina raczej nie przyczyniła się do popularyzacji nauk

⁷⁴ Skądinąd wiadomo, że Lin podziwiał konfucjanizm za skuteczność i pragmatyzm. Podkreślał, że w czasach politycznego chaosu i w obliczu mnóstwa idei rozkwitających w stuleciach bezpośrednio po Konfucjuszu to właśnie ów nurt odniósł zwycięstwo nad daoizmem, szkołą Moziego, naturalizmem, legalizmem, komunizmem i wieloma innymi prądami filozoficznymi, zachowując swą dominującą pozycję w kulturze chińskiej przez dwa i pół tysiąca lat. Stąd też Lin, choć był w tym raczej osamotniony, prognozował konfucjanizmowi w Chinach długą przyszłość jako filozofii spajającej cały naród. Ponadto uważał, że konfucjanizm stanie się obiektem studiów badaczy z Zachodu, ponieważ to właśnie dzięki nim będzie można lepiej uchwycić chiński *ethos* i chińskie *mores*. Por. wprowadzenie Lina do *The Wisdom of Confucius...* W ok. osiemdziesiąt lat po tych słowach można stwierdzić, że Lin w zasadzie nie mylił się w swoich przewidywaniach w tym zakresie.

konfucjańskich w Chinach, jednak on sam – ożywiając konkretną postać, w tym wypadku Konfucjusza, w tekście kierującym uwagę czytelnika ku jej ludzkiemu wymiarowi – przywracał *pierwotny wizerunek* mędrca z czasów poprzedzających ukształtowanie się w Chinach jego skonwencjonalizowanego wizerunku. Wydaje się, że również i dlatego – dla ożywienia modelu artysty-filozofa – w *The Wisdom of Confucius* wykorzystał Lin biografię mistrza pióra Simy Qiana, sytuującego się w czasie jej pisanie poza głównym nurtem badań konfucjańskich. Sam Lin uzasadniał ów wybór tym, że tekst Simy wydał mu się bezstronny i obiektywny w partiach dotyczących obrazu Konfucjusza. W związku z tym warto pamiętać, że Sima Qian był historykiem, a nie zwolennikiem konfucjanizmu, zajmującym stanowisko w którejś z niezliczonych doktrynalnych kwestii spornych. Jak pisze Lin w rozdziale *Confucius the Man* z książki *From Pagan to Christian*, a więc już w 1959 roku:

Pisząc dziś o gmachu konfucjańskiej filozofii, mam świadomość, że chińscy uczeni czynili to przede mną po tysiącokroć, a przecież mogą pisać jedynie na temat moich własnych spostrzeżeń i wglądów, moich własnych ocen i interpretacji. Niczego nie przyjmuję tak po prostu, nie uważam za pewnik i gotów jestem oddzielić Konfucjusza i konfucjanizm od konkretnych wyobrażeń i przekonań, dodających im kolorytu. Jestem raczej instynktownym taoistą niż konfucjanistą z przekonania. Neokonfucjaniści zwykli spoglądać na nauki Konfucjusza oczami Buddy, dlatego więc ja nie miałbym postrzegać nauk Konfucjusza oczami taoistów?⁷⁵

W tego rodzaju biografiach, jakie proponuje Lin, wiele miejsca poświęca się etycznie, zdałoby się, obojętnym, zwykłym czynnościom, takim jak spacerowanie czy obserwowanie ptaków, w myśl przekonania, że

[m]ądrości, tak jak zostały nam przekazane w *Dialogach konfucjańskich* (...), nie starały się zdefiniować pojęć ogólnych, choćby

⁷⁵ Idem, *From Pagan...*, s. 68.

w płaszczyźnie moralnej; nie dążyły do ukonstytuowania jakiegś „nauki”, nawet o cnocie. Nic nie stwarzają z teoretycznego punktu widzenia, jak też niczego nie „objawiają” z perspektywy mistycznej. Nie mają na celu regulowania naszego zachowania z zewnątrz, przystosowania go do wymogów doktryny, lecz ułatwianie osiągnięcia dopasowania do okoliczności: prowadzą nas – abyśmy mogli zachować słuszną równowagę – do coraz bliższej zgodności z tym, czego od nas wymaga dana sytuacja i dana okoliczność. A zatem w sposób doskonale zmienny i tak, żeby żaden model nie mógł zostać narzucony. (...) troską nie jest poznanie, zmierzające ku Prawdzie, lecz regulacja zachowania – pozwalająca na przyswojenie regulacji Świata. Nie pretendując też do opisu rzeczywistości, odtwarzania wielkiego powiązania wszechrzeczy w płaszczyźnie abstrakcji, mądrość konfucjańska – kierowana przez Mistrza do ucznia w związku z okolicznościami – może mieć jedynie wartość wskazówki⁷⁶.

W przywołanych opowieściach o Konfucjuszu Lin inspirowane są raczej źródłami daoistycznymi (zwłaszcza Liezi) aniżeli konfucjańskimi. A spojrzeć na Konfucjusza w ujęciu daoistycznym to m.in. docenić naturalność jego zachowania i pokazać słabość i uczuciowość (w ujęciu daoistów Konfucjusz uczy się również od osób stojących niżej od niego w hierarchii społecznej); Konfucjusz Lina jest też pełen autoironii, widocznej w jego poczuciu humoru, gdy przedmiotem żartów jest także on sam. We wprowadzeniu do *The Wisdom of Confucius* Lin pisze, że mistrz był człowiekiem o „genialnym poczuciu humoru”, który wiodł „pełne i radosne życie”, co „tak odbiega od jego konwencjonalnego obrazu”, z którymi to interpretacjami, jako zbyt daleko posuniętymi, nie zgadza się m.in. Chan⁷⁷.

Zastanawiając się we wprowadzeniu do *The Wisdom of Confucius*, czy można współcześnie być „entuzjastą” konfucjanizmu, Lin uzależnia odpowiedź na to pytanie od ustalenia, czy można w jego czasach być entuzjastycznie nastawionym do samego rozsądku. Ważniejsze

⁷⁶ F. Jullien, *Droga okrężna...*, s. 131-132.

⁷⁷ Zob. W. Chan, *Review: The Wisdom...*

jednak było dlań rozstrzygnięcie, czy w ówczesnej sytuacji można by również *uwierzyć* w konfucjanizm. Według interpretacji Lina w postawie konfucjańskiej ucieleśnia się droga środka (*centrality*) czy inaczej – uniwersalność (*universality*), znajdująca odzwierciedlenie w radości z *wiary* w konfucjanizm. Podkreślając wartość drogi środka (*zhongdao*) w kierowaniu sprawami życia codziennego i własnym rozwojem, Lin odwołuje się raczej do wczesnego konfucjanizmu – *Zhongyong* to tytuł jednego z najważniejszych klasycznych tekstów konfucjańskich⁷⁸. Wedle Lina najwartościowszym filozoficznie wglądem Konfucjusza jest uznanie, że człowiek jest sam dla siebie miarą wszystkich spraw, i zauważa, iż gdyby tak nie było, cały system etyki konfucjańskiej uległby dezintegracji, a konfucjańskie zalecenia stałyby się całkowicie nierealistyczne. Cała konfucjańska filozofia rytuału i muzyki polega bowiem na „właściwym ukierunkowaniu ludzkiego serca”⁷⁹. Wedle Lina owa droga środka oraz humanizm powiązany z ideą doskonalenia siebie oddziałują na Chińczyków z niezwykłą siłą.

Rekonstruując i reinterpretując nauki Konfucjusza, Lin wychodzi z założenia o zasadniczej jedności myśli konfucjańskiej, ścisłych wzajemnych związkach łączących składające się na nią idee. Przetrwanie tego światopoglądu i związanej z nim filozofii nie byłoby możliwe, powiada Lin, gdybyśmy nie mieli tutaj do czynienia z głębszą jednością przenikającą różne wewnątrzdoktrynalne nurty konfucjanizmu. Dla współczesnego Linowi zachodniego czytelnika Konfucjusz był

⁷⁸ Termin *zhong* tłumaczy się zwykle jako „środek”, „znaczenie”, „równowaga”; *yong* często bywa oddawane jako „harmonijne”, „powszechne”, „zwykłe”. Dzieło *Zhongyong* to jedna z ksiąg wchodzących w skład czteroksięgu konfucjańskiego. Jej autorstwo przypisuje się Zi Si, ale w rzeczywistości powstała ona później. W Polsce tytuł dzieła *Zhongyong* oddaje się zwykle jako *Doktrynę środka* (zob. tłum. A.I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wypisy*, red. M. Kudelska, Kraków 2002). W kwestii różnych sposobów interpretacji i propozycji tłumaczenia tytułu *Zhongyong* zob. np. propozycje anglojęzyczne, takie jak *Central Harmony* Lina Yutanga w: idem, *The Wisdom of Confucius...*; *Centrality and Commonality* w: W.-M. Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany, NY 1989; czy R.T. Ames, D.L. Hall, *Focusing the Familiar*, Honolulu, HI 2001.

⁷⁹ Y. Lin, *The Wisdom of Confucius...*

po prostu mądrym człowiekiem wypowiadającym się w formie aforyzmów czy maksym traktujących o moralności. Jak pisze krytycznie zapatrujący się na ten pogląd Jullien:

Kiedy czyta się *Dialogi konfucjańskie*, można dojść do wniosku, że są one „płytkie” (oczywiście w negatywnym znaczeniu tego słowa): nie spotyka się tam ani teoretycznych definicji, ani rozwiniętej argumentacji – nie jest to żadna uporządkowana wiedza. Pojawiają się tam tylko, jedna po drugiej, krótkie przypowieści, lapidarne odpowiedzi, rozmaite historyjki⁸⁰.

Według Lina taki pogląd należałoby uznać za fałszywy – żaden bowiem zbiór niepowiązanych ze sobą aforyzmów, pozbawionych jedności na głębszym poziomie strukturalnym, nie mógłby wywrzeć tak przemożnego wpływu na kulturę i życie jej uczestników. Temu przekonaniu daje Lin wyraz również w poświęconej mędrcom monografii, w której zauważa m.in.: „Zaabsorbowanie Chińczyków maksymami i frazesami moralnymi staje się wtedy zrozumiałe, ponieważ nie są one niepowiązanymi ze sobą aforyzmami, ale są częścią wszechstronnej, spójnej filozofii”⁸¹. Skądinąd komentatorzy myśli Lina wytykali mu brak krytycznej postawy wobec kwestii autorstwa rozmaitych dzieł tradycyjnie przypisywanych Konfucuszowi⁸². Wedle narracji Lina np. *Księga obyczajów* miałaby być dziełem tego mędrca, mimo że w opinii uczonych powstała ona kilkaset lat po *Dialogach*. Wydaje się jednak, że najnowszy stan badań ma dla Lina, niepretendującego do historycznej wiarygodności własnych rekonstrukcji literackich, mniejsze znaczenie niż w wypadku Chana – przez wzgląd na stosowane w jego pracach strategie interpretacyjne Lin woli przedstawiać Konfucjusza jako autora wszystkich wymienionych ksiąg⁸³.

⁸⁰ F. Jullien, *Pochwała nieokreśloności...*, s. 14.

⁸¹ Y. Lin, *Confucius as I Know...*, s. 79.

⁸² W. Chan, *Review: The Wisdom...*

⁸³ Jullien również podejmuje tę kwestię, pisząc: „Czy można traktować *Lunyu* jak dzieło jednorodne, nie biorąc pod uwagę różnic warstw i tradycji między rozmaitymi sekcjami zbioru, które filolodzy skrupulatnie wydobyli na jaw (...)”? Z punktu

Wydaje się jednak, że ów spór dotyczy nie tyle faktów, ile raczej hermeneutyki czytania konfucjańskich tekstów. Stanowisko metodologicznie Lina, który był przecież uczonym i tłumaczem, daje się bowiem zakwalifikować jako podejście filozoficzne. Kładąc tak mocny nacisk na integralność dzieła Konfucjusza, Lin przyjmuje perspektywę, która przez chińskich badaczy konfucjanizmu uchodzi za typowo filozoficzną. Jest to standardowa w Chinach hermeneutyka czytania wzmiankowanych dzieł jako tworzących zintegrowane całości tekstualne. Taka ahistoryczna – w ścisłym sensie tego słowa – strategia czytania i interpretowania tekstu filozoficznego jest w Chinach często zarezerwowana dla lektury i rekonstrukcji zawartości filozoficznej badanego dzieła i akceptowana przez zdecydowaną większość chińskich komentatorów. Odczytują oni wszystkie elementy analizowanych tekstów jako wyjaśniające inne elementy w tekstualnym dążeniu do ujednoliconej filozoficznej interpretacji *dao*, którą przedstawia każdy z nich. Alternatywne wobec takiej hermeneutyki jest podejście zorientowane bardziej historycznie – jego przykładem mogą być ściśle sinologiczne interpretacje wczesnych tekstów chińskich. Historycy i filozofowie mogą się w tak rozumianym procesie odczytywania owych tekstów wzajemnie wspierać i uzupełniać na gruncie metodologicznym – filozofowie badają owe teksty, traktując je jak integralne, intelektualnie spójne całości, aby rozpoznać nadrzędną, wpisaną w nie „autorską” intencję (przy całej problematyczności kwestii ich autorstwa), z kolei historycy o nastawieniu sinologicznym dążą do rekonstrukcji tekstów oryginalnych, wyodrębniając różne warstwy materiału-palimpsestu w celu rozpoznania autorskich intencji różnych postaci historycznych, które w różnym czasie przyczyniły się do powstania wielowarstwowo ustrukturyzowanego tekstu⁸⁴.

widzenia myśli chińskiej do tradycji należy obdarzanie różnych fragmentów tym samym autorytetem; mimo to przyjrzymy się dalej, jak w późniejszych sekcjach zbioru dochodzi do utraty sensu przez »subtelną wypowiedź«, przypisywaną Konfucjuszowi” – F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 131.

⁸⁴ Zob. A. Stalnaker, *Mastery, Dependence, and the Ethics of Authority*, Oxford 2020.

Podsumowując powyższe ustalenia, rozmowa z mistrzami, wielkimi filozofami i poetami przeszłości, takimi jak Konfucjusz, Mencjusz, Zhuangzi czy Liezi, to źródło, z którego czerpie myśl Lina Yutanga. W związku tym warto dodać, że eseistykę filozoficzną Lina można uznać za interesujący przykład polifoniczności, jak Michaił Bachtin określał wzajemne oddziaływanie na siebie różnych głosów w dziele literackim⁸⁵. Tak więc w dziele Lina czytelnik ma do czynienia z apokryfami dotyczącymi postaci wywodzących się z szeroko pojętej tradycji religijno-mądrościowej, przywoływanych w charakterze najważniejszych dla autora przewodników duchowych. Idąc w ślady mistrzów, z którymi obcuje, Lin obiera ich sobie za wzór do naśladowania w sztuce i myśleniu, sygnalizując również, że łączą go z nimi zażyłe relacje – ulubionych autorów nazywa najlepszymi starymi przyjaciółmi, towarzyszami życia, dozgonnymi przyjaciółmi, bratnimi duszami czy po prostu – mistrzami:

Istnieje pewna metoda polegająca na odwołaniu się do własnego intuicyjnego osądu, na wymyślaniu własnych idei i kształtowaniu własnych niezależnych osądów, by następnie oznajmić je na forum publicznym z dziecinną beczelnością – bez wątpienia też zawsze znajdą się w odległych zakątkach świata jakieś bratnie dusze, które przyznają ci rację. Osoba formująca w ten sposób swoje idee często-kroć ku własnemu zdumieniu będzie odkrywać, że oto jakiś nieznan-y jej pisarz twierdził i odczuwał dokładnie to samo [co ona – M.F.], być może artykułując wspomniane idee z nieco większą łatwością i wdziękiem. Wtedy też ktoś taki odkrywa danego starożytnego autora, który uwiarygodnia całą sprawę: tak oto obaj stają się na wieki

⁸⁵ Bachtin zapożyczył pojęcie polifonii z muzykologii i zastosował je do rosyjskiej literatury. Polifoniczność (wielogłosowość) jest tu przeciwieństwem homofoniczności (jednogłosowości). Zob. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970; idem, *Problem gatunków mowy*, [w:] idem, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1986 lub w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007. Więcej na ten temat w: H. Markiewicz, *Polifonia, dialogiczność i dialektyka. Bachtinowska teoria powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1985, 76(2), s. 83-98.

duchowymi kompanami. Istnieje zatem kwestia mojego zobowiązania wobec owych autorów, zwłaszcza wobec moich chińskich duchowych przyjaciół. Za towarzyszy podczas pisania tej książki mam przyjazne duchy, które mam nadzieję odwzajemniają sympatię, jaką ich darzę. Albowiem w pewnym bardzo realnym sensie owe duchy towarzyszą mi w jedynej formie komunii dusz, jaką uznają za rzeczywistą, takiej mianowicie, kiedy dwoje ludzi rozdzielonych przez stulecia żywi te same myśli i uczucia, w pełni się wzajemnie rozumiejąc⁸⁶.

Ożywiane takim duchem komentarze Lina najczęściej nie mają charakteru technicznych uwag, lecz raczej wynikają z intuicji i oddźwięku, jaki wywołuje w nim lektura danego autora. Jeśli idzie o czytelnika, Lin nigdy nie traci z pola widzenia dialogu z przywoływanym tekstem, nieskażonym przez akademicki żargon i nieobciążonym nadmiarem faktów. Jego postawę jako tłumacza, redaktora i komentatora, często wyrażaną nie wprost, świetnie wyklada inny tłumacz dzieł konfucjańskich i niekwestionowany ich znawca, Tu Wei-Ming, który jeszcze pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku, a więc dużo później od Lina, pisze tak:

Moim celem nie jest uchronienie *Zhongyong* od błędnych interpretacji, ja sam nie wiem, jak dojść do „poprawnej” interpretacji tego tekstu. Jestem boleśnie świadom tego, że wymóg obiektywności jest istotny w każdej formie naukowych dociekań i że istnieje, ogólnie mówiąc, ogromna różnica między badaniami analitycznymi a osobistym ocenianiem. To pierwsze uwzględnia badania, podczas gdy to drugie nazbyt często staje się bezpłodnym zaskorupieniem. Moje podejście do tego zagadnienia nie jest wyborem pomiędzy tymi dwoma sposobami, lecz raczej próbą ich połączenia. (...) odkąd interpretacja w tym szczególnym kontekście [jakim jest wizja tekstu jako „organicznej całości” – M.F.] nie jest narzucaniem określonych zapisów racjonalności tekstu, lecz procesem otwierania się samemu na tekst, czuję, nawet teraz podczas pisania, boleśnie sens odkrycia

⁸⁶ Y. Lin, *The Importance...*, s. ix. Podobnie Lin wypowiada się o tych sprawach w innych publikacjach.

i przemożną potrzebę konfirmacji, umocnienia się w nim. Tak więc ostateczny wynik jest po prostu próbą poszukiwania, czekającą na ocenę jej wartości dokonaną przez wspólnotę uczonych, w której dążenie do takiego typu uczenia się było kiedyś na pierwszym miejscu jako w pełni znaczące. W konsekwencji moja interpretacja *Zhongyong* nie jest niczym więcej niż ponownym odegraniem wiekowego konfucjańskiego rytuału⁸⁷.

W takiej też stylistyce utrzymane są kluczowe monografie Lina: *The Wisdom of Confucius*; *The Wisdom of China and India* (opublikowane oddzielnie jako *The Wisdom of China* oraz *The Wisdom of India*); *The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo*; *The Wisdom of Lao-tse*; *The Importance of Understanding*; *Chinese Theory of Art: Translations from the Masters of Chinese Art*. Co się tyczy dzieł Lina zawierających wykład jego własnej filozofii w stopniu większym niż wymienione⁸⁸, warto wspomnieć choćby o takich jak: *My Country and My People*; *The Importance of Living: With Love & Irony*; *Between Tears & Laughter: The Vigil of a Nation*; *On the Wisdom of America*; *From Pagan to Christian*; *The Pleasures of a Nonconformist* czy *Memoirs of an Octogenarian*. Wpływ, jaki lektura dawnych myślicieli i artystów wywarła na kształt owych prac, jest tak silny, że zaciera się w nich granica między własną twórczością Lina i intelektualnymi zapożyczeniami z prac jego mistrzów. Zaciera ją też bardzo misternie sam Lin. Jeśli bowiem jest tak „poważnym biografem”, jak chce go postrzegać wielu badaczy⁸⁹ – podczas gdy inni z kolei mówią o fikcyjności biografii jego pióra⁹⁰ – jak można by interpretować jego zdanie,

⁸⁷ W.-M. Tu, *op. cit.*, tłumaczenie za: A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010, s. 151.

⁸⁸ Wyznaczam tę cezurę umownie, na potrzeby pracy, gdyż sam Lin nigdzie nie wprowadza takiego podziału. Trzeba też zauważyć, że w dziełach, o których mowa, owe formy często zachodzą na siebie.

⁸⁹ Zob. np. C.-P. Chou, *On Lin Yutang: Between Revolution and Nostalgia*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang...*, s. 19-37.

⁹⁰ Zob. np. T. Li, *Modern Chinese Essays: Zhou Zuoren, Lin Yutang and Others*, [w:] *Routledge Handbook of Modern Chinese Literature*, ed. M.D. Gu, New York, NY 2018, s. 290-302.

że on sam jest reinkarnacją Su Dungpo (1037-1101), najsłynniejszego poety dynastii Song. Czy w związku z tym stworzona przez Lina biografia rzeźzonego poety zatytułowana *The Gay Genius: The Life and Times of Su Dungpo* byłaby również, przynajmniej w części, opowieścią o nim samym? Wyrażnie jest to rezultat świadomie stosowanej strategii autorskiej, o której Lin pisze tak: „Czasami pozwalam owym duchom przemawiać bezpośrednio do czytelnika, przywołując stosowne źródło, kiedy indziej zaś przemawiam w ich imieniu, choć mogłoby się здаwać, że mówię za siebie”⁹¹. Wiele więc o samym Linie dowiemy się z takiego oto przedstawienia jego poprzedniego wcielenia – poety i artysty Su Dungpo. Jest to

(...) niepoprawny optymista, wielki humanista, przyjaciel ludu, mistrz prozy, oryginalny malarz, wielki kaligraf, eksperymentator w dziedzinie winiarstwa, inżynier, nienawidzący purytyzmu, jogin, wyznawca buddyzmu, konfucjański mąż stanu, sekretarz cesarza (...) humanitarny sędzia, dysydent w polityce, awanturnik w świetle księżycy, poeta i żartowniś⁹².

Wyrazić to, co w nas „oryginalne”

Wyrażanie siebie jest jedną z kluczowych kategorii w Lina ujęciu sztuki. Trudno się więc dziwić, że jako autor przez większą część życia walczył o to, by w swoim pisarstwie nie ulegać wpływom i naciskom, lecz wypowiadać własne myśli, we własny, niepowtarzalny sposób. Lin jest orędownikiem całkowitej wolności w sztuce, gdyż to właśnie ona jest, według niego, jej duszą, a wszelka ideologia jest dla niej zabójcza⁹³. Jego eseistykę można zatem podsumować dwoma słowami – wolność i indywidualność. Lin cytuje słowa Yuana Hongdao, że poezja jego młodszego brata, Yuana Zhongdao, „w szczególnie sposób wyraża osobowość i wrodzoną wrażliwość, nie będąc skrepo-

⁹¹ Y. Lin, *The Importance...*, s. x.

⁹² Idem, *The Gay Genius...*, s. ix.

⁹³ *Ibidem*, s. 368.

wana konwencją i formą”⁹⁴, i właściwie można by powiedzieć, że dla Lina jako pisarza jest to jedna z ważniejszych maksym.

Linowi od samego początku kariery pisarskiej bardzo zależało nie tyle na tym, by odnieść sukces i zyskać masowego czytelnika, ile raczej na tym, by dać się poznać wybranym odbiorcom oraz by docierać przede wszystkim do czytelników zainteresowanych poruszonymi przezeń kwestiami⁹⁵. Jednocześnie Lin nigdy nie ugiął się pod naciskiem oczekiwań redaktorów czy odbiorców. Jak napisał w książce będącej podsumowaniem pierwszej połowy jego twórczości, „nie piszę, by kogokolwiek zadowolić. Być może wywołam niezadowolenie u wielu, ale piszę wyłącznie ze swojego jednostkowego punktu widzenia”⁹⁶.

⁹⁴ Za: S. Qian, *Liberal Cosmopolitan...*, s. 132. Za te słowa w szczególności oraz za promowanie idei w rodzaju „szczególnej wrażliwości” i innych wysublimowanych estetycznie koncepcji w ogóle Lin został mocno skrytykowany przez chińskich pisarzy o poglądach zarówno konserwatywnych, jak i lewicowych. Mało tego, był nawet krytykowany przez pisarzy niezaangażowanych politycznie, którzy również oczekiwali w czasopiśmie komentarzy do bieżących, krajowych wydarzeń politycznych. W związku z tym warto wspomnieć, że Lin Yutang zdecydowanie wyróżniał się spośród innych chińskich pisarzy tym, że nie poświęcał większości tekstów „chińskiej sprawie” – w bibliografii przedmiotu wielokrotnie pojawia się temat „obsesji na punkcie Chin” ówczesnych publicystów i pisarzy. Zjawisko to ogromnie utrudniało Linowi przychylny odbiór jego dzieł we własnym kraju. Oto jedna z takich typowych opinii, autorstwa Shena Congwena: „To naprawdę zabawny plan – poprosić ludzi, aby byli fetyszystami »wrodzonej wrażliwości« i szanowali Yuana Zhonglanga, uznając, że *xiaopin wen* jest ważniejsze niż cokolwiek innego. Gust redaktora jest bardzo ograniczony, dlatego publikowane przezeń artykuły stopniowo zamieniały się w rzeczy podobne do gier. Autor może mieć wrodzoną wrażliwość, ale jak dwudziestokilkuletni czytelnicy mogą doceniać wypoczynek, mieszkając obecnie w tym kraju? Jak można pielęgnować taki smak? Wydaje się, że to czasopismo stworzono dla pisarzy, a nie dla czytelników” – za: L. Jianmei, *Zhuangzi and Modern Chinese Literature*, New York, NY 2016, s. 110.

⁹⁵ Warto wspomnieć, że Lin pasjonował się historią prasy w Chinach. Zob. Y. Lin, *A History of the Press and Public Opinion in China*, Chicago, IL 1936. Sam chętnie pisywał do czasopism i zakładał nowe – w Chinach był redaktorem naczelnym trzech periodyków. Skądinąd to właśnie publikowanie w popularnych czasopiśmie było w czasach Lina najskuteczniejszym sposobem dotarcia do czytelników.

⁹⁶ Idem, *From Pagan...*, s. 16.

Na potwierdzenie intuicji, że Lin przykładał ogromną wagę do pisania w stylu, jaki najpełniej mógł wyrazić jego filozoficzną osobowość, natrafiamy, przeglądając korespondencję Lina z redaktorami jego prac oraz mecenasami, Pearl Sydenstricker Buck oraz Richardem Walshem. W latach trzydziestych XX wieku Lin otrzymał od obojga wyraźne sygnały, że dobrze by było, gdyby *The Importance of Living*, którą mieli opublikować, przedstawiała „kulturę Wschodu ludziom Zachodu”⁹⁷. Jednak przyjrzawszy się jej zawartości, przekonujemy się, że zasadnicza wymowa dzieła jest już antycypowana we wcześniejszych esejach tego autora, opublikowanych zarówno po angielsku, jak i po chińsku – w Szanghaju. Lin był w swoich autorskich poczynaniach konsekwentny – nie tyle w sferze idei, gdyż poglądy zmieniał często, zupełnie się do nich nie przywiązując, ile raczej w swej zasadniczej postawie, którą można by określić mianem konsekwentnej niekonsekwencji. Według Lina człowiek nadmiernie przywiązany do własnych opinii staje się niewolnikiem ambicji, myśli, idei i innych swoich wytworów. Ludzkość jawi się Linowi jako przeciążona zbędnym balastem idei i przekonań będących częścią systemów społecznych i ich instytucji, niezdolna wznieść się ponad nie⁹⁸. On sam pozostał wszakże konsekwentny w tym, co sam uznawał za najważniejsze – w warstwie retorycznej swojej twórczości (myślę tu przede wszystkim o jego charakterystycznym stylu); w tym, jak przedstawiał w niej samego siebie, oraz w tym, że jako twórca prezentował pewną konkretną postawę.

Mogło się okazać, iż jego propozycja zaskoczy amerykańskich czytelników i nie wzbudzi ich zainteresowania, dlatego też jego wydawcy, Buck i Walsh, skądinąd niezwykle mu życzliwi, w subtelny sposób starali się odwieść Lina od stosowania charakterystycznego dlań stylu i konwencji wypowiedzi. Entuzjastycznie nastawiony do amerykańskich redaktorów biograf Lina, Qian, nazywa to interesu-

⁹⁷ Za S. Qian, *Liberal Cosmopolitan...*; idem, *The Genesis and Reception of My Country and My People*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang...*, s. 162-181.

⁹⁸ Y. Lin, *The Importance...*, s. 81.

jącym zjawiskiem międzykulturowym – propozycja przedstawienia amerykańskiej publiczności rudymentów chińskiej kultury wyrażonej w formie rozrywki, odznaczającej się specyficznym poczuciem humoru, obcym wrażliwości przeciętnego zachodniego odbiorcy wraz z prezentacją mało znanych artystów o proveniencji daoistyczno-konfucjańskiej, wysunięta przez Lina w okresie, gdy Chiny bardzo intensywnie dążyły do tego, by stać się nowoczesnym państwem, została zaatakowana zarówno przez chińską lewicę, jak i prawicę. Tymczasem, po sugerowanym przeorganizowaniu struktury dzieła oraz „przepakowaniu” treści, jak nazywa to przedsięwzięcie Qian, i udostępnieniu książki amerykańskiej publiczności, te same idee przyjęto w Stanach entuzjastycznie i szybko okrzyknięto Lina najbardziej czarującym i mądrym filozofem chińskim⁹⁹.

Analizując korespondencję redaktorów z Linem, zwróciłam też uwagę na inny wątek. Wydaje się, że Buck i Walsh nie w pełni docenili talent i oryginalność filozoficznej wizji i pisarskiego stylu Lina; zależało im raczej na bardziej konwencjonalnym obrazie Chin niż ten, z jakim spotkali się w redagowanej pracy. Wolno przypuszczać, że raczej woleli uzyskać potwierdzenie własnych intuicji w tej kwestii, o czym może świadczyć częste monitowanie Lina, by ujmował chińskie teksty mądrościowe bardziej dyskursywnie i abstrakcyjnie, podczas gdy on od początku prezentował w swoich w książkach przede wszystkim własne filozoficzne „ja” i własną, subiektywną wizję. Mówiąc ogólnie, Lin w swoich dziełach proponował raczej własną niż cudzą filozofię, w dużej mierze czerpiącą z *xianqing wenxue* oraz własnego rozumienia filozofii życia codziennego, dla której „sztuka” leżenia w łóżku jest tematem równie istotnym jak koncepcja jaźni.

Owo filozoficzne „ja” bywa u Lina często zapośredniczane. Intymna relacja zachodząca u niego między dyskursem filozoficznym a osobistym, między poetą i myślicielem, takim jak Su Dongpo czy Li Zhi, a ich „redaktorem”, wymaga od badacza analizy punktów styczności między podjętym przez niego wysiłkiem związanym ze

⁹⁹ Zob. S. Qian, *Lin Yutang...*

sztuką pielęgnowania życia oraz samodoskonalenia – rozgrywa się ona co najmniej na dwóch płaszczyznach: w warstwie przedstawionej oraz w warstwie autobiograficznej – zdobywania samowiedzy. Jeśli sięgniemy po przygotowany przez Lina Yutanga wybór esejów pt. *Harvest Moon on the West Lake: Selected Essays on Life Philosophy of the Chinese*¹⁰⁰, zauważymy, że są to bardzo starannie wybrane fragmenty rozmaitych, raczej mało znanych dzieł kultury chińskiej, których treść to w zasadzie filozofia samego Lina. Jest to nie tylko pean na cześć sztuki życia codziennego, ale również wykład filozofii równowagi, której Lin poświęca wiele miejsca w swoich pracach – znajdziemy też u niego tę samą intuicję, co u Nehamasa, iż podobnie jak wybór przyjaciół mówi wiele o nas samych, tak i filozofowie, których podziwiamy, ujawniają ważną prawdę o naszej osobowości. Jak pisze Lin, cały składa się z cytatów i nie wie nawet, czy dana myśl jest jego myślą, czy kogoś innego, tak bardzo się z nią zżył:

Wyrażone tutaj idee bez końca formułowało i głosiło wielu myślicieli Wschodu i Zachodu; te zapożyczone przeze mnie ze Wschodu są tam banałami. Niemniej jednak są to moje idee; stały się one częścią mnie samego. A jeśli biorą one początek we mnie samym, to jest tak dlatego, że wyrażają coś, co jest we mnie oryginalne: kiedy po raz pierwszy się na nie natknąłem, moje serce instynktownie przystało na nie¹⁰¹.

Modelowanie filozoficznego „ja” odbywa się u Lina w żywym dialogu z przodkami, ale czy nie ma tam czegoś więcej? We wspomnianych listach Lina widać napięcie wyznaczone z jednej strony przez politykę „zamawiania” tekstu – mającego spełniać wymogi amerykańskiego rynku wydawniczego – z drugiej zaś przez Lina pragnienie jak najpełniejszego zaprezentowania własnego, autorskiego „ja”. Widoczna jest też determinacja autora, by zawrzeć w swoich pismach szczególnie mu bliski model codzienności. By przywołać jeden przy-

¹⁰⁰ *Harvest Moon on the West Lake. Selected Essays on Life Philosophy of the Chinese*, tłum. Y. Lin, Wrocław 2019.

¹⁰¹ Y. Lin, *The Importance...*, s. viii.

kład – komentując rękopis *The Importance of Living*, Walsh wyrażał zaniepokojenie dłużyznami w tekście oraz tym, że jego zdaniem nie spełniał on wspomnianych standardów rynkowych. W związku z tym redaktor sugerował, by Lin „gruntownie przejrzał treść rozdziałów, usuwając nużący obraz codziennego życia domowego, by czytelnik mógł nieustannie mieć wrażenie, że czyta swego rodzaju *syntezę całej mądrości chińskich filozofów ostatnich czterech tysiącleci*”¹⁰². Jako ilustrację odpowiedzi Lina zacytujmy jego list do Walsh, w którym zastrzega, że gdyby amerykańskie czasopisma chciały od niego wyłącznie „poważnych” artykułów, nie napisałyby ich: „Dlaczegoż to muszę być poważny i dlaczegoż miałbym się przejmować, że zostanę w Ameryce zlekceważony? Czyż mam zawsze już odtąd tkwić na piedestale jako dostojny wschodni mędrzec z siwą brodą? Myślę, że to nie dla mnie. Wolę być sobą, nie mam wielkich ambicji”¹⁰³.

W trudnych latach trzydziestych XX wieku, w atmosferze zbliżającej się wojny, Lin proponuje humor, lekkość i wyciszenie umysłu, publikując setki esejów obejmujących szeroki zakres tematów z dziedziny literatury i sztuki, życia codziennego, obyczajowości, spraw bieżących, filozofii, psychologii itd. Jego ulubionym tematem jest niemal wszystko, co dotyczy kultywowania sztuki życia, mocno w owym czasie w Chinach marginalizowanej wobec skupienia się przedstawicieli głównego nurtu kultury chińskiej na sprawach politycznych i państwowych. Tymczasem, jak wielokrotnie powtarza Lin, picie herbaty, rozmowa z przyjaciółmi lub dobry spacer, a więc czynności pozornie błahe, w istocie doskonale ucieleśniają ową bliską mu sztukę, sztukę celebrowania codzienności. Idący mu w sukurs inny autor, Zhou Zuoren, również zauważa, że koniecznością jest krótki moment prawdziwej bez troski, pewnego wypoczynku¹⁰⁴. Wątek ten nieustannie pojawia się w pismach obu wzmiankowanych

¹⁰² S. Qian, *Lin Yutang and China's Search for Modern Rebirth*, Singapore 2017, s. 203, kursywa – M.F.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 204.

¹⁰⁴ Zob. T. Li, *op. cit.*, s. 290-302.

autorów. Proponowana w nich wyrafinowana rozrywka ma charakter czysto estetyczny, nacechowany – ujmując to w kategoriach daistycznych – swoistą „użyteczną bezużytecznością”.

Korespondencja Walsha z Linem z początków jego kariery na Zachodzie, a także krytyka, z jaką spotkał się w Chinach¹⁰⁵, rzucają nieco światła na to, jak istotne było dla niego kształtowanie modelu filozofa oddającego się wyrafinowanej rozrywce oraz – jak powiedzielibyśmy współcześnie – radosnym aktywnościom psychosomatycznym. W prywatnej korespondencji z lat trzydziestych XX wieku, pracując nad *The Importance of Living*, Lin pisał tak:

W gruncie rzeczy powinienem napisać książkę zatytułowaną MOJA FILOZOFIA albo MOJE POGLĄDY NA RZECZYWISTOŚĆ. Naprawdę wierzę, że mam własną oryginalną filozofię dotyczącą wszelkich problemów życia, poczynwszy od nawyków i sztuki życia, sekretów pisania oraz wszelkiej twórczości artystycznej, a skończywszy na tak nieistotnych rzeczach, jak (...) leżenie w łóżku (...) i głupota konwencji społecznych oraz doniosła rola, jaką odgrywają w naszym życiu ptaki i kwiaty. Natura, sztuka, religia, Nieśmiertelność, Społeczeństwo, szczęście, smutek, śmierć – wszystko to potraktowałbym na sposób cyniczno-wyrozumiały, lecz z radosną powagą¹⁰⁶.

Interesujące, że we wstępie do *The Importance of Living* Lin inaczej rozstrzyga kwestię własnej oryginalności, pisząc, iż nie jest oryginalny¹⁰⁷. Z jednej strony dzieło Lina jest pogłębionym, rozbudowanym komentarzem i dialogiem – jak wskazuje znawca jego twórczości: „jest ono usytuowanym na przecięciu kultur komentarzem dotyczącym filozofii życia, zaczerpniętym z jego własnej twórczej interpretacji chińskiej tradycji kulturowej”¹⁰⁸. Ponadto, jak pisze Lin w jed-

¹⁰⁵ Recepcję Lina zarówno w Chinach, jak i w Stanach Zjednoczonych przedstawia Qian, zob. S. Qian, *Lin Yutang...*; idem, *Liberal Cosmopolitan...*

¹⁰⁶ Idem, *Lin Yutang...*, s. 202.

¹⁰⁷ Y. Lin, *The Importance...*, s. viii.

¹⁰⁸ S. Qian, *Lin Yutang...*, s. 25.

nym z listów: „Najpierw *The Importance of Living*. Koncentruję się nie na Laozim i Zhuangzim, ale duch daoizmu przenika tę książkę; ani na Konfucjuszu i Mencjuszu, ale konfucjanizm się w niej zawiera. Taka jest geneza mojego pisania tej książki”¹⁰⁹. Z drugiej strony zaś, gdyby celem przyświecającym owemu pisarstwu była sama tylko, choćby nawet i najbardziej atrakcyjna, prezentacja kultury chińskiej – tak jak rozumie ją Lin – czy wówczas książka *The Importance of Living* trafiłaby w 1938 roku na pierwsze miejsce listy amerykańskich bestsellerów w kategorii *non-fiction*? I czy jej czytelnicy okrzyknęliby ją „dającą najwięcej satysfakcji i radości książką, jaką kiedykolwiek czytali”? Czy setki czytelników z całego świata pisałyby do jej autora entuzjastyczne listy z podziękowaniami?¹¹⁰

W jednym z autokomentarzy Lin podkreśla, że wszystko, co pisze, jest programowo subiektywne; książka *The Importance of Living* została pomyślana jako zarys jego osobistych – jak chciałoby się napisać – poglądów, jednak słowo „pogląd” nie oddaje istoty rzeczy. Być może bardziej adekwatne w wypadku Lina byłyby określenia, takie jak „wgląd” czy „wejrzenie”, jako że Lin w swoich pismach dzieli się tym, co pochodzi z jego wewnętrznego rozumienia rzeczy. Ich autor chciał w nich zawrzeć tylko to, co sam rzeczywiście przeżył i rozumiał z kultury własnej i obcej, a co stało się częścią jego *własnego egzystencjalnego doświadczenia*: „Postanowiłem przemawiać jako człowiek współczesny, zanurzony we współczesnym życiu, nie zaś jedynie jako Chińczyk; aby mówić tylko to, co wchłonąłem osobiście i co konstytuuje moje nowoczesne istnienie – nie zaś działać li tylko jako szacowny tłumacz starożytnych”¹¹¹.

Jak wynika z uważnej lektury jego pism, przyjęta przezeń (i po części narzucona przez wydawców) rola tłumacza Chin nie przeszkadza Linowi w realizacji własnego przedsięwzięcia filozoficznego,

¹⁰⁹ Za: *ibidem*, s. 200.

¹¹⁰ Oto fragment jednego z listów: „Pańska filozofia natchnęła mnie odwagą i uświadomiła mi, jak wieloma rzeczami można się w życiu cieszyć”. Wszystkie fragmenty listów za: *ibidem*, s. 208.

¹¹¹ Y. Lin, *The Importance...*, s. x.

własnej narracji zaczynającej się od „personally I am...” („osobiście, (ja) jestem...”), sprawiającej wrażenie ostentacji, którą na Zachodzie odnajdziemy choćby u Nietzschego w jego zachęcie do tego, by traktować filozofię jako formę duchowej autobiografii – życia, które samo się pisze¹¹². W związku z tym można by zaryzykować twierdzenie, że Chiny są dla Lina Yutanga pretekstem, umożliwiającym występowanie w roli krytyka kultury wypowiadającego własne filozoficzne „ja” kształtowane w kontekście głębokiego powinowactwa duchowego z tymi, o których on sam opowiada. Na pierwszy plan wysuwa się jednak sam Lin jako filozoficzna osobowość i zarazem autor/interpretator. Jak pisze Timothy Huson, Lina interesuje przede wszystkim

(...) tekst pisany niejako życiem, a wreszcie tekst natury, jak gdyby tekst świata: „mędrzec studiuje zarówno księgi, jak i samo życie. Świat jest jedną wielką księgą, życie zaś to jedna wielka szkoła [udzielana żyjącym – M.F.]”. W kolistym procesie interpretacji (...) Lin-myśliciel osiąga wewnętrzną otwartość intelektualną, niezbędne do podjęcia autentycznej lektury owych tekstów, możliwe zaś dzięki bezpośredniemu zanurzeniu się w ich lekturę przy jednoczesnym ignorowaniu wpływów mody i trendów współczesnej akademii, jej żargonu, jej pamfletów i schematów myślowych. Już w samym akcie wyboru zawiera się kolistość aktu interpretacji, gdyż to właśnie owe wielkie teksty, należycie odczytane, kierują do nas wezwanie, byśmy poszukiwali oświecenia w każdym wycinku rzeczywistości, jak również w intymnej relacji z danym tekstem, podobnie wzywają nas one również do zawierzenia naszym własnym najskrytszym intuicjom. Centralne przesłanie wszystkich głównych dogmatów filozofii chińskiej głosi, że natura, społeczeństwa ludzkie oraz jednostka stanowią w istocie jedność (...)¹¹³.

¹¹² Gruntowne studium tematu przedstawia G. Parkes, *Philosophy as Autobiography*, [w:] idem, *Composing the Soul...*

¹¹³ T. Huson, *Lin Yutang and Cross-Cultural Transmission of Culture as Social Critique*, „China Media Research” 2016, 12(3), s. 27-43.

Owszem, Lin przedstawia, jak jego zdaniem Chińczycy rozumieli filozofię oraz sztukę życia¹¹⁴, jednak relacjonuje ich poglądy jako jeden z owych filozofów-artystów, głównym bohaterem narracji czyniąc własną filozoficzną personę, maskę przywdzianą na użytek tekstu. By ponownie powołać się na Nehamasa, w interpretacji pism filozofii rozumianej jako sztuka życia przedmiotem badań powinien być *proponowany model życia filozoficznego*, a także sam proces tworzenia „ja” lub jego kształtowania¹¹⁵. Oba te wątki są kluczowe także w pismach Lina. Konstruowanie „ja”, dokonywane przezeń z perspektywy filozofa sztuki życia, jest przedsięwzięciem, które oprócz wstępnie tu zarysowanego wymiaru filozoficznego ma również drugi, literacki, nierozzerwalnie związany z pierwszym. W centrum takiego filozofowania znajduje się bowiem kwestia stylu. Wykreowana persona jest w dużym stopniu postacią literacką, występuje bowiem w obrębie zamkniętego dzieła. Nehamas zauważa, że – pomijając nieliczne wyjątki – u tych myślicieli, których możemy uznać za prekursorów tak pojmowanej filozofii¹¹⁶, *kształtowanie filozoficznej jaźni urzeczywistnia się w pisaniu i poprzez nie*. Jak zatem ujmuje „jaźń” sam Lin? Z pewnością unika definicji, gdyż według niego definicja osobowości może satysfakcjonować wyłącznie tego, który ją tworzy¹¹⁷.

Kwestię osobowości ujmuje Lin tak:

To, co zwiemy „jaźnią” czy „osobowością”, składa się ze splotu kończyn, mięśni, nerwów, rozumu, sentymentów, kultury, rozumienia, doświadczenia oraz przesądów. Częściowo wypływa to z natury, a częściowo z kultury, po części jest zrodzone, po części wypracowane. Natura człowieka zdeterminowana jest w chwili narodzin czy nawet przedtem. (...) najlepszy nauczyciel ani najmądrzejszy rodzic nie są w stanie zmienić jego typu osobowości. Jeszcze inne jakości nabyte zostają po narodzinach dzięki edukacji i doświadczeniu, jednak w stopniu, w jakim myśli, idee i wrażenia owej jednostki pochodzą

¹¹⁴ Y. Lin, *The Importance...*, s. 3.

¹¹⁵ A. Nehamas, *The Art of Living...*

¹¹⁶ Nehamas przywołuje Sokratesa, w myśli chińskiej jest to np. Konfucjusz.

¹¹⁷ Y. Lin, *The Gay Genius...*, s. ix.

z najrozmaitszych źródeł i obszarów wpływu na danym etapie życia, owe idee, przesady i punkty widzenia tworzą konglomerat najbardziej oszałamiających sprzeczności (...). Szkoła autoekspresji domaga się, byśmy w tekście dawali wyraz jedynie myślom i uczuciom, naszej prawdziwej miłości, prawdziwej nienawiści, prawdziwym lękom i pasjom. Te winny być wyrażone bez podejmowania próby ukrycia zła przed dobrym, bez obaw ośmieszenia przez świat, bez cienia lęku przed zadaniem kłamu starożytnym mędrcom czy autorytetom współczesnym¹¹⁸.

Analizując pisma Lina w poszukiwaniu pojawiających się w nich wyrażeń oznaczających osobowość, najczęściej natrafiamy na termin *xing* lub *benxing*. Jeśli chodzi o *benxing*, warto je rozumieć w kontekście daoizmu, co koresponduje z Lina uwagami o nienaruszalności osobowości każdego człowieka. W filozofii daoizmu, ale też i w wielu innych chińskich szkołach filozoficznych, mówi się o rdzeniu osobowości zharmonizowanym z zasadą wszechświata. Termin *benxing* oznacza w tym kontekście „pierwotną jaźń” lub dosłownie – „pierwotną osobowość” bądź też „pierwotną naturę”, gdzie *ben* („korzenie drzewa”) miałoby oddawać poczucie, że owa pierwotna natura człowieka pozostaje w harmonii z całym wszechświatem.

Pouczający może tu być komentarz Lina do Laoziego: „Idea zachowania pierwotnej natury prowadzi do zasady nieingerencji. Ta nieingerencja jest czasami tłumaczona jako »nicnierobienie« lub »bezczynność«; sens filozoficzny uwypuklony zostaje dopiero dzięki uchwyceniu zasady zachowania prostoty natury człowieka”¹¹⁹. Owszem, mówi Lin, są tacy, którzy zdołają podbić świat i przekształcić go na modłę własnych wyobrażeń i pragnień, jednak daoizm proponuje coś odmiennego: pielęgnowanie tego, co jest w nas źródłowe. I to właśnie w kontekście powrotu do owego naturalnego, pierwotnego stanu nas samych Lin proponuje rozumieć wezwanie Laoziego

¹¹⁸ Idem, *The Importance...*, s. 390. Więcej na temat osobowości w ujęciu Lina: *ibidem*, s. 366-376 (rozdział *Art and Personality*).

¹¹⁹ Idem, *From Pagan...*

postulującego powrót do natury. Jest to w źródłach rozmaicie wyrażane – Lin przywołuje fragment zawierający znaną metaforę nieociosanego kłosa („jak nieociosany kłoc, tak byli prości”¹²⁰) oraz metaforę umysłu dziecka.

Co się tyczy drugiej z wymienionych kategorii (*xing*), pojawia się ona m.in. u Li Zhiego, który pisze, iż każda osoba ma własną, zasadniczo niedefiniowalną, osobowość (*gexing*). Gdy zaś chodzi o osobowość swobodnie wyrażaną w literaturze, zazwyczaj stosuje się tu wyrażenie *xingling*. Lin wprowadził i spopularyzował swoje rozumienie *xingling* jako wyrazu własnej indywidualności (*gexing*). I to właśnie tę kategorię traktuję jako spoiwo wszystkich dzieł Lina Yutanga. Dla niego pojęcie *xingling* jest zarówno jasne, jak i niedefiniowalne, interpretuje je najkrócej w następujący sposób: *xingling* to *Self* (ziwo), przy czym także w chińskich tekstach Lin odwołuje się do angielskiego słowa *Personality*:

„Xingling” jest Jaźnią („ziwo”). Każdy z nas ma własną „gexing”, owa „gexing” [Osobowość – M.F.], z nieskrępowaną swobodą wyrażona w literaturze, zwana jest „xingling”. W literaturze wszystko to, co oznacza pofolgowanie własnej osobowości, zawsze zwie się „xingling”, „xingling” to Osobowość¹²¹.

Osobowość jest specyficzna dla każdej jednostki, obejmując, jak pisze Lin, budowę ciała, nerwy, rozum, emocje, uczenie się, sposób patrzenia na świat, doświadczenie, wyrafinowanie, upodobania i awersje¹²². Tylko dana jednostka zna własną naturę – nie znają jej ani jej rodzice, ani najbliżsi. W związku z tym warto zauważyć, że tłumaczenie przez Lina terminu *xingling* jako angielskiego *self* to jedna z możliwych interpretacji, gdyż podstawowe znaczenie tego wyrażenia to

¹²⁰ Laozi, *Księga dao i de...*, s. 48. O tym ideale pisze Wójcik w rozdziale *Wieczna elegancja bezużytecznych form* (A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy...*, s. 187-234).

¹²¹ Tłumaczenie z języka chińskiego za: S. Qian, *Liberal Cosmopolitan...*, s. 138.

¹²² Spośród rozmaitych ujęć osobowości Lin najbliższy jest tego, co w psychologii określa się jako teorię cech – w tym ujęciu osobowość miałaby być zespołem cech charakterystycznych dla danego człowieka.

„pierwotna natura”. Tej zaś w daoizmie nie da się ani zinterpretować, ani zakwestionować, ani naruszyć. Właściwie jedną z nielicznych rzeczy, które w filozofii daoistycznej można uczynić z jaźnią, rozumianą jako *self*, jest wyrażenie jej – w miejsce zachodniej koncepcji rozkładającej *self* na elementy składowe pojawia się w pismach Lina idea swobodnej ekspresji. W związku z tym jedną z najważniejszych umiejętności piszącego jest bycie kreatywnym i nieskrępowane oddawanie głosu własnej osobowości – niepowtarzalnej i niepoddającej się analizie. „Ten, kto boi się używać »ja« w swoim pisaniu, nigdy nie będzie dobrym pisarzem”¹²³.

Przegląd najważniejszych kategorii związanych z użyciem *self* w pismach Lina nie byłby pełny bez wspomnienia o *zhen*, czyli „autentyczności”. Jak wiadomo, autentyczność i prawda własnego przeżywania świata uchodzi w sztuce za podstawowe, jeśli nie jedyne kryterium wartości dzieł. Ta właśnie autentyczność, najpełniej przejawiająca się w sercu-umyśle dziecka, umożliwia wyrażenie osobowości. Podobnie ostatecznym kryterium oceny jakości twórczego pisania jest wierność autora samemu sobie. Jak jednak czytelnik może rozpoznać, czy autor tekstu, z którym obcuje, jest autentyczny?

Zgodnie z teorią *xingling*, jaką odnajdujemy u Lina, nie jest to kwestia analizy. Lin jest przekonany, że jeśli autor autentycznie wyraża swoją osobowość, czytelnik niechybnie to dostrzeże. W autorskim wprowadzeniu do studium filozofii Laoziego oraz Zhuangziego zatytułowanym *The Wisdom of Laotse* natrafiamy na taką oto autocharakterystykę autora: „Nadal jestem dzieckiem patrzącym na ten niezwykły świat zdumionymi oczami. Jest tyle rzeczy, których muszę się nauczyć; wszystko budzi moją ciekawość. Mam tylko jeden cel, a jest nim wiedzieć coraz więcej o życiu, minionym i obecnym – i o tym tylko pisać”¹²⁴.

Li Zhi, mistrz Lina, który kładł ogromny nacisk na spontaniczność w sztuce oraz wierność własnym uczuciom, tworząc coś, co można

¹²³ Y. Lin, *The Importance of Understanding*, Cleveland, OH 1960, s. 326-327.

¹²⁴ Idem, *The Wisdom of Laotse...*, s. vi.

by nazwać literacką teorią spontaniczności, postulował w licznych pismach powrót do nieskażonego umysłu dziecka. Opowiadał się za tym, aby jednostka zdała się na własną intuicję, nie zaś zewnętrzny autorytet. Według tego autora należy kierować się własnymi naturalnymi pobudkami, których najdoskonalszym ucieleśnieniem jest wspomniany umysł dziecka. Li Zhi stał na stanowisku, że twórczość literacka jest przede wszystkim czynnością emocjonalną, a nie intelektualną. Co się zaś tyczy procesu pisania, jego zdaniem twórca nie powinien pisać, jeśli nie czuje działania popychającej go do tego niepowstrzymanej, nieodpartej siły. Twórczość pisarska powinna być więc wynikiem nie tyle kontemplacji czy namysłu, ile raczej emanacją i przejawem prawdziwych, nieskrępowanych uczuć. Pisanie winno więc być aktem spontanicznym, realizowanym pod wpływem potrzeby, częstokroć tak nieodpartej, że „prawdziwy” pisarz będzie pod wpływem wewnętrznego przymusu tworzył nawet kosztem własnego życia¹²⁵. Li Zhi utrzymywał też, że wszelkie osiągnięcia estetyczne pozbawione spontaniczności należy uznać za fałsz, a tych, których ograniczały zasady metryczne, nazywał niewolnikami poezji.

Satyra na filozofa

Autoportret Lina oraz powiązany z nim proponowany przezeń model artysty-filozofa nie byłby pełny, gdybyśmy nie odnieśli się, choćby pobieżnie, do swoistego antymodelu owego konstruktu. Podobnie jak u wielu innych chińskich pisarzy, również i u Lina często mamy do czynienia z parami dopełniających się przeciwieństw – dzięki jednemu z elementów lepiej uchwytujemy sens drugiego. Jak wskazałam w poprzednim rozdziale, według Lina, jeśli filozofia miałaby się obronić przez zarzutem braku przydatności dla współczesnego człowieka,

¹²⁵ W kulturze europejskiej uderzającym przykładem takiej postawy może być twórczość Franza Kafki. Por. M. Foucault, *What Is an Author?*, [w:] *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. J.V. Harari, Ithaca, NY 1979, s. 141-160.

powinna by przede wszystkim wyrażać się w „aktywizmie” – w działaniu i czynach¹²⁶ – wykraczając poza ujęcia ściśle teoretyczne, poza warstwę wyłącznie tekstualną. To m.in. właśnie dlatego Lin inspiruje się daoizmem – dystansując się od mądrości ksiąg, przewrotnie odrzuca zawartą w nich wiedzę i ostrzega zachodniego czytelnika swoich dzieł przed szukaniem w nich filozofii pojętej na sposób zachodni. Również dlatego nie znajdzie się w jego pismach dialogu z protagonistami owej filozofii. Lektura dzieł Laoziego, stwierdza Lin, sprawia, że większość rozterek intelektualnych nurtujących współczesną mu filozofię wydaje się zabawna¹²⁷.

Jedną z ulubionych rozrywek Lina jest krytyka zachodniego, akademickiego modelu filozofii. Śledząc recepcję jego dzieł na Zachodzie, można zauważyć, że obie strony sporu o istotę filozofii – czy to orientalnej czy zachodniej – są wobec siebie wysoce krytyczne. Oczytany w filozofii zachodniej Lin znakomicie zdawał sobie sprawę, że podobnych mu myślicieli filozofowie „systematyczni” postrzegają zwykle jako literatów – bądź jako szarlatanów. Dla teoretyków uprawiających filozofię, jak gdyby była ona nauką ścisłą, sposób konstruowania jaźni/podmiotowości (*self*), jaki proponuje Lin, może się wydawać przedsięwzięciem albo literackim, albo tak dalece nieuchwytnym, że niewartym głębszej analizy. Ostatecznie bowiem, co można powiedzieć o chińskim mędrцу z pominięciem jego żywej postaci czy wielowarstwowej osobowości?

I rzeczywiście, u Lina, podobnie jak u wielu innych chińskich myślicieli, owe aspekty: literacki, mądrościowy i filozoficzny nieustannie wzajemnie się przenikają. Żeby jednak można było mówić o obcowaniu z filozofem sztuki życia, nie zaś zwyczajnie z pisarzem czy nieuchwytnym dyskursywnie mędrcom, trzeba, po pierwsze, mieć do czynienia z procesem „pisania siebie” jako drogą do samowiedzy; po wtóre, choć owo pisanie może wypełniać znaczną część egzystencji

¹²⁶ O owej charakterystycznej dla mędrca-filozofa mądrości przejawiającej się w czynach pisze również: Y. Feng, *Krótką historia...*

¹²⁷ Y. Lin, *The Wisdom of Lao-tse...*, s. xv.

autora, powinno jednak być podporządkowane pielęgnowaniu sztuki życia; i wreszcie, w wyniku owej aktywności musi zostać ukształtowany żywy i uchwytny model osobowości. Jak o owym podporządkowaniu pisania życiu mówi Nehamas: „celem filozofii jako sztuki życia jest oczywiście życie”. W tym duchu Lin pisze w eseju *I Daren't Go to Hangzho*: „Pisanie! Czymże jest pisanie wobec życia?”¹²⁸ – i zwraca uwagę, że zamiast czytać filozofię, studiuje życie – z pierwszej ręki¹²⁹. Według Lina wszystkie sfery egzystencji człowieka są służebne wobec życia: „Mówiąc najprościej, nauka to tylko ciekawość życia, religia to szacunek dla życia, literatura to zachwyt nad nim, sztuka to sam smak, a filozofia to stosunek do niego, oparty na większym lub mniejszym, ale zawsze ograniczonym zrozumieniu wszechświata, tak jak mamy okazję ów wszechświat poznać”¹³⁰.

Filozofowie sztuki życia formułują pod adresem filozofii akademickiej zarzuty uprawnione z ich własnej perspektywy. Wskazują m.in., że filozofia „systemowa” odwołuje się do niewłaściwych założeń, i zwracają uwagę, że jej przedstawiciele, domagając się naukowej obiektywności, nie są w stanie stworzyć dzieła, które byłoby naprawdę ich własne, a ich deklaracje bezstronności mają jedynie zamaskować niemoc twórczą¹³¹. Lin ze swej strony, jak wspominałam w poprzednim rozdziale, wypowiadał się w ostrych słowach przeciwko profesorom uniwersyteckim zdominowanym przez „mechanistyczną technikę i metodę materialistyczną”. Jak pisze: „materializm naukowy jako metoda i technika oraz właściwy im punkt widzenia beznadziejnie sparaliżował europejską humanistykę i wprowadził ją w całkowity zamęt”. Lin bezceremonialnie potępia profesorów nauk humanistycznych za „wynalezienie mechanistycznych praw rządzących ludzką działalnością”, posuwając się do tak skrajnych sądów, że

¹²⁸ Idem, *Little Critic...*, s. 342.

¹²⁹ Idem, *The Importance of Living*, s. viii.

¹³⁰ Idem, *Lin Yutang, [w:] I Believe; The Personal Philosophies of Certain Eminent Men and Women of Our Time*, ed. C. Fadiman, New York, NY 1939, s. 158.

¹³¹ Zob. A. Nehamas, *The Art of Living...*

kiedy „metoda naukowa zostaje skradziona i zastosowana do humanistyki, w naiwnym przekonaniu, że zaczynamy czynić nauki humanistyczne prawdziwymi naukami, wraz z nią przenosi się amoralna metoda obiektywna. (...) Zdarza się jednak, że bezinteresowność, będąca cnotą w naukach przyrodniczych, jest i musi być przestępstwem w naukach humanistycznych”¹³².

Charakterystyczne, że u Lina ów krytycyzm przybiera formę satyry na *model* osobowościowy typowego dlań filozofa Zachodu. Nawiązując do zawartego w Platońskim *Gorgiaszu* obrazu Kalliklesa, Lin świadomie romantyzuje wizję dziecięcia natury nieskażonego piętnem cywilizacyjnej degeneracji, której symptomem jest dla niego filozoficzny intelektualizm:

Każdy prawdziwy filozof powinien czuć wstyd na widok dziecka czy choćby lwiatka w klatce. Jak perfekcyjnie natura zaopatrzyła je w pazury, mięśnie, piękne futro, jasne, krągłe ślepie (...) i zmysł zabawy! Filozof (...) powinien czuć się zawstydzony, że nosi okulary, że nie ma apetytu, że jego umysł i serce często zaznają przygnębienia – i że jest całkowicie nieświadom życiowych radości. Od takiego filozofa niczego się nie wydobędzie, gdyż nic z tego, co mówi, nie może mieć dla nas żadnej wartości¹³³.

Uosobieniem tego może nazbyt prostego i dlatego nieco schematycznego w swej wymowie antymodelu filozofa jest tutaj Kant. Odsuwając na bok krytykę Kantowskiej filozofii przeprowadzoną przez Lina choćby w *From Pagan to Christian*, której kluczowym elementem jest wyimaginowany dialog Chińczyka z Kantem¹³⁴, poprzestańmy na stwierdzeniu, że według Lina jednostka o usposobieniu Kanta czy Arystotelesa nie mogłaby urodzić się w Chinach. Jak pisze Lin:

(...) czasami zadawałem sobie pytanie: Czy Chiny kiedykolwiek stworzyły umysł taki jak Kanta? Odpowiedź brzmi: oczywiście, że

¹³² Y. Lin, *The Wisdom of China and India...*, s. 572 i in.

¹³³ Idem, *The Importance of Living*, s. 143.

¹³⁴ Zob. idem, *The Mansion of Confucius*, [w:] idem, *From Pagan...*, s. 58-106.

nie. Co więcej, byłoby to z gruntu niemożliwe. Chiński Kant śmiałyby się z siebie w chwili wymówienia *Ding-an-sich* odnoszącego się do „rzeczy samej w sobie”. Jego rozumowanie – gdyby jego udziałem w ogóle mogło być rozumowanie chińskie – nieodparte, bezpośrednie, intuicyjne – odpowiedziałoby mu, że jest śmieszny [w swym intelektualizmie – M.F.]¹³⁵.

To właśnie śmiech jest odpowiedzią Lina na najbardziej wyrafinowane teorie filozoficzne. Według niego, szczęśliwie, ludzki umysł może wykroczyć poza wszystkie owe idee, myśli i ambicje – i potraktować je z uśmiechem – jego siłą jest subtelność humorysty. Człowiek, którego stać na humor, ujmuje myśli, perspektywy i projekty z należytym dystansem. Podobne usposobienie rodzi łatwość, pewność i lekkość sformułowań, a myśl biorąca zeń początek jest prosta i trafna. Humor pełni u Lina rolę katalizatora – jego jakość jest kolejną miarą, którą przykłada on do kultury, sprawdzając wartość jej osiągnięć. Jego rozumienie humoru jest specyficzne i czerpie z daoistycznej filozofii łagodnego dystansu filozoficznego wiążącego się bezpośrednio z oświeceniem rozumianym jako przemiana umysłu, umożliwiającą człowiekowi beztrudne traktowanie własnych uwarunkowań społecznych, jak również przejrzenie znikomości wszelkich ambicji i dostrzeżenie wartości oderwania właściwego mędrcom.

Rzecz jasna w poglądach Lina na kwestię humoru nietrudno dostrzec ich daoistyczny rodowód – w odnośnych historiach i anegdotach prawdziwym mistrzem jest ten, kto lekko podchodzi do własnych pomysłów – ten, kto jest, by tak rzec, szybszy od nich i łatwo je porzuca, nie podlegając ich władzy. Powaga jest dla Lina wyłącznie oznaką wysiłku, ten zaś wskazuje, że nie osiągnęliśmy jeszcze mistrzostwa w danej dziedzinie¹³⁶. Rozwijając ten watek, Lin, na wiele lat przed Hadotem, wskazuje, że już w starożytnej Grecji filozofia odeszła od swoich źródeł – mędracy ustąpili miejsca „gadulom” uprawiającym głównie grę słów. Zdominowali oni filozofię, która z „umiłowania

¹³⁵ *Ibidem*, s. 61.

¹³⁶ *Idem*, *The Importance of Living...*, s. 81.

mądrości” przekształciła się w jałową poznawczo miłość do słów¹³⁷. Tak oto „proces ów trwał, aż bezpośrednie, intymne poczucie czy też świadomość życia zostało całkowicie utracone”¹³⁸. Słowa te nawiązują do filozofa uważanego przez Lina za jednego z najbardziej inspirowanych myślicieli Zachodu, tj. do Henry’ego Davida Thoreau i jego znanego stwierdzenia, że „w dzisiejszych czasach istnieją profesori filozofii, a nie filozofowie. Aliści wykłady godne są podziwu, jeśli kiedyś godne podziwu było życie”¹³⁹.

U Lina obraz życia prawdziwie filozoficznego powstaje w kontraście do stereotypowych wyobrażeń o egzystencji zachodniego filozofa – oto skupiony na słowach filozof-observator do tego stopnia żyje swoimi myślami, że gdyby spisać jego biografię, byłaby to – pożyczając frazę Safranskiego – biografia jego myśli¹⁴⁰. Stereotyp ów wywodzi się już od Pitagorasa, który porównuje ogół ludzi do przychochodzących na igrzyska: jedni biorą w nich udział, inni zarabiają przy tej okazji pieniądze, lecz najlepsi – filozofowie – obserwują¹⁴¹. Widać wyraźnie, że Lin staje po stronie Chińczyków, myślących o filozofii z perspektywy uczestnika świata zjawisk, zamiast – jak to się dzieje w zachodniej, greckiej filozofii – z pozycji obserwatora¹⁴². Jak zauważa Shusterman, filozoficzna poza bezinteresownej obiektywności jest niezwykle napięta, sztywna i spekulatywna, co wyraża się w postawie: „Przyjrzymy się i sporządzimy opis, ale nie chcemy niczego dotykać

¹³⁷ Zob. *ibidem*, s. 418.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ H.D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Poznań 2021, s. 41.

¹⁴⁰ Zob. R. Safranski, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, München 2000 (polskie wydanie: idem, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003).

¹⁴¹ Ów wzorzec kulturowy doskonale analizuje w swoich książkach P. Sloterdijk. Zob. np. idem, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2015.

¹⁴² Piszą o tym: Y. Feng, *Krótką historia filozofii...*; E. Baka, *Dao bohatera. Idea samorealizacji w chińskich wewnętrznych sztukach walki*, Kraków 2008.

ani w nic się angażować”¹⁴³. Postawa obserwatora wymaga oderwania się od tego, co się obserwuje; obiektywizacja wiąże się z próbą odcieleśnienia. A odcieleśnienie oznacza odcięcie się od źródeł życia i potraktowanie myśli jako niezwiązanej z ciałem tak, jak gdyby można ją było wyekstrahować, oderwać od psycho-cieleśnej *self*.

Na takim właśnie tle przedstawia Lin swój autoportret, powiada – mając przy tym, że jest pozbawiony „akademickiej edukacji filozoficznej”, a dzięki temu też i „lęku przed napisaniem książki o filozofii”¹⁴⁴. Lin otwarcie deklaruje własną ignorancję i brak wykształcenia w zakresie zachodniej filozofii – paradoksalnie to właśnie owa luka w wykształceniu dodaje mu odwagi, by filozofować bez obciążeń. W innym miejscu Lin stwierdza, że nie dostaje mu też filozoficznej ogłady, jeśli chodzi o klasyków filozofii Zachodu – przyznaje, że nigdy np. nie czytał Davida Hume’a ani George’a Berkeleya. Zarazem, jak sam stwierdza, postulowana przezeń metoda i filozoficzne praktyki są „całkowicie błędne”, ponieważ nie studiuje on filozofii, a jedynie życie¹⁴⁵. Takie deklaracje to charakterystyczny chwyt retoryczny, z upodobaniem stosowany przez chińskich myślicieli, a na Zachodzie zwany toposem afektowanej skromności. Niezależnie od tego, czy Lin rzeczywiście nie czytał żadnego z dzieł Hume’a bądź Berkeleya, jego erudycja – również ta filozoficzna – nie podlega dyskusji, a przywołany komentarz jest wyrazem charakterystycznego dlań sposobu mówienia o sobie samym jako o laiku, amatorze i umyśle antyteoretycznym.

Lin z upodobaniem cytuje i przekłada chińskich autorów piszących w podobnym duchu. Drwiąc z samego siebie, uczonego, który przez większą część życia oddawał się pisaniu i lekturze – przytacza charakterystyczne słowa poety Po Yüchiena: „jestem zbyt leniwy, by studiować klasykę daoizmu, ponieważ dao nie mieści się w książkach; jestem zbyt leniwy, by przeglądać sutry, gdyż nie wnikają one w dao

¹⁴³ R. Shusterman, *Thinking through the Body: Educating Humanities*, Cambridge 2007, s. 19.

¹⁴⁴ Y. Lin, *The Importance of Living...*, s. ix.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. viii.

głębiej niżby się wydawało. Istota dao tkwi w pustce, jasności i chłodzie¹⁴⁶. W tym duchu na wielu kartach swoich książek Lin wtóruje chińskim poetom – piewcom życia. „Pisanie! Czymże jest pisanie wobec życia?”¹⁴⁷ Właśnie dlatego tak płodnym źródłem inspiracji jest dlań daoizm, który pozwala na dystansowanie się od ksiąg i odrzucanie „wiedzy, że...”¹⁴⁸. Jako daoista może też Lin ostrzec zachodniego czytelnika, by nie spodziewał się, że odnajdzie w pismach przynależnych tej tradycji filozofię w rozumieniu zachodnim – podobnie nie znajdzie się w niej dialogu ani polemik z czołowymi postaciami dyscypliny w ujęciu zachodnim. Lektura dzieł Laoziego, stwierdza Lin, nie tylko jego samego, ale i owych „prawdziwych uczonych”, o których ten ostatni mówi w swoich książkach, skłania do śmiechu w obliczu rozterek intelektualnych rozmaitych współczesnych mu filozofów¹⁴⁹.

Za kluczowe w filozofii sztuki życia przywoływany już Nehamas uważa stworzenie przekonującego modelu aktywności filozoficznej, w którego centrum znajduje się osobowość filozofa. Jak jednak moglibyśmy odróżnić – odwołując się do kategorii interpretacyjnych proponowanych przez tego autora – z którym typem osobowości mamy do czynienia w danym przypadku: filozoficznym czy może artystycznym? Wydaje się, że projekt podniesienia życia filozoficznego do rangi dzieła sztuki jest w znacznej mierze samowystarczalny. Życie filozoficzne różni się bowiem od innych form egzystencji, zależnie od stopnia zaangażowania, z jakim autor odnosi się do kwestii tradycyjnie uważanych za filozoficzne, a także od stopnia, w jakim owe kwestie dostarczają mu budulca, tworzywa dlań konstytutywnego¹⁵⁰.

Nie ma raczej wątpliwości co do tego, że osobowość, jaką prezentuje Lin w swoich pismach, została ukształtowana przez omawianą

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 154.

¹⁴⁷ Idem, *The Little Critic...*, s. 342.

¹⁴⁸ Przeciwwstawionej „wiedzy, jak...”; por. znane rozróżnienie Gilberta Ryle’a z jego książki, zob. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970.

¹⁴⁹ Y. Lin, *The Wisdom of Lao-tse...*, s. xv.

¹⁵⁰ A. Nehamas, *The Art of Living...*, s. 6.

tu filozoficzną refleksję. U Lina mamy bowiem do czynienia z wielopoziomową autokreacją, świadomie wykorzystującą rozmaite gatunki i style literackie. Postać filozofa, którą kreuje, jest „utkana” z osobistych wglądów oraz takiegoż doświadczenia. A choć taki sposób doświadczania świata trudno nieraz uznać za „filozoficzny” w zachodnim rozumieniu, jego korzenie sięgają chińskich traktatów o znanych myślicielach. Postać filozofa-artysty jest w pismach Lina konstruowana tak, by czytelnik miał przeświadczenie, że poznaje konkretną osobę z krwi i kości. Tak jak w klasycznych tekstach chińskiej literatury filozoficznej, np. w pisarstwie Lieziego, największe znaczenie mają tu szczegóły: to, jak mistrz się poruszał, jak okazywał bezradność wobec kłótni dzieci o cień, jak rozmawiał z garbatym starcem, który świetnie łapał cykady¹⁵¹. To dzięki pracy z takimi właśnie historiami i zawartymi w nich sugestywnymi obrazami możemy dowiedzieć się najwięcej o nas samych. We wstępie do *Niewczesnych rozważań* Nietzsche cytuje Johanna Wolfganga von Goethego, który pisze: „nienawistne jest mi wszystko, co mnie jedynie poucza, nie wzmagając mej działalności lub nie ożywiając mnie bezpośrednio”. I tak oto komentuje owe słowa: „Są to słowa Goethego, które, jako z serca wyrażone *ceterum censeo* niechaj rozpoczną nasze rozmyślanie o wartości i bezwartości historii. Chcemy w niem bowiem przedstawić, dlaczego pouczenie bez ożywiania, wiedza, przy której słabnie działalność, historia, jako kosztowny nadmiar poznania i zbytek, muszą nam być na seryo, wedle stów Goethego, nienawistne”¹⁵².

Filozofowie sztuki życia piszą tak, by oddziaływać na naszą wrażliwość. Tak jak przyjaciół, również i tych filozofów poznajemy jako konkretne osoby. Interesuje nas ich charakter jako pewna całość, nie zaś każda ich cecha czy pogląd wzięte z osobna. Może nawet być tak, że to właśnie ich wady czy słabości są ich integralną częścią,

¹⁵¹ Zob. Liezi, *Prawdziwa księga pustki. Przypowieści taoistyczne*, wybór i tłum. z chiń. M. Jacoby, Warszawa 2006.

¹⁵² F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Warszawa–Kraków 1912, s. 97.

współdecydując o ostatecznym kształcie tego, jak prezentuje się nam dana persona. Lin nie tylko nad wyraz chętnie opowiada o swoich słabościach, ale ponadto czyni to w kontekście podobnych opowieści mistrzów, ustanawiających tradycję ukazywania samych siebie od strony własnych słabości, a więc od strony przede wszystkim ludzkiej. Lin przedstawia samego siebie tak, by innych inspirować, nie zaś pouczać.

Jak zauważa Nehamas, zasadnicze pytanie, jakie należałoby zadać w kontekście analizowanych kwestii, brzmi: czy można żyć życiem, jakie poznajemy dzięki filozofowi sztuki życia, i czy warto żyć zgodnie z tym, co proponuje? Jest to zatem pytanie o nas samych, nie zaś pytanie o nich – owych filozofów¹⁵³. Uwaga ta wydaje się szczególnie trafna w kontekście modelowego czytelnika dzieł takich myślicieli, jak Laozi, Liezi, Zhuanzgi i inni. Czyż nie tak właśnie należałoby rozumieć sugestię Blaise'a Pascala – sformułowaną zresztą w formie zarzutu – iż w tekstach Montaigne'a czytelnik odnajduje samego siebie?¹⁵⁴

Podsumowując, Lin jako filozof sztuki życia odgrywa we własnych pismach rolę podwójną – jest zarówno postacią, która znajduje się w ich centrum, jak i autorem tych dzieł. Jest więc twórcą i zarazem pewnego rodzaju dziełem, ponieważ jego literackie „ja” jest rezultatem jego własnych, świadomych zabiegów artystycznych. Filozofowie-artyści, jak można by ich nazwać w kontekście filozofii chińskiej, ani na chwilę nie pozwalają czytelnikowi zapomnieć, że przedstawiane przez nich poglądy są poglądami konkretnych osób, będących po części efektem artystycznej autokreacji. Ich dzieła są skomponowane na sposób świadomie literacki. W związku z tym w dalszej części pracy zajmę się m.in. niezbywalnym wymiarem projektu „ja” realizowanego w dziele Lina jako filozofa sztuki życia – *literackością* tego dzieła.

¹⁵³ Zob. A. Nehamas, *The Art of Living...*, s. 7-8.

¹⁵⁴ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 58. Na temat modelowego czytelnika zob. np. W. Iser, *Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, „Teksty Drugie” 2006, 5, s. 11-35.

Rozdział 4

Lin Yutang – sztuka myślenia, pisania i czytania

W tej części pracy zajmuję się kilkoma powiązаныmi ze sobą elementami twórczości Lina, m.in.: językiem i stylem jego dzieł niefabularnych; jego wyborami jako dwujęzycznego autora owych pism; wreszcie – realizowaną przezeń autorską „strategią sensu”. Proponowana analiza umożliwi przejście do dalszych rozważań, których przedmiotem będzie rola wątków daoistycznych w niebeletrystycznych utworach Lina. Według François Chenga poezja, kaligrafia oraz malarstwo to trzy aspekty sztuki, pojmowanej w tradycji chińskiej jako całość. W mojej pracy na czoło wysuwa się inna triada: sztuka pisania, myślenia i filozofowania, jednak nierozzerwalny spłot pozostałych sztuk jest stałym tłem refleksji Lina w omawianych esejach. Analogicznie do aforyzmu, często przytaczanego w chińskich traktatach o malarstwie: „malarstwo i kaligrafia mają wspólne źródło” (*shu hua tong yuan*), u Lina wspólne źródło mają wspomniane trzy sztuki, którymi zamierzam się tutaj zająć. Obok innych aktywności, takich jak sztuka chodzenia i sztuka kontemplowania natury, do ważniejszych form codziennej praktyki należą według Lina pisanie, czytanie oraz myślenie. Nic dziwnego więc, że również własne pisarstwo filozoficzne lokuje on w sferze estetyki.

Sztuka w codziennym życiu

Pisanie jest u Lina czynnością związaną z pracą myśli utrwalającą amorficzne intuicje w postaci znaków. Przez lata, pisząc niemal codziennie, Lin formuje i przekształca własne filozoficzne „ja”. Pisanie

jest dla niego częścią kontekstu kulturowego związanego z praktyką i ćwiczeniem będącymi częścią codzienności. W kulturze, z której czerpie, pojmuje się sztukę jako *gong fu*. Termin ten w rozumieniu neokonfucjanistów epoki Song i Ming oznaczał sztukę życia¹, a więc „rozmaite umiejętności i zalecenia dotyczące tego, jak kultywować osobowość i kierować własnym życiem”².

Lina Yutanga analiza konfucjanizmu wychodzi od obserwacji, że dla niego, podobnie jak dla każdego klasycznego konfucjanisty, uprawianie którejś ze sztuk zawsze oznacza transformację w kierunku doskonałości i mądrości³. Studiowanie ksiąg, pisanie o nich oraz ich tłumaczenie nie jest u Lina tylko wyzwaniem – edukacyjnym, redaktorskim czy translatorskim – lecz ściśle wiąże się z ascezą, ćwiczeniem moralnym. Jest to rodzaj praktyki polegający na tak długotrwałym i zażyłym obcowaniu z tekstem, komentowaniu go, pisaniu głos i moralnym ćwiczeniu się w jego kontekście, że owa aktywność staje się doświadczeniem transformującym. Zarówno uprawianie sztuki – dla Lina będzie to pisanie oraz doświadczenie zrodzone z pisania o filozofii i sztuce chińskiej w języku angielskim – jak i obcowanie z nią (czytanie klasyków) – jest w tym sensie praktyką, której towarzyszy przemiana duchowa.

Myśląc o niezwyklej produktywności i pracowitości Lina, trudno nie uwzględnić kontekstu kulturowego. Jak wiadomo, Chińczycy literaci – w technicznym sensie tego terminu – musieli się pilnie i sumiennie ćwiczyć w sztuce posługiwania się pędzlem, aby uczynić rozmaite formy kaligrafii skutecznym środkiem wyrażania uczuć. W swojej praktyce artystycznej i filozoficznej Lin odwołuje się do tradycji

¹ Więcej na ten temat pisze P. Ni (*Confucius – the Man and the Way of Gongfu*, Lanham, MD 2016).

² Idem, *Kung Fu for Philosophers*, „The New York Times”, 8.12.2010, [on-line:] <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/12/08/kung-fu-for-philosophers> – 11 I 2023.

³ Zob. np. X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009; A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasycznego okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010; W.-M. Tu, *Humanity and Self-Cultivation. Essays in Confucian Thought*, Berkeley, CA 1979.

epoki Han, w której literaci z zapamiętaniem oddawali się malowaniu i tworzeniu kaligrafii – jak czytamy w odnośnych tekstach: ich „usta i zęby robiły się czarne”; „zapominali też o śnie i o jedzeniu”; „w skupieniu umysłu przez trzydzieści lat uczyli się sztuki kaligrafii”. Sam Lin przypomina, iż Zhang Zhi sprawił, że woda w jeziorze stała się czarna, Zhi Yong zrobił grób dla swych zużytych pędzli, Wen Weiming każdego dnia przepisywał po dziesięć razy *Księgę tysiąca znaków* (*Qianziwen*), a Deng Shiru codziennie używał całą tafelkę tuszu⁴. Takie i podobne uwagi przypominają, że literatura chińska obfituje w historie ludzi, którzy tak pilnie ćwiczyli się we wspomnianej sztuce, że „zapominali o zmęczeniu, nocą nie spali, a w gorączce pisania nie mieli czasu na jedzenie”.

Choć Lin jest kontynuatorem owej formy uprawiania sztuk, swoje własne pisanie traktuje w sposób daoistyczny – proponuje też filozofię życia opartą na umiarze i zdrowym rozsądku, nade wszystko zaś na swoistej beztrosce i lekkości oraz dystansie do siebie i tego, czym się zajmuje (*detachment* – „oderwaniu”). Jakkolwiek pochłaniająca, fascynująca i wartościowa byłaby jakaś aktywność, człowiek, według Lina, nie powinien tracić swobody ciała i umysłu – jeśli tak się dzieje, oznacza to, że nie osiąga pełni w swym dążeniu, a swobodne wędrowanie (motyw zaczerpnięty z Zhuangziego) zamienia się w mozolne wspinanie się, podczas którego znikają sprzed oczu najbardziej fascynujące elementy. Podobnie jak czynił to w licznych esejach Zhou Zuoren⁵ – jak choćby słynny esej tłumaczony na angielski jako *Tea Drinking* – również i Lin proponuje rozmaite sposoby wykorzystywania czasu wolnego niefrasobliwie i z humorem, pisząc o sztuce czerpania przyjemności z długich spacerów, palenia tytoniu czy nawet

⁴ Wszystkie cytaty z tekstów źródłowych na tej stronie za: *Estetyka chińska. Antologia*, red. A. Zemanek, Kraków 2007, s. 5-12.

⁵ Więcej na temat podobieństw między eseistyką Zhou Zuorena i Lina Yutang zob. T. Li, *Modern Chinese Essays: Zhou Zuoren, Lin Yutang and Others*, [w:] *Routledge Handbook of Modern Chinese Literature*, ed. M.D. Gu, New York, NY 2018, s. 290-302.

leżenia w łóżku. W książce *The Pleasures of Nonconformist* Lin w iście daoistyczny sposób deklaruje, że nie jest do końca pewien, czy woli poważnie rozprawiać na lekkie tematy, czy raczej lekko i żartobliwie mówić o sprawach poważnych, nie ma wszak – czy raczej programowo nie chce mieć – poczucia, co jest ważniejsze, co zaś mniej ważne⁶, co w pisarstwie uchodzi, a co nie.

W tomie *Harvest Moon on the West Lake: Selected Essays on Life Philosophy of the Chinese*, którego Lin jest redaktorem i tłumaczem (czy może należałoby rzec – quasi-autorem, gdyż tłumaczenia te może w jeszcze większym stopniu niż w jego innych tekstach są w istocie swobodnymi parafrazami), znajdziemy obszernie fragmenty z Li Liwenga, którym Lin nadał tytuł *The Art of Sleeping, Walking, Sitting, and Standing*. Owe elaboraty nie są zrozumiałe bez kontekstu kulturowego obejmującego skonkretyzowane rozumienie tego rodzaju sztuk jako zachowań estetycznych. Jak pisze Luo Zhongfeng w tekście *Ukształtowanie się estetyzującego stylu życia*, w chińskim ujęciu sztuki

(...) kluczowymi elementami zachowań estetycznych są: umysł, formy estetyczne oraz dzieła estetyczne. Wśród tych elementów umysł jest tym czynnikiem, który wywołuje zachowanie estetyczne i nadaje mu znaczenie. Formy estetyczne to sposoby zewnętrznego wyrazu (...). Tradycyjni literaci byli w stanie wyrazić swoją postawę życiową poprzez zachowania estetyczne, ponieważ wybrane przez nich formy estetyczne mogły z jednej strony wyrazić subiektywny wymiar podmiotu, jego osobowość, a z drugiej – zapewnić mu duchowe pocieszenie. Zachowania estetyczne były bowiem wyrazem wyrafinowanych zainteresowań, pełniły funkcję ćwiczeń prowadzących do moralnego rozwoju i samodyscypliny, dostarczając równocześnie rozrywki. (...) Nie ograniczały się one bynajmniej do wąsko pojętej sztuki: ich struktury znaczeniowej nie sposób zredukować do czystej twórczości artystycznej ani wyczerpać przez akt wartościowania dzieł artystycznych pod względem ich piękna. Z kolei formy estetyczne obejmują zarówno działalność artystyczną sensu stricto, prowadzącą do powstania dzieł z zakresu literatury, kaligra-

⁶ Zob. Y. Lin, *The Pleasures of a Nonconformist*, New York, NY 1962, s. 11.

fii, malarstwa, rzeźby, muzyki itd., jak i czynności i postawy będące uosobieniem cech charakteru i stylu życia podmiotu. Jako przykłady wspomnieć można lektury, niekonwencjonalne zachowanie, spożywanie trunków, delektowanie się herbatą, kolekcjonowanie i kontemplacja dzieł sztuki, łowienie ryb, gra w go, prowadzenie „czystych rozmów” i zażywanie „szlachetnego odpoczynku”⁷.

Sam Lin deklaruje, że nie jest do końca pewien, czy on sam „raczej z powagą traktuje tematy błahe, czy raczej lekko odnosi się do kwestii wymagających powagi”, wręcz „lekce sobie ważąc ich tak zwaną doniosłość”⁸. Jednak analiza pism Lina stworzonych z myślą o zachodnim czytelniku pozwala zauważyć, że ich autor jest tylko na pozór niefrasobliwy w doborze tematów i tylko z pozoru sprawia wrażenie „obiboka z prowincji Fujian, nadmiernie oddającego się paleniu”⁹ – w rzeczywistości różne formy narracyjne służą Linowi do kształtowania zaskakująco konsekwentnego obrazu samego siebie. Ów autoportret nawiązuje do wzorca chińskiego filozofa praktyka, „który nie stracił bynajmniej poszanowania wartości, czy właściwego celu ludzkiego życia, celu zadziwiającego w swej prostocie”¹⁰. To właśnie owa restytucja najprostszych wartości związanych z przeżywaniem własnej egzystencji jest dla Lina pierwszym i podstawowym zadaniem inteligencji we współczesnych czasach¹¹. Jak pisze on sam: „Musimy wnikać głębiej pod powierzchnię sztuki pisania, a wtedy natychmiast przekonujemy się, że obejmuje ona kwestie literatury, myśli, punktu widzenia, odczuwania oraz czytania i pisania”¹².

Dwa podstawowe, wzajemnie się uzupełniające rozumienia sztuki to w przypadku Lina z jednej strony wolność wyrażania siebie, z drugiej zaś autoekspresja, kreatywne wyrażanie dzieła samym sobą

⁷ *Estetyka chińska...*, s. 3.

⁸ Y. Lin, *The Pleasures...*, s. 11.

⁹ M. Bayles, „*The Importance of Living*” by Lin Yutang, „*The Wilson Quarterly*” 1996, 20(4), s. 103.

¹⁰ Y. Lin, *The Pleasures...*, s. 21.

¹¹ Zob. *ibidem*.

¹² Y. Lin, *The Importance of Living*, New York, NY 1937, s. 386.

i własnym życiem. „Piękno jest jedynie dobrą formą, istnieje też dobra forma w sferze postępowania – podobnie jak w przypadku dobrego obrazu czy dobrego mostu”¹³. Sztuka, zdaniem Lina, polega na opanowaniu dobrej formy do tego stopnia, że doskonalcę konkretną umiejętność, zapominamy o technice. Chociaż opisane w tekstach formy aktywności, jak choćby śpiew, są przez Lina częstokroć przedstawiane jako spontaniczne, w istocie wymagają one przygotowania i regularnej praktyki, opanowania techniki i długiej nauki. Choć jednak wątek życia jako sztuki, a także filozofowania jako aktu twórczego to jedno z najważniejszych wątków filozofii życia, sam dostrzegalny z zewnątrz estetyczny wymiar dzieła, choć niezbywalny, jest efektem wtórnym wobec *praktykowania*. Materia, którą poddaje się obróbce i przetworzeniom, jest przez chińskich praktyków sztuki przedstawiana jako coś przygodnego, zależnego od indywidualnych talentów i trybu życia tego, kto ją uprawia – może to być więc któraś z tradycyjnych sztuk, które w kulturze chińskiej praktykowano przez wieki i opanowano do perfekcji (sztuki walki, kaligrafia, sztuka parzenia herbaty czy praktyka dźwiękowa). By jednak podkreślić, że praktyka i ćwiczenia są codziennością adepta, i nie ograniczać umysłu tylko do np. sześciu sztuk¹⁴ – zwłaszcza daoiści lubują się w opisach doświadczenia praktyki związanej z materią niekojarzoną zazwyczaj z którąkolwiek spośród sztuk tradycyjnych. Będą to więc umiejętności tak niekonwencjonalne, jak sztuka łapania świerszczy, sztuka krajania wołu czy sztuka słuchania muzyki¹⁵. Wpisując się w tę tradycję, Lin zauważa:

Sztuka jest czymś znacznie szerszym niż malarstwo, muzyka i taniec, ponieważ wszystko może się cechować dobrą formą. Do-

¹³ *Ibidem*, s. 369.

¹⁴ Zalecane przez Konfucjusza sześć sztuk (*liu yi*), których opanowanie decydowało o tym, czy można kogoś nazwać „człowiekiem szlachetnym”. Składały się na nie: muzyka, rytuały, matematyka, kaligrafia, łucznictwo oraz powożenie zaprzęgiem konnym.

¹⁵ Wszystkie te przykłady pochodzą z polskiego tłumaczenia dzieła Zhuangziego: Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.

brą formę może mieć atleta w czasie wyścigu, dobrą formę może mieć śmiech albo plucie – w których tak pieczołowicie ćwiczyli się w dawnych Chinach mandaryni. Każda ludzka aktywność ma swoją formę i wyraz, wszelkie zaś formy ekspresji mieszczą się w definicji sztuki. Nie można zatem ograniczać sztuki ekspresji do nowych obszarów muzyki, tańca i malarstwa. Przy tak rozszerzonej interpretacji sztuki dobra forma w sferze postępowania i doskonała osobowość w sztuce ściśle się ze sobą wiążą i są równie ważne¹⁶.

„Myślenie to sztuka, a nie nauka”¹⁷ – mówi Lin, szczegółowo analizując te powiązane ze sobą formy aktywności w kolejnych partiach *The Importance of Living*. Rozumiane performatywnie myślenie i pisanie to dla Lina formy sztuki – ich istotą nie jest rezultat, lecz sam proces, ten zaś powiązany jest z twórczą i dlatego czasem zaskakującą dla samego autora spontaniczną ekspresją¹⁸: „sztuka jest czymś spontanicznym, to właśnie w spontaniczności tkwi jej prawdziwy duch”. Dla Lina

[k]ażde z ludzkich działań ma swoją formę i swój wyraz, wszelkie zaś formy ekspresji zawierają się w obrębie definicji sztuki. Nie sposób zatem relegować sztukę ekspresji w obszar muzyki, tańca czy malarstwa. Tak więc w ramach tej szerszej interpretacji sztuki właściwa (*good*) forma postępowania i właściwa osobowość ściśle łączą się z powyższym i są czymś równie doniosłym. Ruchy naszego ciała mogą być czymś równie wykwintnym jak części poematu symfonicznego¹⁹.

Traktując pisanie i myślenie jako przejawy sztuki, Lin umieszcza je zatem w chińskim kontekście estetycznym, w którym sztuka jest bezpośrednio związana z krążeniem energii życiowej:

¹⁶ Y. Lin, *The Importance...*, s. 369.

¹⁷ *Ibidem*, s. 411.

¹⁸ Na temat spontanicznej ekspresji jako unikatowej metody twórczości artystycznej zaistniałej w kręgu chińskich konfucjańskich uczonych-filozofów zob. R. Mazur, *In Search of a Praxeology of „Improvised Art”: The Daoist Turn*, „International Journal of Humanities Social Sciences and Education” 2014, 1(11), s. 228-234.

¹⁹ Y. Lin, *The Importance...*, s. 369.

Nie rozumiemy sztuki oraz jej istoty, nie pojmując jej jako po prostu przepływu fizycznej i mentalnej energii, swobodnej i nieskrępowanej, egzystującej samej dla siebie (...). Chcąc w ogóle pojąć istotę sztuki, musimy zwrócić się ku fizycznemu fundamentowi sztuki jako przepływu energii. Jest to artystyczny, twórczy impuls²⁰.

Lin często i chętnie posługuje się wyrażeniem „nadwyżka energii” (*over-supply of energy* (*qí*)), „energia” bowiem obejmuje to, co mentalne, duchowe i fizyczne, dobrze oddając somatyczno-mentalny wymiar działania powodowanego impulsem estetycznym. Jak wyjaśnia Lin,

[c]okolwiek czynimy, cechuje łatwość, wdzięk i dbałość o formę. Owa łatwość i wdzięk płyną z poczucia fizycznej kompetencji, poczucia zdolności zrobienia czegoś pięknie, a więc lepiej niż po prostu dobrze. W obszarach bardziej abstrakcyjnych piękno to ucieleśnia każdy, kto pięknie wykonuje swoją robotę. (...) W sferze bardziej konkretnych szczegółów z naszego życia istnieją bądź są możliwe łatwość i wdzięk, jak również kompetencja²¹.

Ponadto, jak możemy się dowiedzieć z licznych traktujących o tym tekstów,

(...) wygodne życie uczonych pozwoliło im na odkrywanie własnej indywidualności oraz na skupienie się na takich czynnikach subiektywnych jak dążenie do osobistej przyjemności. Uważali oni, że „kaligrafia jest uwolnieniem. Chcąc tworzyć kaligrafię, należy najpierw uwolnić uczucia, puścić wodze sercu i wyrazić je w piśmie” (Cai Yong, *Sztuka pędzla*). W ten sposób kaligrafia stopniowo zmieniała się w zachowanie estetyczne, w wyrafinowaną czynność zdolną do wyrażania i kształtowania ludzkiego charakteru, równocześnie odzwierciedlając podstawowe formy życia tradycyjnych literatów. „Pisać to przekazywać; a przekazywać oznacza przekazywać własne serce” (Zhou Xinglian, *Moje skromne opinie o kaligrafii*). [Uczeni – M.F.] mogli stworzyć własny język artystyczny złożony z form kali-

²⁰ *Ibidem*, s. 368.

²¹ *Ibidem*, s. 370.

graficznych, zdolny do odzwierciedlenia życia wewnętrznego oraz rytmu uczuć. Ich celem było rozwinięcie w odbiorcach estetycznej umiejętności postrzegania maksymalnych zmian nastrojów w minimalnych zmianach struktury formalnej kaligrafii²².

Doskonalenie siebie

Mimo tego, iż temat życia jako sztuki, a także filozofowania jako aktu twórczego jest jednym z najważniejszych wątków chińskiej filozofii sztuki życia, sam dostrzegalny z zewnątrz estetyczny wymiar dzieła, choć niezbywalny, jest przez wielu myślicieli postrzegany jako efekt wtórny. Przedmiot praktyki często jest przez chińskich mistrzów, zwłaszcza o proweniencji daoistycznej, przedstawiany jako coś przygodnego, zależnego od indywidualnych talentów i trybu życia – może to być więc któraś z tradycyjnych sztuk, które w kulturze chińskiej praktykowano przez wieki i opanowano do perfekcji (sztuki walki, kaligrafia, sztuka parzenia herbaty czy praktyka z dźwiękiem). Doskonały opis zaangażowania w pracę z tekstem, obrazujący konfucjańskie podejście do literatury klasycznej w Chinach cesarskich, daje cytowany już Tu Wei-ming:

(...) czas i energia, jaką kształć się osoby za panowania dynastii Ming (1368-1644) poświęcały przeciętnie na studiowanie *Zhongyong* (...), wydają się być całkowicie nieproporcjonalne do uwagi, jaką obdarza ją współczesny kandydat na magistra, który zabiega o wyższy stopień na kursie poświęconym myśli chińskiej na nowoczesnym uniwersytecie. Tradycyjnie student konfucjański zaczynał prawdopodobnie swoje studia nad *Zhongyong* najwcześniej w wieku ośmiu lat. Po dokładnym nauczeniu się tekstu na pamięć miał czas na uchwycenie jego sensu poprzez stopniowe wkraczanie w tekst. Bez narzucanych sobie wcześniej schematów interpretacyjnych mógł próbować uświadamiać sobie jego wewnętrzną logikę za pomocą wiedzy osobistej. Systematyczna recytacja, częstokroć

²² *Estetyka chińska...*, s. 11.

oparta na wadliwie złożonym, przegniłym zwoju książki używanej do nauki, była dla niego długim, wytężonym procesem, który był określany jako pomoc w dojrzewaniu całościowej wizji integrującej naukowy i empiryczny wymiar jego rozumienia tekstu. Zhu Xi absolutnie nie żartował, gdy w odpowiedzi na wątpliwości swoich studentów dotyczących używanych metod czytania klasyki konfucjańskiej po prostu pouczał ich, by sprawdzali to wszystko doświadczalnie „ucieleśniając” nauki w życiu codziennym²³.

To, że literaci chińscy ćwiczyli się z takim zapamiętaniem w rozmaitych praktykach należących do chińskiej kultury estetycznej (malarstwo, kaligrafia, poezja itd.), wydaje się zupełnie zrozumiałe, zważywszy, że w tej kulturze owe praktyki łączyły się ściśle ze wzrastaniem w mądrości, wywierając przemożny wpływ na całe życie człowieka, który się im oddawał. W ślad za wieloma innymi badaczami Rafał Mazur zwraca uwagę na specyfikę pojmowania tego rodzaju edukacji w Chinach, która, inaczej niż w świecie zachodnim, nie była nakierowana wyłącznie na zdobywanie wiedzy o rzeczywistości:

(...) niezwykle ważnym jej elementem, a zdaniem daoistów i konfucjanistów jedynym ważnym elementem jest praktyka rozumiana jako zespół powtarzanych czynności, dzięki którym praktykujący, oprócz przyswajania tą drogą pewnej wiedzy, kształtuje swoją osobowość zgodnie z zasadą, która w europejskiej wersji brzmi „trening czyni mistrza”. Jej chińska wersja to yibu yi jiaoyin, co możemy przetłumaczyć: „każdy krok zostawia ślad”. W ten sposób rozumiana, staje się edukacja „drogą mędrców”, praktyką „uszlachetniania”, a częścią tej drogi jest praktykowanie sztuki²⁴.

Z kolei sztuka czytania w niczym nie ustępuje sztuce pisanie pod względem doniosłości. Modelowanie filozoficznego „ja” odbywa się u Lina w żywym dialogu z przodkami, ale czy nie jest to coś wię-

²³ W.M. Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, New York, NY 1989, s. 9-10. Tłum. za: A.I. Wójcik, *op. cit.*, s. 150-151.

²⁴ R. Mazur, *Tradycja edukacji muzyką w kulturze chińskiej. Klasyczne źródła filozoficzne*, „Polish Journal of The Arts and Culture” 2014, nr 12(4), s. 6.

cej? Znajdujemy u Lina wiele perseweracji, jego myśl zdaje się krążyć latami wokół tych samych kręgów tematycznych, opracowywanych wciąż na nowo w formie swoistej medytacji. Sztuka uważnego czytania, której Lin poświęca sporo miejsca w swoich esejach (np. osobny rozdział *The Importance of Living*, zatytułowany *Art of Reading*), nosi typowe znamiona kontemplacji, w której filozof stawia sobie zadanie uwewnętrznienia treści rozważanych słów przez pisanie o nich na nowo, by z martwych, zapisanych dogmatów uczynić osobiste doświadczenie. Dlatego właśnie znajdujemy u Lina tyle wariacji na te same tematy, jako że podejmuje on codzienny trud wglądania w siebie i znajdowania właściwych formuł, które go odnawiają i kształtują. To właśnie pisanie staje się najtrudniejszym ćwiczeniem, i jak w każdej medytacji, rzecz polega na uważności oraz na całkowitym zaangażowaniu się w podążanie drogą przodków. Tym samym Lin pozwala, by tłumaczenie ich (przodków) i medytowanie nad ich słowami rzeczywiście ukształtowało jego umysł – jest to próba zamieszkiwania w ich umysłach na głębokim poziomie²⁵. Pisanie pokazuje więc kształtowanie się wysoko rozwiniętej osobowości, która według Lina jest duszą każdej sztuki²⁶.

Wydaje się także, że Lin Yutang – jako autor, tłumacz czy redaktor – nigdy nie zapomina o czytelniku, czytanie to bowiem dla niego rewers aktywności twórcy-myśliciela; awersem jest pisanie. Zarówno Lin, jak i ważni dlań filozofowie chętnie wykorzystują więc formę quasi-dziennika (Nietzsche), osobistych zapisków (Marek Aureliusz, Thoreau), komentarza do innych dzieł (Wang Bi), eseju (Montaigne) czy też wszystkie te formy łącznie. Jest to określona strategia pisarska – czytelnik zostaje zaproszony do wypełnienia niedookreślonych w tekście miejsc własną refleksją i doświadczeniem. W rezultacie czytający ma wrażenie, jakby obcował z notowanym naprędce

²⁵ O takiej praktyce mówi wybitny tłumacz i znawca literatury chińskiej David Hinton, zob. D. Hinton, *China Root: Taoism, Ch'an, and Original Zen*, Boulder, CO 2000.

²⁶ Y. Lin, *The Importance...*, s. 374.

strumieniem myśli, pozostawiającym wiele niedomówień i wymagającym jego własnej, twórczej aktywności. W prawdziwie kreatywnym czytaniu i pisaniu za rzecz najwartościowszą uważa Lin spontaniczny proces przywodzący na myśl chodzenie czy spacerowanie. Wykorzystuje tu takie metafory, jak wędrowanie bocznymi ścieżkami czy swobodne podążanie rozwidlającymi się ścieżkami myśli²⁷.

Otwarta forma eseju²⁸, w której myśl może swobodnie „płynąć swoim własnym nurtem” i która pozostawia pole dla nieskrępowanej gry umysłu (*free play of the mind*)²⁹ będzie więc przez całe życie ulubioną formą literacką Lina³⁰. Jak pisze: „Człowiek nie mówi dlatego, że myśli, ale myśli dlatego, że mówi – ma słowa do zabawy, a myślenie jest tylko płataniną słów”³¹. Niezwykle ważne w pisaniu i myśleniu jest dla Lina to, że stanowią one spontaniczny proces, w który nie powinno się ingerować z zewnątrz. Będąc autorem zanurzonym w estetyce chińskiej i wzorującym się na mistrzach, takich jak Li Zhi, Lin sprzeciwia się wszelkim formom cenzury i wszelkim zewnętrznym nakazom bądź zakazom dotyczącym tego, o czym można czy należałoby pisać. Przyjąwszy taką postawę, zagorzałe broni nieskrępowanego prawa jednostki do ekspresji i wypowiedzenia się w pełni³². Za swego rodzaju manifest wolności można uznać poruszający, napisany z ogromnym artystycznym kunsztem esej *A Day-Dream*, w którym Lin opisuje wywierane nań naciski w kwestii tego, o czym ma pisać. W odpowiedzi Lin stwierdza, że mając całkowicie wolny umysł, bę-

²⁷ *Ibidem*, s. viii.

²⁸ Więcej o formie eseju Lina nazywanego przez niego „małym esejem”, a przez badacza jego twórczości i redaktora jego pism „esejem humorystycznym” lub „niewyszukanym esejem” zob. idem, *The Little Critic: The Bilingual Essays of Lin Yutang*, Beijing 2012, s. 9.

²⁹ *Ibidem*, s. 5.

³⁰ Idem, *The Importance...*, s. 143.

³¹ Idem, *My Country and My People*, New York, NY 1935, s. 17.

³² W kwestii pogłębionej analizy krytyki Lina autorstwa chińskich znawców tej problematyki zob. W. Chan, *Lin Yutang, Critic and Interpreter*, „The English Journal” 1947, 36(1), s. 1-7.

dzie pisał o tym, o czym chce, i będzie się zachwycał tym, co w danej chwili stanie się pożywką dla jego umysłu (w tym przypadku był to wiersz Du Fu). Lin powtarza niczym echo refren: „Spring had come to my garden. (...) Spring had come to my garden”³³. W rozdziale *The Art of Writing* pisze:

Nawet największa dbałość o kwestie gramatyczne czy literackie nie uczyni pisarzem kogoś, kto zaniedbuje swoją literacką osobowość. Jak powiada Buffon: „Styl to człowiek”. Styl nie jest metodą, systemem czy choćby upiększeniem czyjegoś pisarstwa; jest on całościowym wrażeniem, jakie ma czytelnik, obcując z umysłem autora, z jego głębią bądź powierzchownością, z jego wglądami bądź ich brakiem, jak również z innymi jego cechami, takimi jak dowcip, humor, uszczypliwy sarkazm, empatyczne zrozumienie, czułość, subtelność myśli, łagodny cynizm czy nieco cyniczna łagodność, zmysł rzeczywistości, praktyczność i zdrowy rozsądek oraz ogólna postawa wobec świata³⁴.

W filozofowaniu, które proponuje Lin, myśliciel dokumentuje aktualny stan ducha³⁵, wyrażając go w aforyzmach. W tym kontekście, brak cenzury i wolność pełnego wyrażenia najskrytszych meandrow myśli stanowią w oczach Lina warunek *sine qua non* pisania w ogóle – jak sam mówi: „wolność jest samym sercem sztuki”³⁶. Psychologiczna wiarygodność ma tu o wiele większe znaczenie niż wewnętrzna spójność poglądów. O swoich esejach pisze zaś tak: „to moje »wejrzenia« w świat rzeczy oraz idei, które mnie ekscytują, bawią lub zadziwiają, które mnie głęboko zajmują, budząc moją ciekawość. To prawdziwie

³³ Zob. Y. Lin, *A Day-Dream*, [w:] idem, *The Little Critic...*, s. 296-299.

³⁴ Idem, *The Importance...*, s. 385.

³⁵ Wydaje się, że o takim sposobie pisania myślał Wittgenstein: „Nie można o sobie samym pisać prawdziwiej niż się *jest*. To jest różnica pomiędzy pisaniem o sobie a pisaniem o przedmiotach zewnętrznych. O sobie pisze się tak, jak wysoko się jest. Nie stoi się tu na szczudłach czy na drabinie, lecz boso” – L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa 2000, s. 57, kursywa zachowana.

³⁶ Y. Lin, *The Importance...*, s. 368.

moje poszukiwania w krainie myśli”³⁷. Tak właśnie Lin interpretuje i ożywia postawę wielu chińskich artystów, których sztuka miała bezpośrednio wyrażać ich nieskrępowany, beztroski charakter, objawiający się dezynwolturą treści i formy – w kaligrafii np. stylem trawiastym. Lekkość i niewymuszoność wypowiedzi – „swobodne pisanie” – jak o swojej pracy mówi Lin, są trwale obecne w literaturze estetycznej.

Oto więc kilka przykładów ilustrujących typowy w chińskiej estetyce sposób mówienia o bezpośredniej relacji stanu umysłu i dzieła w sztuce kaligrafii. Cheng Mingdao stwierdził, że „podstawą wodzenia pędzla jest uważność umysłu”. Liu Gonquan uważał, iż „użyciem pędzla wodzi serce; gdy serce jest prawe, pędzel jest również poprawny”. Według Xiang Mu: „prawa kaligrafia jest tym, czym prostuje się ludzkie serce”, a „przed przystąpieniem do kaligrafii ustalić należy kompozycję, by móc jak najlepiej kierować tchnieniem; gdy kładzie się pędzel na papierze, żywi się tchnienie, by móc nim wspomagać kompozycję”. Z kolei Fu Shan uważał, że „aby tworzyć znaki, należy najpierw stworzyć siebie jako człowieka”, a Zhou Xinglian w *Moich skromnych opiniach o kaligrafii* wspomniął, iż „poprzez tworzenie kaligrafii można kultywować energię życiową, a także ją dostrajać”. I wreszcie Jiang Ji sądził, iż „kopiowanie dzieł dawnych mistrzów kaligrafii (...) może być pewną formą kultywowania swego usposobienia albo wzbudzenia określonych dążeń”³⁸. W tym sensie pisanie, podobnie jak kaligrafowanie, jest „sztuką dokumentu”. Jak ujmuje to Wójcik:

Chińska kaligrafia jest w całości z tego świata, jedyne, jaki jest, i opowiada historię zdarzenia, do którego doszło w rzeczywistości konkretnego człowieka, który wykonywał ją, będąc takim, jakim był w danym momencie swego życia. Forma kaligrafii jest zapisem tego realnego zdarzenia, które zaszło, i pozostał po nim ślad na kaligra-

³⁷ Idem, *The Pleasures...*, s. 11.

³⁸ Za: L. Zhongfeng, *Ukształtowanie się estetyzującego stylu życia*, [w:] *Estetyka chińska...*, s. 12.

ficznym papierze lub jedwabiu. Można powiedzieć, że chińska kaligrafia jest sztuką dokumentu³⁹.

Lin odwołuje się do takiego ujęcia sztuki, w którym najważniejszym elementem jest umysł – zgodnie z licznymi chińskimi traktatami estetycznymi w procesie tworzenia najważniejsze są temperament i gotowość wyrażania siebie. Z kolei, według Lina, kreatywność i jej różnorodne przejawy są najlepszym sposobem uczestniczenia w uczcie życia⁴⁰. O jednym z omawianych przez siebie autorów napisał tak:

Sztuka jest tylko ekspresją określonego stanu umysłu, określonej idei określonego autora, [piszącego – M.F.] w określonym miejscu i czasie. Jest tak nie tylko w przypadku literatury, malarstwa, rzeźby czy muzyki, ale nawet w przypadku pocałunku, okrzyku „A niech to!”, spojrzenia czy zmarszczenia brwi – a zatem wszelkich form ekspresji⁴¹.

Wiąże się to z zaleceniem, by „koniecznie utrzymywać umysł w stanie czystym i spokojnym, aby jego witalność mogła się wyrazić spontanicznie”⁴². By pokazać, o jakie rozumienie ćwiczenia umysłu chodzi Linowi, wspominającemu o „wyciszeniu umysłu”; „chińskich sposobach zapominania”; reżimie chińskich ćwiczeń w rodzaju siedzenia bez ruchu, który ma „uspokoić i wyciszyć umysł i ducha”⁴³ – przywołajmy fragment ukazujący filozoficzną praktykę w kontekście chińskiej kultury i filozofii:

(...) nie jest to praktyka filozofii, która po prostu mogłaby oznaczać uprawianie filozofii. Termin ten ma korzenie w sposobie filozofowania charakterystycznym (...) dla chińskich filozofów, od czasów

³⁹ A.I. Wójcik, *op. cit.*, s. 138.

⁴⁰ Cytując samego Lina: „Uczta zwana życiem jest zatem przed nami i pozostaje tylko pytanie, czy mamy na nie apetyt. Chodzi o apetyt, a nie o samą ucztę” – Y. Lin, *The Importance...*, s. 145.

⁴¹ S. Qian, *Liberal Cosmopolitan: Lin Yutang and Middling Chinese Modernity*, Leiden 2011, s. 137.

⁴² Ch. Kang-i Sun, *Chińska „liryczna krytyka literacka” w okresie Sześciu Dynastii*, [w:] *Estetyka chińska...*, s. 53.

⁴³ Y. Lin, *The Little Critic...*, s. 395.

starożytnych aż po załamanie się intelektualnego ruchu chińskich uczonych – *wenren* – i systemu społecznego, w którym funkcjonowali. Uważam, że praktyka filozoficzna jako sposób filozofowania była istotnym czynnikiem odróżniającym chińską filozofię od zachodniej, obecnie zaś może się stać równie istotnym wkładem w powstającą globalną kulturę. Wkładem filozoficznym. (...) W filozofii chińskiej, a szczególnie w daoizmie są zapisane pewne warunki poznania świata i co za tym idzie zjednoczenia się z nim. Między innymi są to: pusty umysł – *wuxin*, zapominanie (w sensie pozbywanie się schematów mogących wyrastać z doświadczenia i powtarzalności czynności) – *zuo wang* itp. Owe warunki są niejako „ucieleśnione” w działaniu, w praktykach różnego rodzaju, jak to możemy zobaczyć na przykład w pismach Zhuangzi. Są to zatem praktyki filozoficzne, gdyż oprócz partykularnych skutków przynoszą filozoficznie postulowany i zakładany wgląd w rzeczywistość, skutkujący pewnego rodzaju poznaniem określanym jako zjednanie się z nią. Innymi słowy, mamy do czynienia ze strategiami działania głęboko zakorzenionymi w filozoficznym poznaniu⁴⁴.

Filozofowanie jako konwersacja

Lin nazywa własny styl intymnym (*intimate*), swobodnym (*unbuttoned*) lub konwersacyjnym (*conversational*). Jest to ton wypowiedzi, który zapożyczył od tłumaczonych przez siebie na język angielski chińskich autorów, takich jak Shen Fu (*O upływającym życiu*)⁴⁵ czy Li Zhi. By uzyskać efekt familiarności w relacji z czytelnikiem, stosuje wypróbowane techniki narracyjne⁴⁶. Tak więc jak jego komentarze

⁴⁴ R. Mazur, *Wielki Dźwięk nie brzmi. Daoistyczna praktyka dźwiękowa w kontekście wybranych nurtów współczesnej sztuki i filozofii*, Kraków 2019, s. 13-14.

⁴⁵ *Six Chapters of a Floating Life, by Shen Fu, Rendered into English by Lin Yutang*, Shanghai 1941. Polskie wydanie: F. Shen, *O upływającym życiu. Opowieść w sześciu rozdziałach*, tłum. K. Sarek, Warszawa 2019.

⁴⁶ O technikach służących temu, by język stał się „intymny” (*intimate*), jak najściślej przylegając do opisywanej rzeczy, Lin pisze m.in. w eseju poświęconym Babbittowi. Zob. uwagi na temat owego wrażenia intymności i bezpośredniego kontaktu

do innych pisarzy i myślicieli mają wymiar osobistej pracy i takiegoż zaangażowania, gdyż odwołują się do filozofii, której studiowanie jest formą *askesis*, ćwiczenia się w mądrości – tak też Lin buduje własną intymną relację z czytelnikiem. Wedle niego ów szczególny ton charakteryzuje się tym, że narrator obnaża przed czytelnikiem własne słabości, np. okazując lęk czy konfuzję, dzięki czemu nawiązuje z nim relację opartą na zaufaniu i serdeczności. Wedle Lina autor nie powinien występować w roli nauczyciela, stawiając tym samym czytelnika w położeniu ucznia – Lin jest programowo antydydaktyczny⁴⁷. Możemy tu więc mówić – w kategoriach Bachtinowskich – o dialogiczności⁴⁸ i otwartej strukturze tekstu. Nie monologując, Lin proponuje sposób pisania, który ma przypominać osobistą rozmowę z najbliższym przyjacielem. Widać to bardzo dobrze w wielu fragmentach, a sam Lin pisze o tym tak: „Chciałbym też napisać całą książkę w formie dialogu podobnego do Platona. Jest to dogodna forma do osobistych (...) ujawnień, do wprowadzenia istotnych błahości naszego codziennego życia, a przede wszystkim do bezczynnej wędrówki po pastwiskach słodkiej, cichej myśli”⁴⁹. Lin uważał dialogi Platona, zwłaszcza *Fajdrosa*, za wzór nieformalnego stylu, który przyjął w części własnych pism, oddając w nich atmosferę spotkań greckich filozofów, którzy chętnie ze sobą rozmawiali i wysoko cenili sztukę

autor–czytelnik np. w S. Qian, *Oriental Other*, [w:] idem, *Liberal Cosmopolitan...*, s. 179.

⁴⁷ Dominantę literatury moralizatorskiej stanowią pouczenia, zakazy i nakazy, podczas gdy dominantą literatury moralistycznej są diagnozy i uogólnienia na temat natury ludzkiej, postaw, dążeń i obyczajów – jest to raczej jednak refleksja natury teoretycznej, a nie pouczenie czy skłonienie odbiorcy do zmiany zachowania / postawy życiowej. Por. hasła „moralistyczne utwory” oraz „moralizatorskie utwory”. *Ibidem*, s. 296-297.

⁴⁸ Mówiąc o dialogiczności, odwołuję się do wspomnianego w poprzednim rozdziale Bachtina i jego koncepcji dialogiczności dzieł literackich. Por. M. Bachtin, *Dialog u Dostojewskiego*, [w:] idem, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1986, s. 280-284.

⁴⁹ Y. Lin, *The Importance...*, s. vii.

konwersacji, atmosferę podobną choćby do tej opisanej we wstępie do *Fajdrosa*⁵⁰.

Bez odpowiedniego, właściwego, wykształconego czytelnika akt pisania jest niepełny, nieskuteczny. Jako uważny, kultywujący lekturę czytelnik Lin tworzy w swoich tekstach struktury, które mogą stać się podstawą medytacji. Nie tylko niejednoznaczność i sugestywność filozoficznej wizji utkanej z cytatów zaczerpniętych z mędrców jest tutaj czynnikiem sprzyjającym zaprzęgnięciu w akt lektury osobistego doświadczenia czytelnika. W ten sposób możemy wskazać inną cechę języka Lina – jego dialogiczny, konwersacyjny, swobodny i antydydaktyczny charakter. Przez dialog rozumie Lin coś innego niż zwykłą wymianę pytań i odpowiedzi. Dialog jest w pismach Lina wprowadzany często za pośrednictwem metafory spaceru odbywanego w towarzystwie:

Naprawdę dobra, swobodnie tocząca się rozmowa zajmująca kilka stron tekstu, pełna dygresji i powracająca do punktu wyjścia dzięki skrótom w najbardziej nieoczekiwanym miejscu, jak to bywa, gdy ktoś nagle, ku zaskoczeniu towarzyszy przechadzki, zawraca ku domowi, wspinając się na jakieś strome zbocze⁵¹.

Prawo twórcy do pisania na najbardziej nawet błache tematy, tak podkreślane przez Lina⁵², również można rozpatrywać w świetle konstruowanej przezeń formy konwersacyjnej. Czytelnik zyskuje poczucie intymności, gdy ma wrażenie, że rozmawia z Linem na ważne dlań osobiste tematy lub gdy widzi, iż zostawia mu się miejsce na

⁵⁰ *Ibidem*, s. 219.

⁵¹ *Ibidem*, s. vii.

⁵² Za ową postawę Lina spotykała często surowa krytyka. Poza wzmiankowanym już niezadowolaniem wydawców amerykańskich z początków jego kariery odnosiło się do niego nieprzychylnie również w Chinach. Lu Xun otwarcie skrytykował podejście Lina jako eskapizm, który otępia umysły młodzieży; uważał *xiaopin wen* Lina za jedynie „wazon na kwiaty” i „małe ozdoby” w gabinecie uczonego, podczas gdy słowo powinno być „niczym sztylet”. Zob. L. Jianmei, *Lin Yutang: Zhuangzi Travels to the West*, [w:] idem, *Zhuangzi and Modern Chinese Literature*, New York, NY 2016, s. 106-125.

własną refleksję. Lin, jak twierdzi, pisze to, co powiedziałby bliskim przyjaciołom, będąc u siebie⁵³. Sztukę prowadzenia tego rodzaju konwersacji Lin wykłada w rozdziale *On Conversation*, którego tytuł jest analogiczny do fragmentu Montaigne'a *De l'art de conferer*. Pisze tam m.in., że „z reguły dobra rozmowa jest zawsze jak dobry znajomy esej”⁵⁴ oraz „zarówno styl, jak i treść takiej dobrej rozmowy są podobne do eseju. Ich istotą jest niespieszny styl, wędrowanie bez celu”⁵⁵. Deklaruje też: „zarówno w swoim czytaniu, jak i pisaniu poruszam się bocznymi ścieżkami”⁵⁶. Lin wielokrotnie wraca do analogii między esejem jako gatunkiem a rozmową: „Najbardziej lubię formę eseju (*xiaopin*), ponieważ czytając, masz wrażenie, że rozmawiasz z drogim przyjacielem, w dobrej wierze i z zaufaniem wymieniasz się z nim ideami i pomysłami i łatwo możesz dostrzec jego najszybsze uczucia...”⁵⁷. Wyjaśnia przy tym, że ustanowienie takiego zaufania między czytelnikiem a osobowością autorską pozwala autorowi obudzić w czytelnikach mądrość oraz zachęcić ich do głębokich przemyśleń: „autor jednym zdaniem może obnażyć przesady czytelnika i doprowadzić go do nagłego oświecenia”⁵⁸.

Dialog jest tu więc formą swobodnej wędrówki z towarzyszem, kiedy to niewymuszona rozmowa zmierza bez pośpiechu, w lekkim tempie do nieznanego celu i – co ważniejsze – nie musi to być droga w górę. To właśnie obraz wędrówki lub przechadzki najlepiej oddaje istotę dialogu – idąc bądź przechadzając się, widzimy wyraźniej, ponieważ nasz własny, konkretny ruch pomaga nam dostrzec i zrozumieć abstrakcyjny „ruch” czy też „płynięcie” życia, którego częścią

⁵³ Y. Lin, *The Pleasures...*, s. 11.

⁵⁴ Idem, *The Importance...*, s. 211.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 213.

⁵⁶ *Ibidem*, s. vii.

⁵⁷ Cyt. za tłum. R. Handler-Spitz, *Collaborator or Cannibal? Montaigne's Role in Lin Yutang's Importance of Living*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2015, s. 155.

⁵⁸ Y. Lin, *On Conversation*, [w:] idem, *The Importance...*, s. 211-221.

jesteśmy⁵⁹. To m.in. dlatego za najwartościowsze w „prawdziwym” czytaniu i pisaniu uważa Lin wędrowanie bocznymi ścieżkami – nieśpieszne snucie dygresyjnego dyskursu⁶⁰ przypominające rozmowę przechadzających się przyjaciół.

Dan – niewypowiedziane i niewypowiadalne

W pismach Lina mamy do czynienia z połączeniem najczęściej przezeń stosowanego języka i stylu poetyckiego z językiem ogólnym, obiektywizującym⁶¹, autor zaś jest jednocześnie filozofem i pisarzem, który, jak wielu innych chińskich myślicieli, wyzyskuje zakorzenioną w chińskiej tradycji kategorię sugestywnej niejednoznaczności. Niesfabularyzowana forma przekazu nie sprawia bowiem, że Lin rezygnuje z pięknego, literackiego pisania jako techniki, w której się wyćwiczył i którą stosuje z niezwykłą maestrią. Jego język pozostaje w przeważającej mierze poetycki – pojawiają się w nim neologizmy, manieryzmy językowe i metafory.

Jeśli odwołać się do kategorii języka obiektywizującego i języka poetyzującego, wprowadzonych przez Hansa Blumenberga w rozprawie *Komunikacja językowa a poetyka immanentna*⁶², będzie się miało z jednej strony do czynienia ze środkami służącymi multiplikacji znaczeń, z niejednoznacznymi literackimi metaforami, otwierającymi różne możliwości interpretacyjne, z drugiej zaś z kategoriami i wyrażeniami ogólnymi, obiektywizującymi, kładącymi nacisk na odniesienia do rzeczywistości pozatekstowej. W pismach Lina Yutanga

⁵⁹ Zgodnie z cytatem z Su Tungpo – ulubionego poety Lina – „Życie mija bez śladu, jak wiosenny sen” lub też jak w wersji Li Po: „Our floating life is like a dream” („Strumień naszego życia jest niczym sen”). Por. J. Ching-hsiung Wu, *O radości*, tłum. R. Malek, Warszawa 1987.

⁶⁰ Y. Lin, *The Importance...*, s. viii.

⁶¹ Co się tyczy języka poetyzującego i obiektywizującego, zob. H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 1997.

⁶² Zob. *ibidem*, s. 145.

trudno byłoby wskazać na wyraźną dominację któregoś z tych języków czy stylów, nawet jeśli za Blumenbergiem przyjmiemy, że wieloznaczność jest również jedną z cech języka filozoficznego, tyle że taką, która powinna podlegać silnej, autorskiej kontroli⁶³.

Gdy jednak Lin pisze o chińskich filozofach i artystach, korzysta z bogatego repertuaru środków dostępnych w obrębie zastanego paradygmatu – daoistycznego i konfucjańskiego – nie dąży do precyzji, nie unika paradoksów, a to, co przedstawia czytelnikowi, jest raczej niedookreślone interpretacyjnie⁶⁴. Lin nie stara się być jednoznaczny, nie odwołuje się też do kategorii „oczywistości”, kolejnej opisywanej przez Blumenberga cechy języka filozoficznego. W związku z tym warto zauważyć, że zdaniem niemieckiego filozofa wieloznaczność jako kluczowa dominanta języka poetyckiego sprawia, iż tekst nie wskazuje czytelnikowi, w jakim kierunku miałby on podążać – przeciwnie – raczej „budzi określoną wrażliwość”⁶⁵, głównie wskutek użycia wyrażen o zaledwie potencjalnych sensach. Ujmując tę kwestię w kategoriach estetyki chińskiej, należałoby mówić o „trybie pobudzania” – *xing*⁶⁶ zamiast twierdzenia czy przesądzania

⁶³ *Ibidem*, s. 143.

⁶⁴ Zob. *ibidem*. Według Peimina Ni i wielu innych współczesnych badaczy poetycki język chińskiej filozofii i niejasność przekazu pozwalająca na wiele, czasem nawet wzajemnie sprzecznych, interpretacji decydują o największym rozziwieniu między filozofią chińską a filozofią zachodnią. P. Ni, *The Changing Status of Chinese Philosophy*, „Journal of Chinese Philosophy” 2013, 40(3-4), s. 585.

⁶⁵ H. Blumenberg, *op. cit.*, s. 144.

⁶⁶ Coraz więcej badaczy zachodnich bierze pod uwagę głosy chińskich uczonych proponujących takie rozwiązania metodologiczne, które z jednej strony nie sprawiłyby, że dziedzina ponownie stałaby się hermetyczna i niedostępna dla zachodniego odbiorcy, z drugiej zaś nie wymagałyby rezygnacji z rodzimej metodologii, obejmując to, co w niej ważne z chińskiego punktu widzenia (tzw. tradycyjny nurt badań nad filozofią chińską). Coraz bardziej docenia się np. propozycje chińskich badaczy, zgodnie z którymi większości stwierdzeń wyrażonych w klasycznym języku chińskim nie należałoby odczytywać jako stwierdzeń „prawdziwych” – właściwsze byłoby raczej traktowanie ich jak hipotetycznych imperatywów wskazujących najlepszy możliwy sposób działania w *zmieniających się* okolicznościach, których ostatecznego kształtu nie sposób przewidzieć. Coraz częściej zauważa

o czymś. U chińskich artystów-filozofów możemy trafić na takie oto wypowiedzi: „W poezji nie ma nic ponad tryb pobudzania”, a „tryb pobudzania polega na tym, że ulega się wzruszeniu przy kontakcie ze światem”, „mowa znajduje się tutaj, a sens tam”⁶⁷. Lin wyzyskuje więc zakorzenioną w tradycji chińskiej kategorię sugestywnej niejednoznaczności⁶⁸ – *dan* – należącą do tradycyjnej estetyki związanej z daoizmem, o której pisze się tak:

(...) oznacza czystość płynu, który nie został zafałszowany, doprawiony lub nadmiernie aromatyzowany. *Qingdan* wydaje się zatem podkreślać łagodność i czystość, brak zafałszowań, domieszek lub ciężkich jednostronnych aromatów. Termin *pingdan* dodał do *ping* wizję niewzruszonej przestrzeni wody, podczas gdy *chong* w *chongdan* to wypłukiwanie wszystkich twardych i ostrych kolorów, aby pozostawić po sobie tylko odcienie pastelowej lekkości⁶⁹.

Lin tak oto opisuje wzmiankowaną kategorię w *Chinese Critical Vocabulary* zamieszczonym na końcu *The Importance of Living*:

Dan: łagodny, o wyblakłej barwie, niczym jezioro we mgle. Jakością malarską będącą zapewne źródłem największej przyjemności dla człowieka o dojrzałym guście jest *qingdan* (jasny i łagodny), *ping-*

się też, że większość wypowiedzi perswazyjnych to wskazówki przewodnie, wrażliwe na kontekst, w którym się pojawiają. Zob. wymienione w bibliografii publikacje P. Ni, W.-M. Tu i S. Rowe'a. W kwestii metod badawczych uwzględniających specyfikę chińskich tekstów zob. *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, ed. S.-H. Tan, London 2018.

⁶⁷ F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006, s. 101.

⁶⁸ O sugestywności w chińskiej kulturze zob. m.in. M.D. Gu, *Aesthetic Suggestiveness in Chinese Thought: A Symphony of Metaphysics and Aesthetics*, „Philosophy East and West” 2003, 53(4), s. 490-513; Y. Feng, *Krótką historią filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001. Kategorii *dan* Jullien poświęca książkę *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, tłum. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków 2006.

⁶⁹ E. Wolff, *Chou Tso-jen* [Zhou Zuoren], New York, NY 1971, s. 26, za: S. Qian, *Liberal Cosmopolitan...*, s. 145.

dan („równy i łagodny”, naturalny aromat zwykłego pisania) bądź też *danyuan* (łagodny w tonacji i perspektywicznie „odległy”, już to w malarstwie, już to w stylu myślenia). Człowiek wycofany, obdarzony łagodnym temperamentem jest *tian dan* (spokojny i niewymagający bądź też amator prostych radości); ktoś taki przybiera wobec pieniędzy i sławy postawę określaną jako *danbo* (wyrozumiałą i zdystansowaną)⁷⁰.

Sama kategoria *dan* jest próbą opisu tego, co się opisowi wymyka, bezsprzecznie go przenikając. Kategoria ta jest w chińskiej literaturze objaśniana jako brak wyrazistości, subtelność, umiar, kojarzone w Chinach z mędrcom, „bulionem bez smaku” czy „tępy dźwiękiem”. Wywodzi się ją od Laoziego, u którego znajdujemy „kwadrat bez kątów”, „obraz bez formy” oraz „dźwięk bez dźwięku”. „Bez nazwy – oto jest początek nieba i ziemi” oraz „[d]ao, które może być nazwane, nie jest wiecznym dao”. I ponieważ w tej koncepcji to właśnie Bezimienne (*dao*) stwarza, Lin trawestuje Laoziego⁷¹. Nieokreśloność odnosi się zatem wprost do *dao*, tego, które jest niewyraźne i nieopisywalne. Filozofia Laoziego jest jednym ze źródeł hermeneutycznej otwartości myśli chińskiej oraz sugestywności jej dzieł filozoficznych. Dzięki temu, że forma wypowiedzi czy tekstu jest nieokreślona, niewyraźna, może ona wskazywać na to, czego opisać się nie da, co jest „nienazwane”⁷². Choć kategorię nieokreśloności sytuuje się w obszarze estetyki, widząc w niej ideał chińskiej sztuki *wenren*, niemniej jednak owa kategoria stanowiła postulat etyczny czy strategiczny, mając swoje miejsce w nauczaniu wszystkich najważniejszych chińskich szkół filozoficznych. Jak zauważa Wójcik, w Chinach nie myślało się o *dao* jak o idei:

Ono nie miało postaci doskonałości, ponieważ było aż tak Wielkie.
I co jest ważne oraz niezwykle charakterystyczne, chińscy filozofowie

⁷⁰ Y. Lin, *The Importance...*, s. 442, kursywa – M.F.

⁷¹ Idem, *The Little Critic...*, s. 275.

⁷² Wszystkie cytaty z Laoziego za: Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Kraków 2006.

nie obrazowali doskonałości, lecz szukali tego, co do niej pobudza. Szukali obrazów, słów, mitów, które pobudzają ludzkie serca i umysły, zwracając je ku doskonałości. Te obrazy, słowa i mity najbardziej oczywiście nie przedstawiały, lecz inspirowały⁷³.

Wszystkie te określenia pojawiają się zarówno w esejach Lina, jak i w jego najważniejszych książkach, gdy mówi o *mildness* czy *mellowness*. Oto przykład:

Pierwszą zasadą studiującego literaturę winna być nauka rozróżniania odcieni. Najlepszym jest *mildness* czy też *mellowness*, jednak to ją właśnie najtrudniej pisarzowi osiągnąć. Między nią a zwykłą płaskością przebiega bardzo cienka granica. Pisarz, któremu zbywa na głębi i oryginalności myśli, może starać się pisać stylem prostym, by w końcu popaść w miałość. Tylko świeżą rybę można ugotować w sosie własnym; rybę nieświeżą trzeba przyprawić sosem sardelowym, pieprzem, musztardą – im więcej przypraw, tym lepiej. Dobry pisarz jest jak siostra Yang Kueifeia, która udała się na spotkanie z samym cesarzem – bez pudru i różu na twarzy, niezbędnych wszystkim innym dworskim pięknościom. Oto dlaczego tak niewiele pisarzy zdobywa się na odwagę pisaną prostą angielszczyzną⁷⁴.

Podobnie pisze Shizen, który na pytanie: „Według starożytnych trzeba najpierw umieć dostrzegać różnice smaków, aby móc rozprawać o poezji. Czy mogę zapytać, co jest podstawą rozróżniania smaków poetyckich?”, odpowiada:

Według Sikonga Tu z epoki Tang każdy, kto chce zapoznać się z poezją, winien wyróżnić „smak, który jest poza smakiem” – wyrażenie często cytowane przez Su Dungpo. Kto zatem chciałby poważnie obcować z poezją Tao Yuanminga, Wango Wei, Wei Yingwu lub Liu Zongyuana, musiałby znaleźć prawdziwy smak w tym, co nijakie i bez właściwości. Choć początkowo nie wyczuwa się go, jednak w miarę kosztowania, staje się wspaniały. Kiedy Lu Hongjian pró-

⁷³ A.I. Wójcik, *O niedoskonałości. Jakie jest dla niej miejsce w filozofii chińskiej?*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, 7(4), s. 227.

⁷⁴ Y. Lin, *My Country...*, s. 301.

bował smaku wód z różnych źródeł całego świata, na pierwszym miejscu umieścił wodę z Wielkiej Rzeki w Zhongling. Smak tej wody może się wydawać pozbawiony właściwości łatwo uchwytanych zmysłami, nieokreślony, jednak w rzeczywistości tak nie jest: to najwspanialszy smak na świecie i żaden inny smak nie może się z nim równać. Oczywiście, „ci, którzy potrafią docenić smak jedzenia”, zdarzają się już „rzadko”, ale ci, którzy potrafią docenić smak wody, pojawiają się jeszcze rzadziej⁷⁵.

Słowo *mellowness* ma u Lina bardzo pozytywne konotacje. Często zestawia on tę kategorię z umysłem dziecka (ze względu na łagodny charakter i niewielką wiedzę) oraz umysłem starca, z jego „łagodną mądrością”, dzięki której jest on radosny, spokojny, wyciszony i tolerancyjny⁷⁶.

Kategoria *dan* wiąże się ponadto z sugestywnością. Niewyczerpana sugestywność wyrażen metaforycznych sugeruje odbiorcy – przynajmniej na czas lektury – zawieszenie sądu uznawanego za oczywisty w modusie „mówimy po to, by coś powiedzieć”. *Dan* sprawia, że filozof wykorzystuje nieoczywiste odniesienia, gra nimi, prowokuje odbiorcę do tego, by z jednej strony zinterpretował metaforę, odnosząc ją do własnego, jednostkowego doświadczenia, z drugiej zaś, aby dokonał swego rodzaju przeskalowania konkretnego obrazu, z jakim ma do czynienia. Oba mechanizmy znajdziemy już u Laoziego. Jeśli *dao* nie można uchwycić słowami, to zrozumiałe, że chińscy artyści-filozofowie woleli wyrażać się lapidarnie, aforystycznie i eliptycznie, resztę pozostawiając wyobraźni czytelnika. Ich zdaniem bowiem prawdziwego znaczenia rzeczy, podobnie jak istoty wiecznego Dao, nie sposób w pełni ująć w słowach. Z tego powodu wypowiedzi filozofów daoistycznych sprawiają wrażenie raczej spontanicznych niż wyczerpujących i objaśniających. Być może łatwiej będzie to wyjaśnić, odwołując się do kontekstu dwóch porządków, wyróżnionych przez Mazura. Jego zdaniem porządek celowy to: przemyślenie – realizacja

⁷⁵ F. Jullien, *Pochwała nieokreśloności...*

⁷⁶ Y. Lin, *The Little Critic...*, s. 123.

planu – uwaga intensywna – projektowanie albo całości, albo otoczenia – stabilność, poszukiwanie stabilności – określoność jako punkt wyjścia (wiemy, co chcemy osiągnąć), celowość – nakładanie porządku „z góry” – tworzenie „świata” (w rozumieniu próby aktywnego kształtowania jego formy). Z kolei porządek spontaniczny to: niemyślenie – działanie inspirowane okolicznościami (sytuacyjność) – uwaga ekstensywna – adaptacja do warunków – akceptacja zmian, transformacji, adaptacja do zmiennej rzeczywistości – nieokreśloność jako punkt wyjścia, brak celu w rozumieniu końcowego rezultatu naszych działań – wyłanianie się porządku „od dołu” – akceptacja istniejącego „świata”.

Ów świat nie tyle istnieje, ile wyłania się. Działania w ramach porządku spontanicznego Mazur nazywa działaniami „wyłaniającymi się”, emergentnymi. Takie działania są zawsze uwarunkowane okolicznościami. Mazur wskazuje, że w wypadku ładu spontanicznego strategią przynoszącą efekty jest strategia adaptacji, dostosowania się do okoliczności, nakierowanie właśnie na nie, i podkreśla, że z taką strategią wiąże się obraz świata w nieustannej transformacji, ruchu⁷⁷. Gdy Lin Yutang chce opisać filozofię Zhuangziego lub Laoziego, używa bardzo nieoczywistego, metaforycznego języka:

Powinieneś również napisać Naukowy Komentarz do Czuang Tsego, by uwiarygodnić swoją tezę. Zrób przypisy, powołując się na biologię i wszelkie współczesne nauki, tak aby wersy z Czuang Tsego stały się zrozumiałe dla współczesnych. Antycypował on wielkości nieskończenie wielkie i nieskończenie małe, nie dysponując teleskopem ani mikroskopem. Pomyśl o tym, co mówi on o niezniszczalności wody, drodze pokonywanej przez światło, dźwiękach natury oraz współmierności i niewspółmierności rzeczy, a także o subiektywności poznania. Pomyśl o dialogach Eteru z Nieskończonością, Światła z Nicością. Obłoku z Mgiełką, Duchem Rzeki i Morzem Północnym. Życie to wieczny przepływ, a wszechświat to skutek współoddziaływania sił yang i yin, tego, co dominujące, z tym, co

⁷⁷ R. Mazur, *Sztuka dźwięku*, [w:] idem, *Wielki Dźwięk...*, s. 182-268.

ustępujące, pozytywnego z negatywnym. To będzie zdumiewające. Czuang Tsy nie wyrażał swych idei naukowym językiem, lecz jego perspektywa jest na wskroś naukowa i nowoczesna⁷⁸.

Poważne potraktowanie wyżej omówionej kategorii – *dan* – ma również inne, istotne konsekwencje hermeneutyczne. Dzieła o tak wielkich walorach literackich, jak wspomniane, mają zasadniczo strukturę otwartą, również w sensie, jaki ten termin ma w koncepcji Umberta Eco⁷⁹. Owe teksty, zachowując swój niedookreślony charakter, bazują na wieloznaczności, dialogiczności i metaforze oraz tworzą przestrzeń, którą odbiorca może wypełnić sensem wynikającym z własnego doświadczenia duchowego, wrażliwości i dojrzałości. W związku z tym wielu autorów, w tym także Jullien, przeciwstawia hermeneutykę zachodnią opartą na alegoryczności, niewyrażonym wprost sensie wypowiedzi, posługiwaniu się symbolem – chińskiej strategii sensu odwołującej się właśnie do omówionej wyżej kategorii – *dan*. W takim ujęciu to *aluzyjność* wypowiedzi byłaby kluczową dominantą chińskich dzieł.

Innym badaczem analizującym specyfikę chińskich tekstów od strony ich znaczenia jest Ming Dong Gu. Opisuje on kategorię, którą nazywa otwartością hermeneutyczną – wedle jego ustaleń rodowód wyżej wymienionej „otwartości” sięga aż do *Księgi przemian*, znajdujemy ją także w *Księdze pieśni*. Późniejsze dociekania nad tą cechą przeniknęły chińską krytykę poetycką i interpretacje dzieł kanonicznych. Początkowo świadomość otwartości w Chinach wyłoniła się z dwóch głównych źródeł: metafizycznego dociekania natury wszechświata oraz praktyki interpretowania tekstów kanonicznych. W metafizycznym badaniu otwartości tekstu tradycja chińska wyprzedziła Zachód o całe epoki⁸⁰, podobnie jak w dziedzinie komentowania

⁷⁸ Y. Lin, *Moment in Peking*, New York, NY 1939, s. 714.

⁷⁹ Zob. U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz et al., Warszawa 2008.

⁸⁰ Ten temat bada dokładnie Ming Dong Gu. Zob. np. M.D. Gu, *op. cit.*, s. 490-513; idem, *Chinese Theories of Reading and Writing A Route to Hermeneutics and Open Poetics*, Albany, NY 2006.

i interpretowania dzieł literackich i filozoficznych. Mając w pamięci ów kontekst, wróćmy do języka i stylu dzieł Lina Yutanga, zwracając baczniejszą uwagę na sposób posługiwania się przezeń artystycznymi wyrażeniami metaforycznymi.

Wyrażenia metaforyczne

Od czasu publikacji *Metafor w naszym życiu* Marka Johnsona i George'a Lakoffa filozofowie zachodni XX i XXI wieku coraz częściej włączają w swoje badania namysł nad tym, że filozofuje się, pisząc, a pisarstwo, jakiegokolwiek by było, podlega rygorom form gatunkowych. Analiza wykorzystania struktur metaforycznych w pracach Lina może pomóc w ustaleniu, na jakim podłożu opiera się jego system pojęciowy. W związku z tym warto zwrócić uwagę, że – jak twierdzą wspomniani autorzy – „najbardziej podstawowe wartości w danej kulturze są koherentne z metaforyczną strukturą najbardziej podstawowych pojęć występujących w tej kulturze”⁸¹. Lakoff i Johnson analizują np. wybrane wartości kulturowe społeczeństwa amerykańskiego i ich koherencję z metaforami przestrzennymi opartymi na relacji góra – dół, pokazując, że np. idea postępu jest głęboko osadzona w owych wartościach. A zatem metafory, których używamy, mogą stanowić wskazówkę, w jakim systemie kulturowym się poruszamy. Interesujące jest zatem pytanie, w jakiej kulturze osadzone są wartości Lina. Choć struktury metaforyczne często nie wykazują konsekwencji, czyli nie przywołują jednego, spójnego obrazu, to jednak często „pasują do siebie”, a więc są subkategoriami jednej, wspólnej kategorii, dzieląc z nią istotne implikacje. Dlatego też Lakoff i Johnson stwierdzają, że związki między metaforami polegają raczej na koherencji niż na konsekwencji⁸².

⁸¹ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Warszawa 2010, s. 51.

⁸² *Ibidem*, s. 79.

Jak pisze we wstępie do *Nowoczesnej eseistyki filozoficznej* Andrzej Zawadzki, zarówno lekcja poetyki, jak i retoryki, niezależnie od wykorzystanych metod badawczych, strategii interpretacyjnych i wniosków z analiz, może okazać się dla filozofii bardzo pożyteczna. Jest tak dlatego, że – mimo iż z jednej strony podważa ona wyróżniony status tekstu filozoficznego, przekonanie o jego pełnej referencyjności oraz odporności na wpływ mechanizmów językowo-retorycznych – to jednak z drugiej strony wzbogaca takie jej aspekty, które zwykle umykały lekturze koncentrującej się jedynie na tym, co tekst filozoficzny mówi (czy raczej zdaje się mówić) wprost, bezpośrednio⁸³. W ostatnich dziesięcioleciach filozofia, jak nigdy wcześniej, zaczęła być świadoma literackiego wymiaru jej tekstów, czego skutkiem część badaczy, uznając ją za pokrewną literaturze – i po części takim naukom, jak filologia, antropologia czy psychologia – przestała postrzegać ją jako dziedzinę, której tożsamość określa właściwy *modus* filozofowania. Niezależnie od takich rozstrzygnięć, do wspólnych obszarów refleksji retoryki i filozofii należy toczący się w zachodnim kręgu kulturowym już od czasu Arystotelesa spór o definicję i znaczenie metafory⁸⁴, który tak chętnie podjęli w drugiej połowie XX wieku językoznawcy i filozofowie o orientacji analitycznej.

Rozumienie metafory, które proponuję na użytek tych rozważań, zbliżone jest do jej filozoficznego ujęcia – ściślej: idę tu za rozumieniem metafory zaproponowanym przez wybitnego analityka i filozofa języka, Donalda Davidsona. Filozof ten okazał się niezwykle wpływowym badaczem, jeśli chodzi o badania porównawcze związane z filozofią chińską w XXI wieku⁸⁵. Jego poglądy są w opozycji

⁸³ A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001.

⁸⁴ W tradycyjnie pojmowanej filozofii zajmowano się metaforą stosunkowo rzadko. Najbardziej wpływowe definicje metafor zaproponowali Giambattista Vico i Friedrich Nietzsche.

⁸⁵ *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, ed. B. Mou, Leiden 2006 (tu zwłaszcza rozdział: C. Kim-Chong, *Metaphorical Use versus Metaphorical Essence: Examples from Chinese Philosophy*, s. 229-246).

do poglądów większości współczesnych badaczy metafory, zarówno teoretyków literatury, językoznawców, jak i filozofów, szczególnie hermeneutów⁸⁶, a jego dogłębną analizę zjawisk metaforycznych można znaleźć w rozdziale *What Metaphors Mean*, zamieszczonym w jego *Inquiries into Truth and Interpretation*⁸⁷.

Współcześni badacze na ogół zgadzają się co do tego, że metafory nie można sparafrazować tak, by nie utracić przy tym części jej znaczenia. Zwolennicy tak zwanej substytucyjnej teorii metafory (uznający zdanie z wyrażeniem metaforycznym za skróconą postać zestawu zdań o znaczeniu dosłownym odpowiadającym wyjściowemu) są raczej nieliczni. Przyjmuję zatem, że nie da się wyczerpać znaczenia metafory, parafrazując ją. Jeden z poglądów, o które tu chodzi, głosi, że w parafrazie ginie zawartość poznawcza metafory. Drugi, że w metaforze nie ma takiego szczególnego rodzaju zawartości poznawczej. Wywód Davidsona ogniskuje się wokół trzech podstawowych tez: 1) metafora – poza sumą dosłownych znaczeń składających się na nią wyrażen – nie ma żadnego innego odrębnego znaczenia; 2) metafora nie jest nośnikiem idei; 3) znaczenia metafory nie można w pełni sparafrazować.

Tezy te są w systemie Davidsona ściśle ze sobą powiązane, przy czym uważa on, że metafor nie da się sparafrazować nie dlatego, że ich znaczenia są zbyt niezwykle, by można je było wyrazić dosłownie – lecz ponieważ nie ma w owych metaforach niczego, co dałoby się sparafrazować. Parafrazując, mówimy coś innymi słowami.

⁸⁶ Davidson nie jest w swoich tezach odosobniony. Jego poglądy zestawia się z wypowiedziami autorów postulujących, podobnie jak on, przeniesienie rozważań o metaforze z semantyki do pragmatyki językowej. Wśród nich są m.in. John Searle, Paul Grice, Dan Sperber oraz Deirdre Wilson.

⁸⁷ D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 2000. Pierwotnie artykuł *What Metaphors Mean* ukazał się w „Critical Inquiry” 1978, 5(1), s. 31-47. W pracy cytuję ów pierwowzór. Niniejszy fragment jest skróconą i zmienioną wersją mojego artykułu: „Metafora jako marzenie języka”. *Koncepcja metafory Donalda Davidsona*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2016, 28(1), s. 217-243.

Tymczasem według Davidsona metafora *nie mówi* niczego, co wykraczałoby poza znaczenie składających się na nią wyrażen, i takie stanowisko stawia go w opozycji do przytłaczającej większości teoretyków zajmujących się metaforą, poczynawszy od Arystotelesa, a na Lakoffie skończywszy. Nie oznacza to jednak, iż Davidson zgadza się z tymi, którzy twierdząc, że metafora nie niesie żadnych – pomijając jej znaczenie dosłowne – treści poznawczych, starają się wykazać, że jest ona wyrażeniem czysto emotywnym i że nie ma na nią miejsca w dyskursie naukowym⁸⁸. Według niego metafora jest pełnoprawnym środkiem przekazu nie tylko w literaturze, lecz również w nauce, filozofii i prawie; może ona być środkiem wyrazu języka preskryptywnego (normatywnego), deskryptywnego (opisowego), religijnego itd.⁸⁹ Tym samym Davidson dowartościowuje metaforę, przyznając jej szeroki zakres zastosowań, wprowadza jednak przy tym znamienne rozróżnienie między znaczeniem poszczególnych słów a tym, „co słowa czynią” (*what they used to do*), jak oddziałują. Metafora – jego zdaniem – należy bez reszty do tej drugiej sfery, będąc funkcją twórczego, nietypowego (*imaginative*) użycia słów oraz zdań, w czym jednak uzależniona jest od znaczeń przysługujących wyrażeniom w języku potocznym.

Tym samym metafora zyskuje w koncepcji Davidsona szeroki zakres zastosowań, co wydaje się zgodne z założeniem, że w jej skład wchodzi to samo „tworzywo”, co w przypadku zwykłych, konwencjonalnych środków językowego wyrazu. Przyjawszy taki punkt

⁸⁸ Metafora była ujmowana właśnie w taki sposób w długoletniej tradycji retorycznej (por. m.in. P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, [w:] idem, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 123-155). Pogląd taki głoszą dziś w teorii moralności emotywiści, odmawiając zdaniom dotyczącym wartości obiektywnej treści poznawczej i traktując je jak opisy stanów uczuciowych. Gdy więc np. ktoś mówi: „To jest dobre”, zdaniem emotywisty powiada on: „To mi się podoba”, a zatem stwierdza coś nie tyle o świecie, ile raczej o własnym stanie emocjonalnym. Podobny pogląd można odnieść do rozważań o metaforze.

⁸⁹ W tej kwestii Davidson zgadza się z Maxem Blackiem, Paulem Henlem, Nelsonem Goodmanem, Monroe Beardsleyem i innymi.

widzenia, trudno uznać poezję czy szerzej – literaturę, za domenę wypowiedzi, która zaanektowała metaforę, czyniąc ją właściwym sobie środkiem ekspresji. W tym ujęciu, tworzenie metafor nie jest jakimś szczególnym, tajemniczym procesem przekształcającym znaczenie wyrażen wchodzących w skład metafory, analogicznym do procesu wytwarzania złota w pracowni alchemicznej. Kreowanie metafor to po prostu nietypowe użycie zwykłych słów lub wyrażen, których znaczenia nie zmieniają się wskutek owego zabiegu⁹⁰. A zatem to nie znaczenie wyrażenia, lecz sposób posłużenia się nim decyduje o jego metaforyczności. Wszelkie teorie⁹¹, które rzekomo odszyfrowują ukryte znaczenie metafory, mówią, według Davidsona, jedynie o *efektach*, jakie metafora wywiera na odbiorcy. Nieporozumienie polega tu na wpisywaniu treści kojarzonych z metaforą – w nią samą. Tym, co unikatowe w omawianym zjawisku, nie jest znaczenie wyrażenia metaforycznego, lecz jego relacja względem tego, na co wyrażenie wskazuje i co dzięki niemu możemy uchwycić.

Tak więc w koncepcji Davidsona punkt ciężkości ulega *przesunięciu z wnętrza metafory na kontekst jej użycia*. Parafrazowanie metafory nie może polegać na wyeksplikowaniu jej rzekomo ukrytej – w istocie nieistniejącej – treści, lecz na wskazaniu ku czemu kieruje ona naszą uwagę. Przy czym nie chodzi tu jedynie o ograniczenie użycia terminu „znaczenie” w odniesieniu do metafory,

⁹⁰ Tak w kontekście m.in. Davidsona pisze o tym Jan Wawrzyniak: „Sens może być przypisywany słowom tylko w kontekście zdania. (...) Ujmując rzecz kolokwialnie, dopiero wypowiedzenie zdania coś nam mówi, użycie słowa nie wyraża ani stwierdzenia, ani pytania, ani rozkazu – nie można mu przypisać mocy illokucyjnej, nie jest posunięciem w grze językowej”. Wydaje się jednak wyraźnie, iż w tekście o metaforze Davidson przypisuje znaczenie *słowom*. Jeśli chodzi o słownik/leksykon, o którym będzie jeszcze mowa, to również obejmuje on również znaczenia słów, nie jest to „skończony leksykon składający się z wyrażen prostych oraz skończony zbiór konstrukcji gramatycznych” (za: J. Wawrzyniak, *Znaczenie i wartość w filozofii Johna McDowella i Barry'ego Strouda. Przedmiot refleksji czy redukcji?*, Kraków 2015, s. 36).

⁹¹ M.in. koncepcja Maxa Blacka. Zob. M. Black, *Metafora*, tłum. J. Japola, „Pamiętnik Literacki” 1971, 62(3), s. 217-234.

lecz przede wszystkim o rezygnację z założenia, że autor wypełnił ją określoną treścią poznawczą, którą trzeba wydobyć z jej wnętrza, aby odszyfrować owo znaczenie. To właśnie założenie, że w strukturze metaforycznej obecna jest treść poznawcza uprzednia w stosunku do jej interpretacji, jest – zdaniem Davidsona – błędem krytykowanych przezeń zwolenników innych koncepcji. W jego ujęciu powodem, dla którego często trudno rozstrzygnąć, co metafora „mówi”, jest to, że w istocie raczej sugeruje ona pewne treści, odsyła do nich, zwraca na nie uwagę. Zarówno liczba takich odesłań, jak i zakres rzeczy i zjawisk, o które mogłoby chodzić, są w istocie nieograniczone. Konsekwentnie w ramach tej koncepcji metaforę można interpretować jako niewyczerpywalną wielość wskazówek mogących odsyłać do nieograniczonej liczby rzeczy. Poetyzując, metafora jest niczym okno otwierające się na nieskończony horyzont.

Posiłkując się metaforą dla uprzystępnienia innej, zdaję sobie sprawę z kontrowersyjności takiego zabiegu – użyta w tym celu struktura zyskuje treść poznawczą, której Davidson jej odmawia. Jednakże sam Davidson, tłumacząc oddziaływanie metafory, również ucieka się do metafor, gdy pisze o widzeniu i oglądaniu (używa słów *notice, see*⁹²). Dlaczego jednak filozof przywołuje ów idiom, ryzykując uwikłanie się w paradoks? W jego ujęciu, widzenie i oglądanie to akty, których treści nie można przedstawić w formie propozycjonalnej, są zatem pozbawione wartości logicznej. W ten sposób Davidson właściwie zrównuje metaforę z obrazem, np. malarskim, w odniesieniu do którego trudno mówić o intersubiektywnie ważnych konwencjach semantycznych. Dlatego ostatecznie filozof uważa, że wszelka interpretacja metafory to kwestia przede wszystkim *wyobraźni*.

Jak w związku z tym przedstawia się możliwość zastosowania filozoficznej koncepcji metafory do analizy języka i stylu tekstów Lina Yutanga? Choć jako filozof Davidson nie zajmuje się najbardziej interesującym w tym kontekście „efektem” oddziaływania metafory, jednak kieruje ku niemu naszą uwagę. Jako podszyte ironią ostrzeżenie

⁹² Por. D. Davidson, *op. cit.*, s. 37.

można odczytać również jego uwagi na temat roli krytyka w wypadku „interpretowania” wypowiedzi metaforycznych. Pisze on tak:

Pełnoprawna rola tzw. parafrazy polega na tym, że wytrawny krytyk umożliwia czytelnikowi leniwemu lub niewyprawnemu ujrzenie w tekście tego samego, co on sam dostrzegł w owym tekście. Krytyk jest, by tak rzec, swego rodzaju rywalem twórcy metafory. Usiłuje on nadać swej własnej sztuce (sztuce odczytania dzieła) większą klarowność i przejrzystość niż oryginał, a równocześnie stara się wywołać w innych czytelnikach niektóre spośród efektów, których sam doświadczył, obcując z oryginałem⁹³.

Dlatego, zamiast pytać, jakie treści Lin chciał wyrazić za pomocą charakterystycznej dlań, konsekwentnie stosowanej stylistyki, powinniśmy raczej dociekać, dlaczego balansując na granicy tego, co wyrażalne i niewyrażalne, posługuje się właśnie takimi środkami i jaki w związku z tym miałyby być *efekt* jego słów. Czy filozoficzne teksty Lina, tworzone zgodnie z zasadami klasycznej chińskiej estetyki, nie są również pomyślane jako swoiste zadanie kontemplacyjne – czy wręcz medytacyjne? Jeśli tak, metafora okazałaby się w tym kontekście połączeniem słów angażujących wiedzę i świat uczuciowy czytelnika, odpowiednikiem owej starożytnej zagadki, którą bogowie rzucali człowiekowi spragnionemu poznania. Niezwykle trafnie zauważył Samuel Taylor Coleridge, iż „znaczenie jest czymś, co najlepiej przybliża organiczna metafora rośnięcia/narastania”⁹⁴. Zamiast statycznego i unieruchamiającego języka deskrypcji, mamy u Lina do czynienia z językowym eksperymentem, w którym znaczenie tekstu zmienia się wraz z nami – jest procesualne. Odczytanie metafory może być w takim wypadku swoistym sprawdzianem dla adresata – nie tylko jego umiejętności jako krytyka, o których tak żartobliwie wyraża się filozof, ale także sprawdzianem poziomu rozwoju duchowego.

⁹³ *Ibidem*, s. 47.

⁹⁴ „Meaning is best understood under the organic metaphor of growth”, za: T. Leddy, *Davidson's Rejection of Metaphorical Meaning*, „Philosophy & Rhetoric” 1983, 16(2), s. 66.

wego. Wielkie teksty, będące częścią tradycji mądrościowych rozmaitych kultur dlatego są tak fascynujące, że operując na poziomie metafor – otwartych w sensie Davidsona – są dla każdego adepta mądrości niewyczerpanym źródłem wyzwań. W przypadku czytelnika pism Lina Yutanga czerpiącego z dzieł daoistów oraz konfucjanistów zadanie może być prostsze⁹⁵. Nie porzucając tematu metafor, przyjrzyjmy się, jak Lin ujmuje religię.

⁹⁵ Specyficzny język i styl dzieł daoistycznych jest coraz częściej przedmiotem niezwykle interesujących, zaawansowanych metodologicznie studiów. Wedle mojej wiedzy, oprócz badań wspomnianego już Yuru Wanga, najbardziej interesujące pozycje dotyczące samego tylko Zhuangziego i jego użycia języka to m.in.: W. Kuang-Ming, *Goblet Words, Dwelling Words, Opalescent Words – Philosophical Methodology of Chuang Tzu*, „Journal of Chinese Philosophy” 1988, 15(1), s. 1-8; *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, ed. P. Kjellberg, New York, NY 1996; C. Kim-Chong, *op. cit.*; idem, *The Concept of Zhen 真 in the „Zhuangzi”*, „Philosophy East and West” 2011, 61(2), s. 324-346; idem, *Zhuangzi and the Nature of Metaphor*, „Philosophy East and West” 2006, 56(3), s. 370-391; P.J. Ivanhoe, *Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao*, „Journal of the American Academy of Religion” 1993, 61(4), s. 639-654; R.B. Goodman, *Skepticism and Realism in the Chuang Tzu*, „Philosophy East and West” 1985, 35(3), s. 231-237; A.C. Graham, *Czuang-tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings From the Book Chuang-Tzu*, London 1981; idem, *Disputers of the Tao*, Chicago, IL 1989; B. Gaut, *The Philosophy of Creativity*, „Philosophy Compass” 2010, 5(12), s. 1034-1046; C. Fraser, *Psychological Emptiness in the Zhuāngzǐ*, „Asian Philosophy” 2008, (18)2, s. 123-147; W.A. Callahan, *Discourse and Perspective in Daoism: A Linguistic Interpretation of Ziran*, „Philosophy East and West” 1989, 39(2), s. 171-189; D. Chen, *Three Meta-Questions in Epistemology: Rethinking Some Metaphors in Zhuangzi*, „Journal of Chinese Philosophy” 2005, 32(3), s. 493-507; A. Galvany, *Discussing Usefulness: Trees as Metaphor in the Zhuangzi*, „Monumenta Serica” 2009, 57(1), s. 71-97; J.M. Geaney, *Self as Container? Metaphors We Lose by in Understanding Early Chinese Texts*, „Antiquorum Philosophia” 2012, 5, s. 11-30; H.D. Roth, *Bimodal Mystical Experience in the „Qiwulun” Chapter of the Zhuangzi*, [w:] *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, ed. S. Cook, Albany, NY 2003, s. 15-32; idem, *Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and The Foundation of Taoist Mysticism*, New York, NY 1999; D.H. Soles, *Fish Traps and Rabbit Snares: Zhuangzi on Judgement, Truth and Knowledge*, „An International Journal of the Philosophical Traditions of the East” 1998, 8(3), s. 149-164.

Rozdział 5

Lin Yutang – poszukiwania religijne

Jak pisałam, żywiołem Lina Yutanga jest ironia, aluzja, sprzeczności i paradoksy przekładające się również na to, co mówi on o sobie w kontekście religii. Lin pisze, że przez lata dryfował bez celu, wierząc w Boga, lecz nie potrafił się przyłączyć do żadnego z kościołów, gdyż trudno mu było znaleźć właściwe sformułowania wyrażające jego doświadczenie w gąszczu religijnych przekonań, wierzeń i dogmatów¹. Twierdzi, że w sercu był chrześcijaninem, również wówczas, gdy deklarował, że jest poganinem i popularyzował „pogańską” filozofię². W innym miejscu pisze, że przez ponad trzydzieści lat jego jedyną religią był „humanizm czy też konfucjańska koncepcja samodoskonalenia się człowieka przez edukację – przekonanie, że natura ludzka jest wystarczająca dla niej samej”³. Jednocześnie wiele pism Lina z owego okresu było tak mocno przesyconych filozofią daoizmu, a nawet buddyzmu, że część krytyków, zwłaszcza tych mocno osadzonych w chińskiej kulturze, proponowała rozpatrywać jego poglądy w którymś z owych kontekstów⁴.

¹ Y. Lin, *From Pagan to Christian*, Cleveland, OH 1959, s. 187.

² Idem, *Memoirs of an Octogenarian*, Taipei 1975, s. 1.

³ Lin Yutang (1895-1976), [w:] *Famous Conversions: The Christian Experience*, eds H.T. Kerr, J.M. Mulder, Grand Rapids, MI 1999, s. 205-206.

⁴ Wydaje się, że to raczej nakierowanie badawcze sprawiało, że w tym samym okresie życia Lin był uznawany za gorliwego konfucjanistę, prawdziwego daoistę czy wreszcie buddystę. Zob. *ibidem*, s. 205; „Poszukiwanie racjonalności doprowadziło go do odrzucenia chrześcijaństwa i zaakceptowania tradycyjnego chińskiego humanizmu taoistycznego” (J. He, *Dialogue between Christianity and Taoism* –

Skoro w wypadku wyrażonych wprost poglądów religijnych Lina trudno o ich jednoznaczną interpretację, być może bardziej obiecującym podejściem będzie przeanalizowanie sposobu, w jaki definiuje on religię. W kulturach Dalekiego Wschodu zwykle mówi się i pisze o religii, wychodząc od własnych doświadczeń w tej materii. A zatem, po pierwsze, to właśnie z prób określania religii możemy wnioskować o religijno-filozoficznym kontekście jej autora, po drugie zaś, wypowiedzi tego rodzaju są cenne przede wszystkim w obrębie poszczególnych systemów – tradycyjnie, filozofowie buddyjscy mówią o religii tak, jak sami jej *doświadczają* poprzez buddyzm, i nie zajmują ich teoretyzowanie na temat innych religii, konfucjaniści mówią z wnętrza konfucjanizmu⁵ itd. Wydaje się, że taką właśnie postawę można odnaleźć u Lina, podkreślającego, że mówi o religii wyłącznie

The Case of Lin Yutang, [w:] *Christianity and Chinese Culture*, eds M. Ruokanen, P. Huang, Grand Rapids, MI 2010, s. 124); „jego serce pozostało taoistyczne” (*ibidem*, s. 140-141); „zarówno buddysta, jak i taoista” (za: *ibidem*, s. 136); „gorzki, niesprawiedliwy krytyk chrześcijaństwa”; „bardziej taoista niż konfucjanista”; „przepełniony taoizmem” (W. Chan, *Lin Yutang, Critic and Interpreter*, „The English Journal” 1947, 36(1), s. 5); „Po porównaniu konfucjanizmu z taoizmem Lin Yutang postanowił porzucić konfucjanizm, który był wykorzystywany przez królów i klasę dominującą, na rzecz Zhuangziego i taoizmu, które były dla niego rozwiązaniem endemicznych problemów współczesnego świata” (L. Jianmei, *Lin Yutang: Zhuangzi Travels to the West*, [w:] eadem, *Zhuangzi and Modern Chinese Literature*, New York, NY 2016, s. 107-108).

⁵ Jest to zgodne z chińską metodologią filozofii i religii, którą świetnie uchwytuje X. Yao, pisząc: „w badaniu tradycji religijnych i filozoficznych moglibyśmy czerpać korzyści z łączenia tych dwóch ujęć. (...) dociekaniu natury zjawisk religijnych powinna towarzyszyć pewna doza empatii, a badający powinien wchodzić w praktykę i doktrynę danej religii niemal jako uczestnik (*insider*), a zarazem stawać się na zewnątrz w stosunku do nich jako krytyczny obserwator. Taka właśnie metodologia stanowi zrab strukturę i treści mojego wprowadzenia do konfucjanizmu. Czytelnicy z łatwością dostrzegą, że ukazane w tej książce natura i wizerunek tradycji konfucjańskiej są plonem takiego »dwudzielnego« badania, w którym autor jest zarówno »nosicielem« analizowanych wartości, jak i »krytykiem« prezentowanej doktryny”. X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009, s. x.

z indywidualnego punktu widzenia⁶ i nie stara się tworzyć jej naukowych definicji, zajmując jakieś „obiektywne” czy „niezaangażowane” stanowisko w kwestiach dogmatycznych. W swoich dziełach wielokrotnie daje on wyraz niechęci do teoretyzowania w ogóle, a w pismach poświęconych zagadnieniom religijnym wyraża dezaprobatę wobec teoretyzowania na tematy religijne. W tym aspekcie jest więc raczej reprezentantem kultury chińskiej, w której dominuje przewaga podejścia praktycznego nad teoretycznym⁷. Metodologicznie nie ma u Lina miejsca na teoretyzowanie o religii w ogólności, niepojmowanej z perspektywy, którą człowiek aktualnie ma i która jest skutkiem osobistego doświadczenia i praktyki: „Jest to zatem z konieczności historia osobistego doświadczenia, ponieważ wszystkie cenne relacje tego rodzaju muszą koniecznie opierać się na osobistych dociekaniach, chwilach zwątpienia, chwilach intuicyjnych wglądów” – pisze Lin w *From Pagan to Christian*⁸. Wydaje się zatem, że sposób, w jaki Lin ujmuje religię, może dać nam wskazówkę dotyczącą punktu widzenia, z którego przygląda się temu zjawisku.

W przypadku Lina trzeba pamiętać o jeszcze jednym. Choć w *From Pagan to Christian* wdaje się on w obrosłą ogromną literaturę debatę nad definicją religii i nawiązuje do rozmaitych jej ujęć, np. naukowych czy teologicznych, jego własne ujęcia religii mają charakter filozoficzny. Skąd to wiadomo? Jak rozpoznać, że ma się do czynienia z filozoficzną definicją religii? Miarodajną klasyfikację definicji religii znajdziemy choćby w wyczerpującym studium religioznawcy i badacza religii Dalekiego Wschodu – Tadeusza Marguła, zatytułowanym *Uwagi na temat formalnej poprawności naukowej definicji religii*.

⁶ Y. Lin, *From Pagan...*, s. 16. Lin był świadom kontrowersji, jakie wywoływały jego książki i eseje w Chinach (zob. np. W. Chan, *op. cit.*), czy też niechęci, jaką wywołało jego nawrócenie w społeczności akademickiej w Stanach Zjednoczonych (R.J. Ricci, „What Maketh the Man? Towards a Psychobiographical Study of Lin Yutang”, Adelaide 2013, s. 192 [niepublikowana praca magisterska]).

⁷ Więcej na ten temat m.in. w: H. Nakamura, *Słaby rozwój myśli abstrakcyjnej*, [w:] idem, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.

⁸ Y. Lin, *From Pagan...*, s. 14.

Według niego filozoficzna definicja religii, godna tego miana, ma (bądź powinna mieć) następujące cechy: 1) wpisuje się w formułę intuicyjnych definicji religii, informując, np. w formie erudycyjnej, o cechach konstytutywnych, dzięki którym będzie zasługiwała na tę nazwę; 2) posługuje się terminologią właściwą ze względu na jej specyfikę, zwykle wymagającą przetłumaczenia na język naukowy i/lub potoczny; 3) wyraża głęboko przemyślane i konsekwentnie wtopione w całość myślową, jednak skrajnie osobiste poglądy i normy⁹.

Margul podsumowuje swoją charakterystykę w sposób następujący:

Wszelkie próby definiowania religii przez filozofa dają w efekcie definicje filozoficzne. Dokonuje się tu nagięcia definiendum do postaci harmonizującej z aksjomatami systemu własnej marki. Z bogactwa przejawów życia religijnego wybiera filozof te momenty, które potwierdzają jego własne podstawowe założenia. Wobec przejawów, które absolutnie nie dają się zmieścić w systemie, pozostaje skuteczny środek ekskomuniki. Często filozof operuje rozróżnieniem „prawdziwa” religia i „niedoskonała” religia. Przy takim dualizmie nietrudno dostrzec, iż filozof w swej definicji odpowiada na pytanie, jaka powinna być religia, a nie jaka faktycznie jest. (...) Filozofom definiującym religię chodzi nie o religię, lecz o własną filozofię¹⁰.

Badając, jak Lin ujmuje religię w *From Pagan to Christian*, należy pamiętać, że jest on myślicielem, a nie religioznawcą – obiektem badań pozostaje tu więc przede wszystkim filozofia Lina. Szukamy zatem nie tyle odpowiedzi na pytanie: „Co chiński filozof mówi na temat religii?”, ile raczej wyjaśnienia kwestii „Co takie właśnie ujęcie religii mówi nam o jego filozofii?”. Z jakim obrazem świata mamy tu do czynienia, jaki sposób działania w tak określonej, dynamicznej rzeczywistości proponuje Lin?

⁹ Więcej na ten temat zob. T. Margul, *Uwagi na temat formalnej poprawności naukowej definicji religii*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio F, 1958, 13(2), s. 43-77.

¹⁰ *Ibidem*, s. 51-52.

Lina definicja religii

W tym duchu przyjrzyjmy się zatem definicji religii Lina pochodzącej z *From Pagan to Christian*:

Religia jest bowiem przede wszystkim staniem jednostki w obliczu porażających niebios; jest to sprawa między nią z Bogiem; kwestia indywidualnego rozwoju wewnętrznego – i nie może to być czykolwiek „dar”. Religia jest bowiem kwiatem, który najlepiej rośnie na polu i którego odmiana doniczkowa czy cieplarniana zwykle cechuje się błądzącością, rachitycznością i kruchością¹¹.

Przywołana definicja to jeden z charakterystycznych dla Lina przykładów dyskursu dwukierunkowego – strategii tłumacza i negocjatora między dwiema kulturami¹², z których każda proponuje własny system myślowy, będący „odповідzią” na inne pytania. W pierwszej części definicji ukształtowanej na sposób zachodni Lin szuka istoty religii – tego, co w niej niezmiennie. Jest to więc definicja ejdetyczna, w której Lin komunikuje wprost – istotą religii jest rozwój wewnętrzny adepta bądź wyznawcy. W drugiej części, metodologicznie osadzonej w filozofii chińskiej, Lina interesuje zmienność – kształtowanie się charakterystycznego dla religii cyklu rozwojowego (*yi*) oraz warunki wspierające proces wzrastania do pełni (*cheng*)¹³. Duchowe poszukiwania są tu inspirowane procesem dojrzewania – stawiając kwestię religii, Lin pyta: „Jak można dojrzewać najskuteczniej, jakie są fazy dorastania, co temu procesowi sprzyja, co jest dlań przeszkodą? Z czego wyrasta i ku czemu zmierza ten, kto w procesie ciągłych

¹¹ Y. Lin, *From Pagan...*, s. 14.

¹² Zob. uwagi na ten temat w: Y. Hu, *Introduction*, [w:] eadem, „»A Singular Cross-Cultural Poetics in a Dual Discourse«: A Study of Lin Yutang's Self-Translation of the Little Critic Essays and Between Tears and Laughter”, Durham 2018 [niepublikowana rozprawa doktorska].

¹³ Więcej na temat tych charakterystycznych dla chińskiego kręgu kulturowego cech zob. w rozdziałach *Zmiana i niezmiennosc* oraz *Problem tożsamości* w: A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010, s. 44-50.

zmian staje się sobą samym?”¹⁴. W czytelniku przyzwyczajonym do zachodnich podejść traktowanie drugiej części wypowiedzi Lina jako definicji może budzić mieszane uczucia. Należy jednak pamiętać, że

(...) w chińskich tekstach filozoficznych trudno znaleźć jakiegokolwiek definicje, gdyż potrzeba ich konstruowania nie ma podłoża w chińskim obrazie świata. W ramach tego obrazu próby poszukiwania niezmiennej istoty rzeczy, esencji oraz budowanie na tej podstawie definicji wydają się pozbawione sensu. W świecie wiecznej zmiany, która to koncepcja została ufundowana na przekonaniu o nieustannym ruchu *qi*, ponad poszukiwanie definicji przedkłada się myślenie strategiczne¹⁵.

Metaforyczność i poetyckość

Przyjrzyjmy się zatem uważniej drugiej części wspomnianej definicji. Lapidarność, aforystyczność i metaforyczność definicji religii w kulturach Dalekiego Wschodu jest zjawiskiem doskonale znanym religioznawcom¹⁶. Jak pamiętamy z rozdziału *Lin Yutang – ujęcie sztuki*, w proponowanym przeze mnie ujęciu wyrażenia metaforyczne nie znaczą. Mogą nam jednak sporo powiedzieć o indywidualnej percepcji podmiotu, o jego sposobie postrzegania duchowej i materialnej rzeczywistości. Zgodnie z obserwacjami badaczy pojęcia metaforyczne definiuje się zazwyczaj nie w odniesieniu do konkretnych obrazów, lecz za pomocą bardziej ogólnych, abstrakcyjnych kategorii – w Lina definicji religii będą to metafory rośnięcia i dojrzewania, kluczowe zarówno w filozofii konfucjańskiej, jak i daoistycznej. I choć trudno wskazać jeden, spójny obraz, do którego pasowałyby wszystkie tworzone przez Lina metafory, to jednak wpisują się one w harmonijną wizję rzeczywistości charakterystyczną dla klasycznej

¹⁴ *Ibidem*, s. 51.

¹⁵ R. Mazur, *Wielki Dźwięk nie brzmi. Daoistyczna praktyka dźwiękowa w kontekście wybranych nurtów współczesnej sztuki i filozofii*, Kraków 2019, s. 43.

¹⁶ Zob. T. Margul, *op. cit.*

filozofii chińskiej. U źródeł owych struktur metaforycznych znajduje się obraz świata *Księgi przemian*, w której uznaje się nieprzerwany strumień zmian (*yi*) za jedyny niezmienny element świata, podkreślając powtarzalność faz rozwoju oraz cykliczność zmian (*xiang*) i uznając wszelkie granice za płynne. W obu tradycjach – zarówno konfucjańskiej, jak i daoistycznej – modelem jest postać mędrca z *Księgi przemian*. Według niej „mędrzec wsłuchuje się w potrzeby ludzi, w rytm świata naturalnego”¹⁷ (co w tłumaczeniu Chana brzmi: „sage’s order is identical with that of the four seasons”¹⁸). Dobrze obrazuje to fragment *Dialogów konfucjańskich*, w których mistrz kontempluje nieprzerwany przepływ wody w rzece, zarazem rozpoznając ową zmianę jako paradoksalnie niezmienną ośnowę rzeczywistości: „Stojąc na brzegu rzeki, Mistrz rzekł: Przemijanie jest jak ta oto rzeka. [Płynie – M.F.] bez przerwy, dzień i noc”¹⁹.

Co zatem odróżnia owe dwie tradycje w kontekście analizowanej metaforyki? Jak zauważa Wójcik, wspomniane tradycje inaczej formułują fundamentalne pytanie o tożsamość. Dla chińskich filozofów istotne będzie to, częścią jakiej większej całości jest człowiek. Co przede wszystkim jest jego lokalnym środowiskiem, w którym naturalnie wzrasta i dojrzewa? Co sprzyja jego samopoznaniu i co sprawia, że *skutecznie* staje się sobą, osiągając pełnię swojego potencjału?

Konfucjaniści wskazują, iż człowiek jest częścią świata kultury (*wen*), cywilizacji i to ona ma największy wpływ na jego kształtowanie się oraz dojrzewanie, podczas gdy daoiści odnoszą człowieka do całości kosmicznej – jest on dla nich przede wszystkim częścią natury²⁰. Ośrodkiem zainteresowania konfucjanizmu będzie więc świat społeczny, istotne zaś takie terminy, jak „samoregulacja”, „relacje

¹⁷ X. Yao, *op. cit.*, s. 160.

¹⁸ *A Source Book of Chinese Philosophy*, ed. W. Chan, Princeton, NJ 1963, s. 264.

¹⁹ Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Warszawa 2019, s. 100.

²⁰ Więcej na ten temat zob. A.I. Wójcik, *Mikrokosmos, czyli o tym, jak być sobą w wiecznie zmieniającym się świecie*, [w:] eadem, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, s. 51-81.

wzajemnej zależności”, „samodojrzewanie” czy *xinshen*, co Wójcik oddaje jako „siebie samego kształtowanie, tak jak kształtuje się i uprawia drzewko penjing”²¹ (chiński odpowiednik drzewka bonsai). Jak zauważa Jullien:

Mądrości, tak jak zostały nam przekazane w *Dialogach konfucjańskich* (zanotowanych przez jego uczniów: Lunyu), nie starały się zdefiniować pojęć ogólnych, choćby w płaszczyźnie moralnej; nie dążyły do ukonstytuowania jakiejś „nauki”, nawet o cnocie. Nic nie stwarzają z teoretycznego punktu widzenia, jak też nic nie „objawiają” z perspektywy mistycznej. Nie mają na celu regulowania naszego zachowania z zewnątrz, przystosowania go do wymogów doktryny, lecz ułatwienie osiągnięcia dopasowania do możliwości: prowadzą nas – abyśmy mogli zachować słuszną równowagę – do coraz bliższej zgodności z tym, czego od nas wymaga dana sytuacja i dana okoliczność. A zatem w sposób doskonale zmienny i tak, żeby żaden model nie mógł zostać narzucony. Dzięki tej procedurze jeszcze lepiej odczuwamy, iż tę niestrudzoną zmienność przenika nieustannie aktywna spójność, pozwalająca jej się odnawiać. (...) Jej zdecydowaną troską nie jest poznanie, zmierzające ku Prawdzie, lecz regulacja zachowania²².

Konfucjanista skupia się zatem na korygowaniu własnego działania tak, by żyć w harmonii z innymi ludźmi. Omawianą różnicę między owymi nurtami filozofii chińskiej dobrze oddaje metafora z anegdoty konfucjańskiego filozofa Mencjusza. Pewien człowiek, zniecierpliwiony, że jego sadzonki nie rosną wystarczająco szybko, zaczął naciągać ich łądźki, by przyspieszyć wzrost, od czego uschły. Mencjusz konkluduje, że tak, jak niedobrze jest nie pielęgnować sadzonek, pozwolić ziemi leżeć odłogiem i plenić się chwastom, tak też niedobrze jest ingerować we wzrost roślin, próbując przyspie-

²¹ Eadem, *Wolność i władza. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002, s. 50.

²² F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006, s. 131-132.

zyć naturalny proces. Anegdota ta przez setki lat obrosła rozmaitymi komentarzami i znalazła wiele zastosowań, tu jednak chodziło o wskazania, że w konfucjańskiej metaforze związanej ze wzrostem i dojrzewaniem relacja człowieka z naturą jest raczej *projektowana* i pozostaje w dużej mierze zapośredniczona. Odnosząc ową anegdotę do rozwoju jednostki, można stwierdzić, że dzieło sztuki, którym staje się doskonalący się człowiek, przewyższa naturę. To m.in. dlatego w centrum zainteresowania Mencjusza znajduje się sadzonka poddawana uprawie i pielęgnacji.

Lina inspiracja daoizmem

Tymczasem, inaczej niż w omówionym przypadku, struktury metaforyczne w pismach Lina ewokują obrazy roślin rozwijających się w niesprzyjających warunkach, np. na skałach czy w pyle, bez poddawania ich jakimkolwiek zabiegom wspomagającym ich wzrost czy rozwój:

Tak więc powieść narastała jakby ukradkiem, niczym kapryśny kwiat, obrzucając spojrzeniem samotnego wędrowca z bezinteresownej chęci dogodzenia jego gustom. I podobnie jak ów kapryśny kwiat, imponująco rozkwitły na jałowej powierzchni skały, nasza powieść rozwijała się bez uprawy, bezinteresownie dając i nie oczekując niczego w zamian, jedynie pod wpływem wewnętrznego twórczego impulsu. Bywa, że taki kwiat zakwita raz na ćwierćwiecze, jakże jednak świetny jest to rozkwit! Wydaje się on jedynym uzasadnieniem istnienia kwiatu, wysysając zeń wszystkie soki życiowe. Zakwitłszy, kwiat obumiera²³.

Takie metaforyczne obrazowanie kieruje czytelnika tekstów Lina ku naturze pojmowanej jako rzeczywistość najbliższa człowiekowi. Dla daoistów człowiek nie jest zawieszony nad ziemią w świecie kultury, przeciwnie – jest w ziemi mocno zakorzeniony – w dosłownym

²³ Y. Lin, *My Country and My People*, New York, NY 1935, s. 257.

sensie wrasta w nią i z niej wyrasta, nie tyle pozostając w jakiejś relacji do natury, ile raczej będąc jej częścią. Strategię daoisty opisuje specyficzne wyzyskiwanie dwóch pojęć kluczowych dla chińskiej kultury. Pierwsze to *ziran*, tłumaczone przez Amesa i Halla jako *spontaneously so* – dosłownie rozumiane znaczy ono *self-so-ing* lub *self deriving*²⁴, odnosząc się do tego, co pierwotne i niezakłócone; ponadto *ziran* to coś, co się dzieje, rośnie, dojrzewa samo z siebie, bez ludzkiej ingerencji. „Dao bierze naturalność za swoje prawo” – mówi Laozi, a Wang Bi w komentarzu do niego dodaje: „Niebo i ziemia pozwalają wszystkiemu podążać własnym naturalnym biegiem, bez jakichkolwiek ingerencji – po to, aby rzeczy oddziaływały wzajemnie na siebie i sobą rządziły”²⁵. „Way-making”²⁶ emulates what is spontaneously so (*ziran*)”²⁷ – mówi Laozi w filozoficznej interpretacji Amesa i Halla. Owo podążanie własnym, nieprzerwanym rytmem dookreślane jest przez zastosowanie *wuwei* – drugiego pojęcia kluczowego dla wczesnych chińskich filozofów, związanego ze strategią postępowania czy bycia w świecie i równie niełatwego do przetłumaczenia, jak poprzednie. Lin oddaje je jako *inaction* – współcześnie często przekłada się je jako „działanie przez niedziałanie”²⁸. W wypadku działań, do których odnosi się *wuwei*, podstawowym celem jest podążanie za własną wrodzoną naturą – według Laoziego: „the sage »inacts« to let everything grow without instigating it”. Wszystko, co ożywione, rozwija się powodowane „czystym wewnętrznym impulsem twórczym”, ten zaś

²⁴ Zob. Lao Tzu, *Dao De Jing: A Philosophical Translation* (English and Mandarin Chinese Edition), transl. R.T. Ames, D.L. Hall, New York, NY 2003, s. 68.

²⁵ *Kluczowe pojęcia w chińskiej myśli i kulturze*, t. 1, tłum. K. Kubas, Toruń 2017, s. 122-123.

²⁶ *Dao* jest tu tłumaczone jako „znajdujące drogę” (*way-making*). Wyczerpujące omówienie pojęcia *dao* zob. *Glossary of Key Terms*, [w:] Lao Tzu, *op. cit.*

²⁷ *Ibidem*, s. 68.

²⁸ Więcej na temat występowania *wuwei* u rozmaitych filozofów, w różnych nurtach wczesnej filozofii chińskiej, zob. E. Slingerland, *Effortless Action: Wu-Wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford 2003. Tam też bibliografia dotycząca tego tematu.

pochodzi od Matki Natury (*Mother Nature* u Lina) lub Matki wszystkich rzeczy (*Mother of all things*) (Matkę Naturę znajdziemy u Lina w wielu miejscach, również w jego własnych przekładach Laoziego²⁹); ona zapewnia roślinom słońce, by mogły dojrzewać. Nawiązując do tego motywu, Lin pisze, iż zadaniem filozofii jest „ustanowienie dla nas prawdziwszej wizji – przede wszystkim natury, w dalszej kolejności natury ludzkiej”³⁰. Im bliżej ziemi jest człowiek, im lepiej idzie mu zapominanie form kultury – co Lin nazywa prawdziwym procesem zapominania³¹ – tym bliżej jest samego siebie i bliżej zjednoczenia z *dao*. Jak czytamy u niego:

Bardzo jestem rad, mogąc się położyć na wznak, przywrzeć do ziemi, stać się czymś na kształt jej grudki. Moja dusza wije się z lubością w pyłe i piachu ziemi, i czuje się szczęśliwa. Czasami, gdy jest się odurzonym tą ziemią, nasz duch zdaje się sobie tak lekki, jakby znalazł się w niebie. W rzeczywistości jednak rzadko udaje mu się wznieść sześć stóp³².

W tym i w wielu innych fragmentach o podobnej wymowie Lin czytelnie nawiązuje do metaforyki Laoziego, w której mędrzec naśladuje Drogę, zadowalając się niższą pozycją w świecie – tak jak rzeki i oceany, dzięki swojej „niskiej” pozycji, panują nad stoma strumieniami w dolinie, tak też mędrzec ma metaforycznie naśladować tę postawę, stawiając się „poniżej” innych. W ten sposób abstrakcyjnie rozumiane wartościowanie i „trzymanie się” tradycyjnie niższych wartości zostaje powiązane z całym kompleksem *ziran* (wraz z konsekwencjami wytrzymałości i braku przymusu) poprzez metaforę odnoszącą się do naturalnego ukształtowania terenu – doliny³³. Mamy tu więc do czynienia z odwróceniem porządków konwencjonalnie rozumianych przez konfucjanistów jako „niższe” i „wyższe”. W nurcie

²⁹ Zob. Y. Lin, *The Wisdom of Lao-tse*, Beijing 2014, s. 2.

³⁰ Idem, *The Importance of Living*, New York, NY 1937, s. 143.

³¹ Idem, *From Pagan...*, s. 33.

³² Idem, *The Importance...*, s. vii.

³³ Zob. E. Slingerland, *op. cit.*

daoistycznym wyrażają to m.in. różne metafory wskazujące na bezwysiłkowość i naturalność, w których obrazowanie wiąże się z dziką naturą, a także specyficzne wyrażenia metaforyczne dowartościowujące pierwotność i to, co nieopracowane i nieskażone, np. nieobrobione, surowe drewno, czy to, co wegetatywne, a więc np. korzeń lub łodyga. Wszystkie te „oryginalne” metafory usytuowane są na tle konfucjańskiego obrazu samodyscypliny/samoformowania jako swego rodzaju procesy upiększania bądź też przekształcania surowego materiału czy przedsięwzięcia, którym jest podróż przez życie. Właściwą formę mieliśmy na samym początku, powiada Laozi, błędzimy zaś, oddalając się od owego źródła naszego pierwotnego nieskalania³⁴.

Konfucjaniści, mówiąc o samorozwoju jako doskonaleniu się, często sięgają po metafory związane z rolnictwem lub rzemiosłem. Konfucjanista podejmuje starania porównywane do zachowania akrobaty idącego po linie i szukającego równowagi. Z każdym kolejnym krokiem utwierdza się on i ustala na nowo, jego ruch jest ciągiem nieustannych, maleńkich zmian korygujących wychylenie, by uczynić je właściwym, stosownie do okoliczności; nagle i gwałtowna zmiana może spowodować, że akrobata spadnie, tymczasem on chce pozostać na linie. W kontekście prowadzonych tu rozważań najważniejsze w przywołanej metaforze wydaje się zwrócenie uwagi na niemożność oddzielenia zdobywania wiedzy od osoby, która to czyni, ćwicząc się i doskonaląc przez wysiłek praktykowania filozofii w codziennym życiu. Na ten ćwiczeniowy aspekt istnienia i akrobacje w systemach etycznego przekształcania siebie zwracają uwagę zachodni filozofowie, tacy jak wielokrotnie tu wspomniany Nietzsche, a za nim Peter Sloterdijk. Według tego ostatniego

(...) ćwiczenie to takie zachowanie, w którym wykonujemy pewne działanie w taki sposób, że jego obecne wykonanie współwarunkuje jego wykonania później. Można zatem powiedzieć, że całe życie to kunszt, choć tylko najdrobniejsza część naszych witalnych

³⁴ Zob. *ibidem*.

ekspresji bywa ujmowana jako to, czym od zawsze jest – jako efekty ćwiczenia i elementy pewnego *modus vivendi* (...) ³⁵.

Akrobata czyni nieprzerwane starania i wysiłki w ramach niekończącego się procesu samodyscyplinowania. Jak nieco dalej pisze Sloterdijk:

Ćwiczenie jest najstarszą i najbardziej brzemiennej w skutkach formą odnoszenia się do siebie. Jego rezultaty nie wpływają na przedmioty czy stany zewnętrzne, jak w pracy czy w produkcji. Ćwiczący przepracowuje siebie, dzięki czemu jest „w formie” jako „podmiot-który-umie”. Rezultat ćwiczenia manifestuje się w aktualnej „kon-dycji”, a więc w stanie możliwości ćwiczącego ³⁶.

Ta plastyczna metafora konfucjańska – kształtowanie siebie na wzór drzewka *penjing* oraz obraz akrobaty balansującego na linie – pomaga uchwycić istotną cechę omawianego procesu. W „życiu ćwiczącym”, jak to określa Sloterdijk ³⁷, nie ma rozdziału na życie kontemplatywne i aktywne, na teorię z jednej strony i praktykę z drugiej. Jak trafnie podkreśla Wang Yangming, konfucjanista oddający się jakiejś sztuce nie pozostaje „jedynie zręcznym estetą” ³⁸ – ćwiczenie się w sztuce nie jest dlań zaledwie dodatkiem do egzystencji, lecz staje się formą życia i działania w świecie. Doskonalenie się jest niezbędne, jeśli chcemy iść przez życie sprawnie i dobrze. W przywołanej metaforze „dojrzałość jest czymś, co się może urzeczywistniać i ujawnić za sprawą uprawianych form sztuki” ³⁹. Intelktualne zrozumienie filozofii Wanga Yangminga może być co najwyżej przybliżeniem tego, co może się ujawnić jedynie w praktycznym wysiłku jej stosowania we własnym, codziennym życiu ⁴⁰.

³⁵ P. Sloterdijk, *Letarg myślenia. Filozofia i nauka jako ćwiczenie*, tłum. T. Słowiński, Wrocław 2015, s. 15.

³⁶ *Ibidem*, s. 12-13.

³⁷ *Ibidem*, s. 88.

³⁸ Cyt za: A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, s. 181.

³⁹ *Ibidem*, s. 184.

⁴⁰ W.-M. Tu, *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley, CA 1979. Więcej na ten temat w: A.I. Wójcik, *O niedoskonałości. Jakie jest*

W tym kontekście przywołana przez Lina metafora religii jako kwiatu ma dość oczywisty, antykonfucjański wydźwięk. W jej obrębie daje się odnaleźć gradację. Optymalny rozwój jest jak dobrze ukorzeniony kwiat, czerpiący soki z tego, co naturalne i środowiskowe, kwiat rosnący pod gołym niebem. Gorsze warunki będzie miała odmiana doniczkowa czy cieplarniana, kształtowana, a więc poddawana pielęgnacji czy przycinaniu, trzymana pod kloszem, a tym samym odcięta od żywotnych, naturalnych soków – zatem słaba. Choć przeniesiona ze swojego naturalnego środowiska, ma jednak szansę przeżyć. Dają się tutaj słyszeć echa dyskusji między konfucjanistami a daoistami, dotyczącej zadomowienia i bezdomności: konfucjaniści uczą, jak być mieszkańcem świata kultury, dworu, a daoiści pokazują, jak stawać się bezdomnym⁴¹ czy też – jak w metaforycznym obrazowaniu Lina – osieroconym⁴².

Podążając za tokiem myślenia Lina, widzimy, że najważniejszą dlań cechą religii jest jej życiodajność czy sprzyjanie życiu (*qi*). Konsekwentnie więc dane zjawisko jest religią, o ile podtrzymuje życie i rozwój/wzrost, i jest nią dopóty, dopóki tak właśnie się dzieje. Podobnie jak w przypadku organizmu religia jest tu postrzegana jako żywa całość z własnym wewnętrznym cyklem rozwojowym. Ów cykl dojrzewania może przybierać różne formy, jednak wszystko, co ożywione, ma swój początek, etap rozwijania się, dojrzałości oraz etap schyłkowy i wszystkie one są nieusuwalnymi elementami procesu. Najgorszym scenariuszem jest ustanie owego ożywczego przepływu/cyklu zmian i nie osiągnięcie dojrzałości (w historiach daoistów często pojawia się motyw rozmów z drzewami, którym udaje się uniknąć ścięcia dzięki temu, że stosują strategie daoistyczne). Z podkreśleniem unikatowej wartości życia i wagi jego afirmacji jako istoty religii

dla niej miejsce w filozofii chińskiej?, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, 7(4), s. 219-235.

⁴¹ Więcej na ten temat zob. A.I. Wójcik, *Na dworze duchowym... W pustej komnacie serca*, [w:] eadem, *Filozoficzne podstawy sztuki...*, s. 228-230.

⁴² Y. Lin, *The Importance...*, s. 402.

mamy u Lina do czynienia już w 1939 roku, kiedy to w lapidarnej formie w swoim osobistym *credo* pisze, iż podczas gdy filozofia jest postawą wobec życia, religia jest poczuciem szacunku wobec niego⁴³.

W związku z tym warto zauważyć, że Lin stosuje metaforę ścięcia/wycięcia/odcięcia, gdy mówi o własnym wykorzenieniu z chińskiej kultury na skutek chrześcijańskiego wychowania przez rodziców. Zarówno w swoich wczesnych pismach, jak i wiele lat później, piszący już z perspektywy chrześcijanina Lin wielokrotnie dawał wyraz swojej nieufności do prób zaszczepiania Chińczykom chrześcijaństwa, o ile wiązało się to z wykorzenieniem z ich własnej tradycji. Jak sam zauważa, „wychowani w ochronnej skorupie chrześcijaństwa (...) przenieśliśmy się do własnego świata, intelektualnie i, przykro mi to mówić, estetycznie odcięci od – jeśli tak wolicie ją nazywać – społeczności pogańskiej – tej przynoszącej satysfakcję, wspaniałej wspólnoty”⁴⁴. Jako chrześcijanin Lin musiał „odciąć się nie tylko od chińskiej filozofii, ale także od chińskiego folkloru. I tak jak nieznamość chińskiej filozofii jako takiej była dla Chińczyka wybaczalna, tak też nieznamość powszechnie znanych widm i duchów oraz opowieści ludowych Chin była oczywiście czymś absurdalnym”⁴⁵. W *The Importance of Living* znajdziemy podobne zarzuty wobec misjonarzy, którzy okazywali zupełne niezrozumienie chińskiej kultury, zabraniając wyznającym chrześcijaństwo Chińczykom uczestniczenia w tradycyjnym kulcie przodków:

Chrześcijańscy mieszkańcy chińskich wsi i miasteczek zostają przymusowo odcięci od głównego nurtu życia wspólnoty poprzez zakaz uczestnictwa w świętach i festynach, a nawet w składkach na teatralne widowiska, typowych w podobnych okolicznościach. Dlatego też chińscy chrześcijanie de facto ekskomunikowali samych siebie z własnych klanów⁴⁶.

⁴³ Idem, *Lin Yutang*, [w:] *I Believe: The Personal Philosophies of Certain Eminent Men and Women of Our Time*, ed. C. Fadiman, New York, NY 1939, s. 158.

⁴⁴ Idem, *From Pagan...*, s. 34.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Idem, *The Importance...*, s. 185.

Charakterystyczne jest przy tym to, że Lin, opisując swoje odwrócenie się od religii chrześcijańskiej i skierowanie ku filozofii chińskiej, ponownie wraca do problematyki dojrzewania oraz *dao*:

Stopniowo doszedłem do stanowiska (...), które najprościej uznać można za pogańskie. Wyrażało się ono i nadal wyraża w przeświadczeniu dotyczącym życia oraz wszechświata, w którym czuję się naturalnie zadomowiony, nie musząc toczyć wojny z samym sobą. Proces ten dokonał się równie naturalnie (...) jak to, że dojrzałe jabłka spadają na ziemię; gdy przychodzi pora, ani myślę się temu przeciwstawiać. By posłużyć się frazeologią taoistyczną, jest to po prostu życie tao, operując zaś frazeologią zachodnią, jest to pozostawanie w zgodzie z samym sobą oraz wszechświatem – w zależności od upodobań. Wierzę, że nie sposób osiągnąć naturalności oraz szczęścia, jeśli nie jest się intelektualnie szczerym z samym sobą – naturalność zaś to osiągnięcie nieba. Dla mnie być poganinem to po prostu być naturalnym⁴⁷.

Z perspektywy daoizmu urzeczywistnianie siebie na drodze religii ma sens o tyle, o ile człowiek jest religijny ze swej natury. Droga religii może być pełną realizacją daoistycznego modelu życia prowadzącą do przemiany w Prawdziwego Człowieka (*zhenren*), jeśli dzięki niej powraca się do naturalnej formy bycia, do naturalnego stanu umysłu, rozwijając to, co jest czymś głęboko wewnętrzną, a więc nieskażoną naturą, i do czego odnoszą się takie metafory jak „powracanie” do bycia jak niemowlę lub bycia niczym nieociosany kłoc. Jak zauważa Gao Ming, niemowlę jest czyste, autentyczne i wolne od pragnień – reprezentuje korzenie pochodzenia człowieka, podczas gdy nieociosane, nieobrobione drewno reprezentuje korzenie pochodzenia drewna⁴⁸. Zgodnie z tymi założeniami człowiek może (jednocześnie) podążać drogą poezji, jeśli jest z natury poetą; drogą filozofii – jeśli jest z natury skłonny do filozoficznego namysłu; religii – jeśli urodził się z załączkiem religijności. Pozostając przy

⁴⁷ *Ibidem*, s. 400.

⁴⁸ Cyt za: E. Slingerland, *op. cit.*, s. 305.

tym ostatnim, wydaje się, że Lin „drogą nie wprost” sugeruje to, co w innych miejscach komunikuje również otwarcie i bezpośrednio: że niezależnie od tego, na jakim etapie rozwoju intelektualnego się znajdował, niezmiennie uznawał siebie za naturę religijną i jednocześnie poszukującą, co według niego samego uwidoczniło się już od wczesnego dzieciństwa⁴⁹. W jednym z tekstów pisze: „Jestem z natury tak głęboko religijny, że religie często doprowadzają mnie do wściekłości. Moje bycie synem pastora nie jest tego jedyną przyczyną”⁵⁰. Mówiąc językiem jego własnego, metaforycznego obrazowania związanego z naturalnym rośnięciem – można jedynie łagodnie wzbudzić w sobie gotowość do czegoś, co już w nas jest, a więc np. zdolność/gotowość do przemiany siebie.

Inspiracja amerykańskim pragmatyzmem

W sukurs takiemu myśleniu przychodzi amerykański pragmatyzm, którym Lin mocno się inspiruje⁵¹, twierdząc, że William James był w myśleniu Chińczykiem i że „całe życie próbował argumentować na rzecz chińskiego sposobu myślenia i bronił go, sam o tym nie wiedząc”⁵². Podobnie jak myśliciele chińscy, również James wychodził od złożonej interakcji organizm – środowisko. Pragmatyści podzieliali z Chińczykami organiczne pojmowanie człowieka i świata w ramach dynamicznego procesu rozwoju. Owa relacja między tym, co jednostkowe, a tym, co ogólne, decyduje o naturze naszego doświadczenia, które jest jednocześnie cielesne, intelektualne, emocjonalne i społeczne. Dla Jamesa i Deweya, rzeczników „organicznego rozwoju”, dość oczywiste jest zatem, że nie można mówić o religii spoza własnego doświadczenia, zgodnie z zasadą, że prawda jest testowana

⁴⁹ Zob. np. Y. Lin, *The Importance...*, s. 405.

⁵⁰ Idem, *Lin Yutang...*, s. 158.

⁵¹ Zwłaszcza w późniejszych pismach Lina dotyczących religii widać wpływ takich prac, jak Deweya *The Common Faith* czy Jamesa *The Varieties of Religious Experience* oraz *The Will to Believe*.

⁵² Y. Lin, *The Importance...*, s. 421.

w laboratorium doświadczenia. U Lina mamy więc do czynienia z otwartą, antydogmatyczną postawą wobec religii, która niewiele ma wspólnego z tolerancją religijną, tak jak się ją pojmuje na Zachodzie. Chodzi tu raczej o przeświadczenie, że istota życia religijnego zawiera się w indywidualnej drodze każdego człowieka:

Jest to zapis doświadczenia jednostki w jej poszukiwaniu religii. Jest to zapis przypadków człowieka wiary, jego zwątpień i niepokojów, jego zmagania z rozmaitymi filozofiami i religiami świata, jego dociekań wokół tego, co najlepsze spośród słów, myśli i nauk mędrców przeszłości. I jest to rzecz jasna podróż ekscytująca, którą mam nadzieję ukazać jasno i z prostotą. Jestem pewien, że to odkrywanie najwznioślejszych prawd każdy człowiek musi podjąć zgodnie z własną indywidualną drogą poszukiwań, zupełnie odrębną i niepodobną do innych [takich dróg – M.F.] (...) ⁵³.

Ośrodkiem zainteresowania jest tu droga, religia zaś jest sposobem urzeczywistniania możliwości, jakie się na niej pojawiają. Myśleć o tym można tylko z wnętrza doświadczenia, dlatego religię rozpatruje Lin z poziomu tego, co osobiste. W nacisku, jaki Lin kładł na osobiste religijne zaangażowanie w relację najpierw ze światem, a następnie, po 1959 roku, z Bogiem, pobrzmiewają echa Emersonowskiego indywidualizmu oraz antyinstytucjonalizmu. Dla Emersona wiara religijna była bowiem „osobistym kontaktem jednostki z Bogiem, była przeżyciem odsłaniającym wartości absolutne, które promieniuje na wszelkie działanie jednostki i determinuje sposób jej życia” ⁵⁴. Podobnie jak Lin, Emerson przyznaje szczególną rolę intuicji w poznawaniu wartości oraz w uznawaniu, że najwyższy autorytet, określający, co jest prawdą i dobrem, stanowi wewnętrzne, głębokie, intuicyjne przeświadczenie jednostki ⁵⁵.

⁵³ Idem, *From Pagan...*, s. 13.

⁵⁴ W. Gromczyński, *Emerson. Codzienność i absolut w filozofii Ralph Waldo Emersona*, Łódź 1992, s. 10.

⁵⁵ Zob. *ibidem*.

W *The Varieties of Religious Experience* Jamesa, które Lin z zainteresowaniem studiował, znajdziemy przekonanie, że podczas gdy nauka zajmuje się wiedzą obiektywną, religia to subiektywne doświadczenie kształtujące człowieka i właśnie z tej perspektywy warto o niej mówić. Tradycyjny obraz człowieka religijnego zostaje tu pogłębiony, uzupełniony o jego psychologiczne ujęcie jako jednostki przeżywającej rozmaite doświadczenia religijne (sam Lin będzie mówił o swoich „przygodach w wierze”). „Religia oznacza rozmaite rzeczy dla rozmaitych ludzi, a obecny stan wierzeń religijnych oferuje szeroką gamę postaw i opinii”⁵⁶ – mówi Lin, komentując wykłady Jamesa. Znaczenie religii zasadza się na doświadczeniu religijnym, a jej wartość – na owocach owego doświadczenia. „Znaczenie instytucji religijnych zasadza się na wykonywanej przez nie pracy, na wpływie, jaki wywierają one na ludzi, a nie w kryteriach istniejących przed doświadczeniem lub poza nim. Znaczenie instytucji religijnych nie zasadza się na ich historii, dogmacie ani na żadnej innej formie władzy” – czytamy w tym samym tekście. Rezultatem religijnych przekonań jest tak, a nie inaczej ukształtowany człowiek – człowiek, w którego wnętrzu odbywa się cicha rewolucja:

Konfucjusz powiedział: „Spośród wszystkich środków odrodzenia ludzkości, te najbardziej zgiełkliwe i spektakularne są najmniej istotne”. Konfucjusz na swój własny sposób – co starałem się wykazać – wraz z Jezusem wierzył w cichą rewolucję, rewolucję dokonującą się w człowieku⁵⁷.

Religia to dla Lina nie tyle samo poszukiwanie, ile raczej ścieżka szukania i błędzenia, wątplenia i kwestionowania – będąc w drodze, trudno się zadomowić. Naturalnie Lin ma świadomość, że wielu jego braci w wierze, a więc chrześcijan, nigdy nie podjęło trudu religijnego poszukiwania, nigdy nie wyruszyło w drogę – traktując religię raczej jak przedmiot, bagaż, który zabiera się w drogę, nie zaś jako nią samą:

⁵⁶ Y. Lin, *From Pagan...*, s. 182.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 227.

Jestem pewien, że jest wielu chrześcijan, którzy nigdy nie podjęli takich poszukiwań; odnaleźli chrześcijańskiego Boga jeszcze w kołyszce i niczym żona Abrahama zabierali go ze sobą, dokąd tylko się udawali. Również u końca drogi, gdy już spoczęli w grobie, ich Bóg nadal im towarzyszył. Religia bywa czasem zbyt łatwa w swojej pocieszającej funkcji, z tej też przyczyny bywa źródłem samozadowolenia. Taka religia jest niczym mebel czy inna forma własności, którą można zabrać ze sobą w podróż, dokądkolwiek by się wyruszyło, co się zaś tyczy okropności współczesnej angielszczyzny w wersji amerykańskiej, to muszę wspomnieć tutaj wyrażenia „get religion, sell religion”. Sądzę, że wiele kościołów preferuje „sprzedawanie” religii w swoistym pakiecie. Jest on niewielki i bardzo poręczny. Tak właśnie wygodnie i łatwo jest zyskać pojmowaną w ten sposób religię⁵⁸.

W tym kontekście nietrudno zrozumieć nacisk, jaki Lin kładzie na poszukiwania religijne. Dla niego największe znaczenie ma stawianie pytań („posing of the questions is all-important”)⁵⁹. Nie zwraca się do tych, którzy nigdy nie dołączają do poszukiwań, którzy nie mają czasu na religię ani też do „zadowolonych z siebie chrześcijan, którzy są całkowicie usatysfakcjonowani tym, co mają, którzy mają niejako gwarantowane zbawienie, ludzi, którzy nigdy nie mieli wątpliwości”. Swój przekaz kieruje on raczej do tych, którzy nadal pytają: „Dokąd zmierzamy w tej podróży?”⁶⁰. Z kolei w innym miejscu powołuje się na *Dialogi konfucjańskie*, które w jego przekładzie brzmią tak: „Czyż wśród tych przerażających ciemności nie rozbłyśnie światło, które ocali ludzkość? Konfucjusz powiada: Człowiek, który nie zadaje sobie pytania: »Co mam robić? Co robić?« – w rzeczy samej nie wiem, co miałbym począć z kimś takim”⁶¹.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 13-14.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 197.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 15.

⁶¹ *Ibidem*, s. 222.

Synkretyzm religijny i „chiński charakter”

Niechęć Lina do jednoznacznego opowiedzenia się po stronie którejś z religii instytucjonalnych można wyjaśnić tym, że chce on pozostawać w drodze, która przecież nie ma końca. Być może zatem próba odpowiedzi na pytanie, jakiego był wyznania, nawet jeśli zawęzić je do konkretnego okresu w jego życiu, jest skazana na porażkę. W 1959 roku Lina kształtowało jego dotychczasowe doświadczenie religijne: konfucjanizm, daoizm, buddyzm i chrześcijaństwo jednocześnie. Nie oddałoby się więc sprawiedliwości temu filozofowi, przykładając doń zwyczajowe normy konkretnego wyznania, zwłaszcza na podstawie którejś z jego wypowiedzi czy nawet książki. Komentując dzieła bliskich mu chińskich filozofów-artystów Lin sprzeciwiał się zresztą takim zabiegom i wydaje się, że udzielał tym samym wskazówek co do interpretacji własnej postawy wobec religii⁶². O Su Dongpo Lin pisał, iż „z temperamentu był Chińczykiem. Z buddyjskiego postulatu anihilacji życia, z konfucjańskiego postulatu przeżywania go i z taoistycznego postulatu, by uczynić je prostym, powstał amalgamat w umyśle i percepcji poety”⁶³. W podobnym duchu wypowiadał się o swoim ojcu: „To, że mój ojciec był chrześcijańskim pastorem, w żaden sposób nie oznacza, że nie był konfucjanistą”⁶⁴. Równocześnie w wielu innych miejscach Lin wspomina, jak wielką rolę odgrywał w chińskiej kulturze synkretyzm religijny. Według niego „w przeciwieństwie do kościołów lub odłamów chrześcijańskich, praktykowanie religii w Chinach nie zamyka cię w jej kręgu. Większość Chińczyków byłaby zdziwiona i nie wiedziałaby, jak odpowiedzieć na pytanie, jaka jest ich religia. (...) Żadna rodzina nie jest wyłącznie buddyjska, taoistyczna czy konfucjańska”⁶⁵. Interesujące

⁶² He twierdzi nawet, że Lin posługuje się postaciami ze świata chińskiej kultury głównie po to, by wyrazić własne przekonania. J. He, *op. cit.*, s. 135.

⁶³ Y. Lin, *The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo*, New York, NY, 1947.

⁶⁴ Idem, *From Pagan...*, s. 23.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 149.

wyduje mu się takie rozumienie religii, w którym konfucjanizm, daoizm i buddyzm nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, ale wręcz spotykają się ze sobą. Na ten pragmatyczny, nakierowany na cel wymiar religii zwraca uwagę Joseph Wu, który kontrastuje zachodnie ujęcie religii z chińskim:

W społeczeństwie zachodnim możemy generalnie zidentyfikować osobę po jej religii: „Ty jesteś katolikiem, on jest protestantem, a ja jestem żydem”. Ale klasyfikowanie Chińczyków przez nazywanie ich buddystami, taoistami lub konfucjanistami byłoby poważnym błędem. W Chinach wiara w dwie lub trzy religie jednocześnie jest społecznie akceptowalna. Dzieje się tak dlatego, że zgodnie z chińskim poglądem wszystkie religie prowadzą do tego samego celu⁶⁶.

To charakterystyczne dla Chińczyków przekonanie o zasadniczej „kompatybilności” czy też wzajemnym uzupełnianiu się praktycznych programów rozwoju opracowanych przez mistrzów należących do różnych tradycji Lin aktualizuje za pomocą metafor nawiązujących do popularnego motywu ikonograficznego o jedności trzech nauk. Według niego Chińczycy uczą umiejętności dostrzegania, że te odmienne praktyki czy też strategie działania w świecie prowadzą do zrozumienia tego samego *dao*, a tym samym „życia w *dao*”⁶⁷. Pytanie o właściwą, najlepszą religię czy o przynależność religijną okazuje się w tym kontekście pytaniem niewłaściwie postawionym. Mistrzowie chińscy zwykle odpowiadają na nie obrazowymi porównaniami czy metaforami ukazującymi, jak pozorne jest takie różnicowanie, np.: „Buddyzm jest słońcem, taoizm księżycem, a konfucjanizm – pięcioma gwiazdami” lub „[r]óżnice między buddyzmem a konfucjanizmem są jak różnice między pięścią a dłonią. Obie – zarówno pięść, jak i dłoń – są w gruncie rzeczy ręką. A więc pod tym względem są

⁶⁶ J.S. Wu, *The Paradoxical Situation of Western Philosophy and the Search for Chinese Wisdom*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 1971, 14(1-4), s. 16.

⁶⁷ Y. Lin, *The Importance...*, s. 410.

identyczne”⁶⁸. Metafora pięści i dłoni świetnie pokazuje sposób myślenia o poszczególnych religiach jako proponujących rozmaite strategie działania w świecie, w zależności od faz życiowych i okoliczności. Chiński intelektualista miewa konfucjańskie spojrzenie na życie, które Lin określa jako „pozytywne”, ale miewa też spojrzenie „negatywne” – daoistyczne. Dla filozofa dopiero „z alchemii tych dwóch różniących się od siebie elementów wyłania się nieśmiertelna rzecz, którą nazywamy chińskim charakterem”⁶⁹.

Konkludując – podczas gdy rozpowszechnione na Zachodzie definicje religii ogniskują się wokół pojęć wiary, kultu, wierzeń i wyznania, religijną refleksję Lina – także chrześcijanina – organizuje z jednej strony dyskusja daoistów z konfucjanistami, w której kluczowe jest zagadnienie, co sprzyja osiągnięciu przez człowieka *dojrzałości*, z drugiej zaś refleksja amerykańskich pragmatystów pytających o *doświadczenie* oraz jego praktyczne rezultaty. Religia to dla Lina przede wszystkim nieustający, naturalny, obywający się bez zewnętrznej ingerencji proces wewnętrznego rozwoju podmiotu; to indywidualne poszukiwanie drogi, której poszczególne etapy są równie ważne i nieuchronnie nas kształtują. Jak wszystko, co żywe, nasz rozwój ma własny puls i rytm, własne wewnętrzne cykle rozwoju i schyłku. Trzeba umieć doświadczać piękna owego rytmu. W tym kontekście jest zrozumiałe, dlaczego również w esejach i książkach pisanych z perspektywy chrześcijanina Lin nie przedstawia chrześcijaństwa jako punktu docelowego – „najlepszej” czy jedynej „prawdziwej” religii. U Lina przynależność do określonego wyznania – wraz z charakterystycznymi dlań wierzeniami oraz rytuałami przekazywanymi z pokolenia na pokolenie – pojmowana jako coś, co otrzymuje się w spadku, co dziedziczy się razem z resztą kulturowej schedy, schodzi na dalszy plan. W Lina Yutanga ujęciu religii dochodzą do głosu charakterystyczne cechy jego filozofii. Nawet po konwersji Lin nadal

⁶⁸ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005, s. 288.

⁶⁹ Y. Lin, *My Country...*, s. 52.

pozostaje chińskim filozofem-artystą, ukształtowanym przez konfucjańskich, daoistycznych i buddyjskich mistrzów. Strategie działania, jakie sugeruje metaforyczne obrazowanie wykorzystane w jego definicji religii, wyraźnie wskazują na daoistyczny i pragmatyczny kontekst tego przedsięwzięcia filozoficznego.

Wnioski

Odwrót od celu, ku doświadczaniu radości życia

Skoro filozofia Lina ma nastawienie praktyczne, jakie wynikają z niej praktyczne, „życiowe” wnioski? Wspomniana akceptacja rzeczywistości wiąże się z radością życia¹ – realizowanie siebie jest możliwe na każdym jego etapie. Lin, wychowany w kulturze konfucjańsko-daoistycznej, rozumie „ureczywistnianie siebie” jako praktykę samodoskonalenia – wędrowania, które nie ma celu, którego ważnym, wręcz niezbywalnym elementem jest uznanie własnej niedoskonałości, a jednocześnie tego, że w każdym jest potencjał do zmiany – w zgodzie z własną naturą. Według Wanga Yangminga stan mędrca jest inherentnie obecny w każdym człowieku jako element struktury jego istnienia. Jednocześnie na każdym etapie życia – dzięki naszym wysiłkom – dopiero ureczywistniamy ów wewnętrzny stan mędrca, który nigdy nie osiąga pełni. Jak czytamy u Mencjusza: „gdy człowiek zgubi psa, idzie i szuka go. Gdy zgubi swoje serce, nie idzie i nie szuka. Droga nauki nie jest niczym, jak odnajdywaniem zgubionego serca i umysłu”².

Kwintesencją egzystencjalnego domykania jest dla Lina starość, wiek szczególnie według niego sprzyjający radości wynikającej ze spełnienia. Jednocześnie Lin pokazuje, że nie ma abstrakcyjnej, uniwersalnie ważnej formuły szczęścia: szczęśliwe życie to życie w harmonii z – najszerzej rozumianym – otoczeniem. „Wystarczy

¹ Y. Lin, *The Importance of Living*, New York, NY 1937, s. 369.

² *Księga Mencjusza*, tłum. A.I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 354.

bowiem – pisze chiński autor – że [Chińczyk – M.F.] ma jakieś swoje miejsce, a wówczas, żyjąc w harmonii z otaczającą go naturą, jest w stanie wypracować sobie sprawdzający się, rozsądny pogląd na życie ludzkie jako takie³.

Jednym z ważniejszych praktycznych wniosków, które podsuwa czytelnikowi sam Lin, jest zalecenie kultuwowania *he*, harmonii w życiu codziennym. Lin poświęca tej kwestii sporo miejsca i czyni to z charakterystycznej dla siebie, przyziemnej perspektywy filozoficznej, w której harmonia nie jest abstrakcyjnym pojęciem. Harmonia przejawia się bowiem w zwykłych, konkretnych, codziennych czynnościach – choćby w tym, jak ktoś przygotowuje posiłek czy jak podejmuje gości; harmonię też najlepiej kultuwować przez dostosowywanie rytuałów do zmieniających się pór roku. Konkluzje związane z harmonią Lin umieszcza w rozdziałach o tak charakterystycznych tytułach, jak np. *On Having a Stomach; The Feast of Life; Human Happiness is Sensuous*. Kwestionuje tam dychotomię ciało–umysł, tak silnie obecną w znacznej części zachodniej tradycji kulturowej i filozoficznej i pokazuje, że w ramach chińskiego myślenia nie ma ona racji bytu:

Ze swoją duchowością, ugruntowaną w swego rodzaju uwikłanej w materię, przyziemnej egzystencji, [Chińczyk – M.F.] nie dostrzega różnicy między duchem i ciałem. Chińczyk nie sądzi też, jakoby pokrewieństwo smaków w zakresie rozkoszy podniebienia było natury duchowej w mniejszym stopniu niż symfonia dźwięków⁴.

W innym miejscu zaś stwierdza:

Wolę rozmawiać (...) ze służącą niż z matematykiem; jej słowa są bardziej konkretne, jest śmiech bardziej żywiołowy, z rozmowy z nią czerpię też zasadniczo więcej wiedzy o naturze ludzkiej. Jestem takim materialistą, że niezmiennie wolę szynkę od poezji, a za kawałek fileta gotów jestem wyrzec się kawałka filozofii⁵.

³ Y. Lin, *The Importance...*, s. 126.

⁴ *Ibidem*, s. 159.

⁵ *Ibidem*, s. 142.

Czy szczęście może polegać na doznaniach i radościach zmysłów? Według Lina Yutanga – z pewnością tak. Nie tylko czyni on radość i humor nieodłączną składową własnego pisarstwa, ale jest też autorem rozpraw teoretycznych na temat humoru i śmiechu⁶ – zajmują one ważną pozycję w jego filozofii, gdyż śmiech pozwala w naturalny sposób uzyskać rozluźnienie/otwarcie umysłu i ciała:

[W Chinach obserwujemy – M.F.] pełną koncentrację na życiu materialnym, zatracenie się w życiu, z pewnością równie intensywnym, jeśli nie dojrzałym niż życie ludzi Zachodu. W Chinach wartości duchowe nie zostały oddzielone od materialnych, mając raczej umożliwić jednostce pełniejsze cieszenie się życiem, które jest naszym udziałem. Tłumaczy to naszą jowialność i nasz niepoprawny dobry humor⁷.

Lin z upodobaniem przedstawia prostotę i wesołość takich „duchów”, jak Zhuangzi czy Tao Yianming. Jako remedium na przepracowanie, nieumiejętność cieszenia się życiem, codzienny brak uważności czy ogromny lęk, jaki towarzyszył ludziom w latach trzydziestych XX wieku, proponuje Zachodowi własne wyobrażenie o tym, czym jest tradycyjna chińska kultura wyrafinowanej rozrywki, w której „człowiek mądrze beczynny jest człowiekiem najbardziej kulturalnym (...). Najmądrzejszy jest więc ten, kto próżnuje z największym wdziękiem”⁸. Wzorami takiej postawy są dla Lina m.in. stary łotr (*old rogue*), nicpoń (*the scamp*)⁹ czy rybak amator lub włóczęga¹⁰. Jak łatwo zauważyć, wszystkie te typy ludzkie stanowią jaskrawy kontrast z amerykańskimi ideałami (zwłaszcza pierwszej połowy XX wieku) – pracowitości,

⁶ Zob. więcej na ten temat: J.C. Sample, *Contextualizing Lin Yutang's Essay „On Humour”: Introduction and Translation*, [w:] *Humour in Chinese Life and Letters: Classical and Traditional Approaches*, eds J. Chey, J.M. Davis, Hong Kong 2011, s. 169-189; S. Qian, *Translating „Humor” into Chinese Culture*, „Humor: International Journal of Humor Research” 2007, 20(3), s. 277-295.

⁷ Y. Lin, *My Country and My People*, New York, NY 1935, s. 326.

⁸ Idem, *The Importance...*, s. 150.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Idem, *The Pleasures of a Nonconformist*, New York, NY 1962.

pięcia się po szczeblach drabiny społecznej i ekonomicznego sukcesu. Przywołując takie postaci, tworzy Lin sugestywny obraz człowieka mającego odwagę oddawać się prostym, prozaicznym czynnościom sprawiającym mu niewyrafinowaną radość. Jak pisze: „Gdy pada pytanie: »Co porabiasz w życiu?«, łatwiej odpowiedzieć na nie rybakom niż komukolwiek innemu: »Cieszę się nim – cieszę się darem życia«”¹¹.

Tak więc sztuka, w szczególności sztuka życia, prowadzi do radości – jako czynność jest ona ożywiająca, potęguje kreatywność – jest wyrazem twórczej wolności. Koncepcja sztuki Lina jest bezpośrednio związana z dwoma chińskimi pojęciami: 1) *le*, które Lin oddaje jako „przyjemność” bądź „przyjemności” (*pleasure(s)*), rzadziej „radość” (*joy*), a które oznacza przyjemności związane z długoterminowymi korzystnymi psychosomatycznymi praktykami, wiążące się z głębokim poziomem satysfakcji¹² lub działaniem, z którego czerpie się przyjemność bądź poprzez które szuka się przyjemności¹³; 2) *hsien*, które – jak zauważa Lin – jest bardzo często używanym przez artystów-filozofów słowem oznaczającym przyjemność/radość (*leisure*)¹⁴. Dla Lina

(...) sztuka jest zarówno kreacją, jak i rekreacją. Spośród tych dwóch idei rekreacja – jako czysta zabawa ducha – wydaje mi się czymś bardziej doniosłym. A choć wielce doceniam wszelkie nieśmiertelne dzieła pracy twórczej, czy to w malarstwie, czy w architekturze bądź literaturze, to jednak sądzę, że duch czystej sztuki może zyskać ogólniejsze znaczenie, przesycając całe społeczeństwa, tylko wówczas, gdy wielu ludzi doświadcza sztuki jako rozrywki, nie żywiąc nadziei na osiągnięcie w ten sposób nieśmiertelności (...). Dopiero z chwilą dojścia do głosu ducha zabawy, sztuka może ustrzec się losu przedsięwzięcia komercyjnego¹⁵.

¹¹ *Ibidem*, s. 20.

¹² M. Nylan, *The Chinese Pleasure Book*, New York, NY 2018, s. 42.

¹³ Nylan twierdzi, że ani „radość” – bo jest odcieleśniona, ani „szczęście” – bo kojarzy się z satysfakcją z życia jako całości nie jest trafnym tłumaczeniem *le*. Zobacz więcej o *le* w: *idem*, *Coming Attractions*, [w:] *idem*, *The Chinese Pleasure...*, s. 33-58.

¹⁴ Y. Lin, *The Importance...*, s. 443.

¹⁵ *Ibidem*, s. 367.

Lin nie tylko czyni humor nieodłączną składową swojego pisarstwa, ale jest też autorem rozpraw teoretycznych na jego temat, widać więc, że zajmuje on ważną pozycję w jego filozofii – ostatecznie, to właśnie śmiech pozwala w naturalny sposób rozluźnić się i zarazem otworzyć umysł i ciało. Swoją książkę o Su Tungpo Lin Yutang otwiera typowym dla niego, żartobliwym: „Nie ma powodu, bym pisał o życiu Su Tungpo – poza tym, że mam na to ochotę”¹⁶. Podkreślenie roli radości to kolejna cecha jego filozofii życia, bezpośrednio związana nie tyle z odczuwaniem jakiegoś określonego, docelowego czy ostatecznego szczęścia, ile raczej z formą – choćby nawet i wysublimowanych – radości zmysłowych: z odczuwaniem radości tu i teraz, czy nawet ze zwykłym poczuciem zadowolenia; jest ono udziałem człowieka, który nie ucieka w projekcje, nie jest wychylony ku przyszłości, lecz czerpie z tego, kim jest na danym etapie życia. Lin po wielokroć powraca do myśli będącej motywem przewodnim jego twórczości: jeśli życie ludzkie ma jakikolwiek cel, jest nim radość z niego samego¹⁷, owa radość wyraża się zarazem w naturalnym nastawieniu człowieka do życia¹⁸ oraz do siebie samego. Wydaje się bowiem, że Lin chętnie zgodziłby się z autorem *Hermeneutyki podmiotu*, Michele Foucaultem, gdy pisze on tak:

(...) jako cel praktyki Siebie jawi się... stosunek do siebie samego. To on stanowi cel życia, zarazem jednak jako forma egzystencji jest czymś rzadkim. Ostateczny cel życia każdego i rzadka forma egzystencji dla nielicznych – oto, by tak rzec, czysta forma owej wielkiej, transhistorycznej kategorii, jaką jest kategoria zbawienia¹⁹.

Taka postawa różni się od świadomego wyznaczenia sobie szczęścia jako celu i konsekwentnego dążenia do jego osiągnięcia, gdyż

¹⁶ Idem, *The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo*, New York, NY, 1947, s. IX.

¹⁷ Por. idem, *The Spirit of the Chinese Culture*, [w:] idem, *The Little Critic: The Bilingual Essays of Lin Yutang*, Beijing 2012, s. 121-142.

¹⁸ Zob. idem, *The Importance...*, s. 123.

¹⁹ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Warszawa 2021, s. 133.

cel – jako coś wobec nas zewnętrznego i konceptualizowanego na różne sposoby – oddala nas od samego przeżywania. Jednocześnie, jak zauważa chiński autor, wśród filozofów zachodnich zagadnienie celu życia lub szczęścia nader często sprowadza się do dyskusji nie tyle o tym, co *jest* celem życia, lecz o tym, co *powinno* nim być. Filozofowie rozprawiają więc o wartościach normatywnych, każdy zaś, rzecz jasna, ma na myśli wartości odmienne od innych, przy czym wszelkie próby rozstrzygnięcia tej kwestii wydają się ostatecznie niekonkluzywne. „Właśnie dlatego – stwierdza Lin – spieramy się w tej kwestii, że nasze skale wartości wzajemnie tak bardzo się różnią”²⁰.

W tym kontekście najlepszym podsumowaniem Lina Yutanga filozofii życia wydaje się jego własna refleksja, wyrażona oczywiście w sposób metaforyczny: „stojąc nago, w zupełnej samotności, wsłuchaj się w tętnienie krwi w twych żyłach, a wówczas cel ludzkiego życia objawi ci się prawdziwiej i na sposób bardziej mistyczny, niż gdybyś o nim przeczytał całe tomy filozofii”²¹. W innym miejscu formułuje on swoje filozoficzne *credo* w następujący sposób:

Zapomnij o nieznanym i niepewnym niebiosach, żyj blisko skał i drzew, a zakończywszy napawać się zachodem słońca, wpatruj się w gwiazdy. Ta ziemia, ten widzialny wszechświat w zupełności, powiadam, wystarczy! W istocie jest on, co widać wyraźnie, bytem na wskroś duchowym²².

W filozofii Lina to, co somatyczne, rzutuje na pisanie i myślenie – Lin z radością znajduje potwierdzenie swoich intuicji w nauce zachodniej, zwraca też uwagę, że problematyką ciała i cielesności zajmowali się rozmaici zapomniani pisarze chińscy, tyle że mówili o niej w języku o modalności odmiennej od zachodniej. I to właśnie optykę chińskich pisarzy Lin preferuje jako bardziej żywą. Jak pisze:

Zaczynamy już dzisiaj dostrzegać – a w sukurs przychodzi nam biologia – że cała organizacja naszego życia umysłowego regulowana

²⁰ Y. Lin, *The Importance...*, s. 124.

²¹ *Ibidem*.

²² Idem, *My Country...*, s. 167.

jest stosownie do wzrostu i obniżki poziomu hormonów we krwi oraz ich dystrybucji, ich oddziaływania na rozmiate narządy oraz system nerwowy kontrolujący owe narządy. Nawet gniew czy strach są jedynie kwestią poziomu adrenaliny. Pewien nieznany chiński powieściopisarz, nie mając współczesnej wiedzy o hormonach, trafnie domniemywa, że źródłem wszelkiej aktywności są obecne w naszym ciele „bakcyle” (...). Pisanie książki, powiedzmy powieści, wynika z obecności takiego gatunku bakcyli, który pobudza i popycha autora do twórczości nieumotywowanej żadnymi przyczynami²³.

W tym, jak człowiek się porusza, może być swoboda i wolność, którą wyrażają poematy symfoniczne²⁴. Dla chińskiego myślicie-la związek między elastycznością ciała a elastycznością umysłu jest oczywisty. Tak jak kaligrafia artysty jest bezpośrednio związana nie tylko ze sposobem, w jaki operuje on dłonią i nadgarstkiem, ale również z tym, jak utrzymuje równowagę i jak mocno stoi na ziemi²⁵, tak ze sztywnością i elastycznością wiąże się również to, co Lin proponuje jako sposób leżenia czy siedzenia, wychodząc od zakorzenionej w kulturze chińskiej obserwacji, że sztywność i elastyczność to cechy zarówno somatyczne, jak i mentalne – ścisła zależność obu sfer jest zrozumiała w filozofii, dla której człowiek jest żyjącą, organiczną całością. Dopiero, gdy nauczymy się przyjmować inną postawę ciała, poruszać się uważnie i w sposób wolny od automatyzmu, gdy uświadomimy sobie, jak ważne jest rozluźnienie ciała dzięki radości czerpanej z ruchu, również i nasz umysł stanie się bardziej otwarty,

²³ Idem, *The Importance...*, s. 368.

²⁴ *Ibidem*, s. 369.

²⁵ Zob. wyczerpujące analizy w: A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kregu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010; R. Mazur, *Wielki Dźwięk nie brzmi. Daoistyczna praktyka dźwiękowa w kontekście wybranych nurtów współczesnej sztuki i filozofii*, Kraków 2019; E. Baka, *Dao bohatera. Idea samorealizacji w chińskich wewnętrznych sztukach walki*, Kraków 2008; R. Mazur, *Czego muzyki improwizator może się nauczyć od mistrza sztuk walki? Praca z qi w wewnętrznych sztukach walki oraz we współczesnej improwizacji swobodnej*, „Estetyka i Krytyka” 2013, 29(2), s. 153-167. Nienaukowy opis zob. F. Verdier, *Pasażerka ciszy. Dziesięć lat w Chinach*, tłum. K. Arustowicz, Warszawa 2007.

a my sami szczęśliwsi. Dlatego pojawiająca się w pismach Lina postać filozofa-estety przykłada tak wielką wagę do sposobu wykonywania rozmaitych czynności życia codziennego, podnosząc je do rangi czegoś na kształt sztuki performatywnej. Jak sam pisze:

Wszelkie mistrzostwo cechuje łatwość, lekkość dotyku. Ostatecznie tylko ten kto ma lekki stosunek do własnych idei, potrafi nad nimi zapanować; tak jak tylko ten, kto nad nimi panuje, nie staje się ich niewolnikiem. Powaga jest wszak tylko oznaką wysiłku, ten zaś jest oznaką niepełnego mistrzostwa/panowania. Piszący z powagą jest poniekąd niezręczny i daleko mu do lekkości w sferze idei (...) ²⁶.

We wczesnym okresie twórczości Lin przedstawia zatem siebie jako przeciwieństwo stereotypu filozofa oderwanego od ciała. Prezentuje się wręcz jako – jak powiedziałoby się dzisiaj – filozof ciała proponujący rodzaj filozofii somatycznej ²⁷. Lin uznaje za oczywiste, że osobowość, również ta filozoficzna, nie wyraża się wyłącznie poprzez umysł. Jak pamiętamy, określał on osobowość jako złożoną z wiązki kończyn, mięśni, nerwów, rozumu, uczuć, kultury, zrozumienia, doświadczenia i uprzedzeń ²⁸.

Rozważając filozofię Lina z perspektywy proponowanej przezeń terapii, można dojść do wniosku, że jego programowe zainteresowanie tym, co cielesno-duchowe, stanowi punkt wyjścia jego sposobu filozofowania. Jak wynika z analizy wątków filozoficznych przywołanych w pracy, stosunek Lina do problematyki ludzkiej cielesności jest istotnym elementem zarówno kształtowania własnego filozoficznego „ja”, jak i przedstawianych przezeń interpretacji filozofii oraz kultury. W dotychczasowych badaniach, z którymi miałam do czynienia, nie wskazano jednak, jak wielką rolę Lin przyznaje owej problematyce,

²⁶ Y. Lin, *The Importance...*, s. 81.

²⁷ Używam terminów „filozof ciała” i „filozofia somatyczna” zgodnie z ich znaczeniem u Richarda Shustermana. Zob. R. Shusterman, *Thinking through the Body: Educating Humanities*, Cambridge 2007; idem, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010.

²⁸ Y. Lin, *The Importance...*, s. 390.

również w filozofii. „Każdą dobrą praktyczną filozofia musi zaczynać się od uznania, że posiadamy ciało” – pisze Lin w *The Importance of Living*²⁹.

Lin nie przestaje więc na zwróceniu uwagi, że problematyka ciała jest istotna w jego filozofii – uważa, że powinna ona mieć zasadnicze znaczenie dla każdego filozofa zajmującego się filozofią praktyczną. Na ów terapeutyczny aspekt filozofii własnej oraz filozofii w ogóle Lin wskazuje w rozdziale *Flesh and Spirit*, pisząc: „Człowiek jest istotą cielesną i zarazem duchową, a zadaniem filozofii powinno być wzajemne harmonijne zestrojenie ciała i umysłu – ich ze sobą pogodzenie”³⁰.

Tak więc filozofia w swojej funkcji terapeutycznej miałaby sprzyjać człowiekowi w harmonizowaniu ciała i umysłu. Z perspektywy czasu wydaje się, że poglądy związane z cielesnością³¹ oraz pragmatyczny zwrot, jaki proponował w filozofii Lin w pierwszej połowie życia, a także zawarte w jego pismach opisy rozmaitych praktyk cielesnych doskonalenia się, mogą być interpretowane bądź to jako formy samodoskonalenia, bądź jako praktykowanie „troski o siebie”. Za swoistą odpowiedź na owo wezwanie, która pojawiła się wiele dziesiątków lat później, można uznać tak zwany zwrot somatyczny w filozofii, proponowany przez somaestetykę. Filozofia ta, stworzona przez Shustermana³², nawiązuje do tradycji pragmatycznej oraz badań porównawczych. Jej postulaty okazują się bliskie założeniom oraz postawie filozoficznej Lina. Obaj filozofowie są krytyczni wobec pokartezjańskiego dualizmu duszy i ciała dominującego w głównym nurcie filozofii zachodniej.

²⁹ *Ibidem*, s. 24.

³⁰ *Ibidem*, s. 25.

³¹ Zob. zwłaszcza: idem, *Spirit and Flesh*, [w:] idem, *The Importance...*, s. 25-27. Lin analizuje tam pojęcie ciała w języku angielskim oraz konsekwencje filozoficzne i kulturowe, do jakich prowadzi przeciwstawianie ciała umysłowi lub rozłączne ich traktowanie. Częstokroć nazywa się ciałem obiekty pozbawione zdolności odczuwania; rzeczy cielesne wywołują negatywne skojarzenia związane z funkcjonowaniem tego, co cielesne, a żywa tkanka ma naturę biologiczną.

³² Myślę tu zwłaszcza o kilku rozdziałach z jego książki dotyczących wątków filozofii somatycznej w myśli Deweya, Foucaulta, Jamesa i Wittgensteina. Zob. R. Shusterman, *Świadomość ciała...*

Nazwa „filozofia somatyczna” może być w tym wypadku myląca – nie chodzi w niej bowiem o zwrot w stronę ciała kosztem umysłu czy ducha. Przeciwnie, w zamierzeniu jej twórcy somaestetyka ma być „dyscypliną przywracającą doświadczeniu ciała oraz jego twórczemu przekształceniu kluczową rolę w filozofii pojmowanej jako sztuka życia”³³. Jak zauważa Shusterman w tym samym tekście:

Dominująca od dawna tradycja platońska, wzmocniona przez ostatnie stulecie kartezjanizmu i idealizmu, uczyniła nas ślepych na istotny fakt, który myśl starożytna i niezachodnia w sporej części uznawała za oczywisty: skoro żyjemy, myślimy i działamy dzięki naszym ciałom, ich badanie, ulepszanie oraz troska o nie powinny mieć swoje miejsce w centrum filozofii, szczególnie jeśli pojmujemy ją (jak to było niegdyś) jako szczególny sposób życia, krytyczną i zdyscyplinowaną troskę o siebie, która obejmuje samowiedzę i doskonalenie³⁴.

Shusterman ukazuje tę nową dla filozofii dyscyplinę w opozycji do doktryn filozoficznych konsekwentnie ignorujących cielesny aspekt egzystencji. Zwraca uwagę na to, że w zachodniej filozofii

(...) praktycznie żadnej uwagi nie przywiązuje się do badania i wyostrzania świadomości rzeczywistych odczuć i działań naszych ciał, abyśmy mogli wykorzystać taką somatyczną refleksję do poznania nas samych lepiej i osiągnąć bardziej wrażliwą somatyczną samoświadomość, która mogłaby nas doprowadzić do lepszej autopraktyki³⁵.

Lin Yutang już w latach trzydziestych XX wieku zwracał uwagę na konieczność odnowy filozofii zachodniej. Uznawał, że jego ważnym zadaniem jest proponowanie Zachodowi filozofii jako szczególnego stylu życia, filozofii ukierunkowanej na wyeksponowanie – jego zdaniem kluczowego – somatycznego oraz estetycznego wymiaru wszelkiego myślenia. Proponowana przezeń filozofia praktyczna to filozofia eksperymentalna, nastawiona na działanie, ceniąca kreatywność oraz płynność, przywracająca wysoką rangę temu, co fizyczne

³³ *Ibidem*, s. 35.

³⁴ *Ibidem*, s. 36.

³⁵ *Ibidem*, s. 25.

i zmysłowe, wolna od zniewalającej psychosomatycznej sztywności, dzięki czemu wielu czytelników nie pozostaje wyłącznie świadkami filozoficznej praktyki autora. Tak pojęta filozofia jest skutecznym narzędziem doskonalenia siebie i zarazem sztuką życia mającą na celu intensyfikację naszego doświadczania codzienności.

Zabierając głos we współczesnej sobie dyskusji na temat ciała i wskazując na chiński sposób myślenia o somatyczności, Lin stara się włączyć ów nurt w debatę nad istotą filozofii oraz jej celami, w nadziei na wskazanie praktycznych sposobów sprzyjających realizacji celów będących niegdyś tradycyjnymi przedmiotami poszukiwań filozoficznych, takimi jak (samo)wiedza, szczęście i mądrość. W tym też sensie możemy mówić nie tyle o zerwaniu z tradycją filozoficzną, ile raczej z jej zniuansowaniem. Z kolei wciąż aktualnym zadaniem współczesnych filozofów pozostaje bezstronne badanie chińskich metod myślenia i pisanie, ujmujące je w naturalnym dla nich kontekście kontynuowanej tradycji, ale również próba osadzenia ich w już istniejącej zachodniej filozofii, próba, która umożliwiłaby włączenie w jej obręb chińskiej metodologii badań filozoficznych. Jak bowiem zauważa Leigh K. Jenco, „jeśli nie zaczniemy używać chińskich metod lub przynajmniej nie otworzymy się na nie, nie unikniemy pewnej powtarzalności relacji władzy, która dyktuje, że tylko zachodnie formy wiedzy są legalną, »prawdziwą« wiedzą”³⁶. W związku z tym, wolno sądzić, że głos Lina Yutanga oraz podobnie myślących filozofów staje się w Europie XXI wieku coraz lepiej słyszalny.

Rekapitulacja

Dzięki przyjęciu perspektywy komparatystyki filozoficznej oraz posłużeniu się metodami wypracowanymi w jej obszarze, w przedstawianej pracy omówiłam i zinterpretowałam najważniejsze aspekty

³⁶ L.K. Jenco, *Methods from Within the Chinese Tradition*, [w:] *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, ed. S.-H. Tan, London 2018, s. 273-288.

filozofii życia i sztuki Lina Yutanga. W badaniach skupiłam się na perspektywie samego Lina, omawiając ją w kontekstach, które uznałam za najbardziej obiecujące. Rozprawa dotyczy więc przede wszystkim perspektywy przyjmowanej przez filozoficzne „ja” podmiotu występującego w owych tekstach, w szczególności tego, jak sam Lin przedstawia własne postrzeganie tradycji, z której się wywodzi i z którą się utożsamia. Na tym właśnie tle Lin Yutang zostaje przedstawiony jako tłumacz międzykulturowy.

W kontekście debaty dotyczącej metodologicznych aspektów filozofii porównawczej za istotne uznałam wydobycie głównych wątków metafizologicznej refleksji Lina Yutanga z jego niebeletrystycznych tekstów powstałych w języku angielskim oraz przeanalizowanie jego własnego sposobu definiowania filozofii. Ważnym ustaleniem wynikiem z tych badań było wyodrębnienie głównych cech, jakimi według wspomnianego autora powinna się charakteryzować filozofia zgodna z założeniami przyjętej przezeń opcji. Najważniejsze z owych konstatacji to: 1) myślenie filozoficzne jest aktywnością pokrewną sztuce; 2) cechuje je nastawienie praktyczne – ważnym przedmiotem owego namysłu są sprawy życia codziennego; 3) tak pojmowana filozofia jest lub może być zsubiektywizowana, z czym wiąże się eksponowanie *przeżywania*; 4) istotne są dla niej prostota i radość oraz humanistyczne (w rozumieniu chińskim) podejście do rozpatrywanych kwestii; 5) inne jej wyróżniki to użyteczność, skuteczność i niesystemowość, jak również 6) korzystanie z argumentacji niededukcyjnej, często odwołujące się do intuicji i wglądu, co harmonizuje z jej 7) zasadniczo niesprofesjonalizowanym charakterem oraz 8) dbałością o niezależność od zewnętrznych (np. instytucjonalnych czy środowiskowych) uwarunkowań.

Ponadto w toku badań stwierdziłam, że posługiwanie się przez Lina terminem „filozofia życia” w odniesieniu do jego własnej aktywności filozoficznej jest zasadniczo uprawnione, choć sposób, w jaki on sam rozumie owo określenie, nie zawsze odzwierciedla wszystkie elementy standardowych conceptualizacji tego nurtu funkcjonujących w zachodniej tradycji filozoficznej. W związku z tym za najbardziej

naturalny kontekst myśli Lina, do którego należałoby ją odnosić, by wydobyć jej swoistość, uznałam „filozofię jako sposób życia”. Wskazałam więc na te założenia jego przedsięwzięcia filozoficznego, które sprawiają, że jego sposób filozofowania oraz stosowana przezeń metodologia jest równie uprawniona w obszarze filozofii, jak procedury ugruntowane w chińskich i zachodnich tradycjach filozoficznych, z których Lin czerpie i na które się powołuje – czy to wprost, czy w formie wymagającej domyślności adresata jego dzieł.

Filozofię życia Lina Yutanga przeanalizowałam na tle trzech zachodnich nurtów filozoficznych: 1) filozofii sztuki życia w ujęciu Alexandra Nehamasa; 2) filozofii jako sposobu życia oraz 3) filozofii jako terapii. Podjęcie przez Lina wysiłku diagnozowania współczesnej mu kultury Zachodu, przeprowadzenie przezeń krytyki owej kultury oraz zaproponowanie środków terapeutycznych uznałam za przedsięwzięcie *par excellence* filozoficzne, zgodne z duchem starożytnej filozofii greckiej, uprawianej nie tylko jako aktywność *stricte* teoretyczna, lecz również jako „lekarstwo na choroby umysłu”. W kontekście wymienionych nurtów omówiłam inspirację Lina modelem artysty-filozofa, wskazując, że przedstawiciele tego podejścia łączy uprawianie filozofii jako aktywności nie tylko teoretycznej, lecz również – czy przede wszystkim – praktycznej, zwłaszcza w zakresie kształtowania siebie i własnego życia zgodnego z głoszonymi poglądami.

Oprócz rozwinięcia, przeanalizowania i osadzenia w odnośnych kontekstach wskazanych wątków wyodrębniłam i skomentowałam najważniejsze dla Lina elementy krytyki zachodniego modelu filozofii oraz edukacji. Następnie wyeksponowałam model artysty-filozofa, który Lin przedstawił w swoich pismach, oraz wskazałam na najważniejsze aspekty jego ujęcia sztuki, szczególnie zaś sztuki jako praktykowania i doskonalenia umiejętności będących jej rdzeniem. Skupiłam się zwłaszcza na Lina ujęciu sztuki myślenia, pisania i czytania.

W związku z tym w monografii omówiłam techniki doskonalenia i wyrażania siebie przez sztukę, charakterystyczne dla filozofii chińskiej, tak jak ją pojmuje Lin, oraz odnośnych nurtów filozofii zachodniej i na ich tle zrekonstruowałam najważniejsze wątki w Lina filozoficznym

ujęciu sztuki życia i samej sztuki, ze szczególnym uwzględnieniem sztuki pisania oraz ogromnej siły oddziaływania literackiej i językowej formy dzieł Lina, wraz z jej ważnymi kategoriami, takimi jak nieokreśloność (*dan*). Ponadto praca obejmuje zwięzłe przedstawienie Lina ujęcia religii i jej roli w kształtowaniu się filozoficznego „ja” tegoż autora – za kwestię kluczową uznałam w tym wypadku inspirację synkretyzmem religijnym umożliwiającym Linowi swobodne poruszanie się w zakresie trzech głównych tradycji konstytutywnych dla chińskiej religijności: konfucjanizmu, daoizmu i buddyzmu.

Przywołanie odnośnych kontekstów, uprawomocnione dzięki wykorzystaniu metodologii filozofii porównawczej, okazało się heurystycznie płodne – z zaprezentowanych badań wynika, że ujęcie Lina przedsięwzięcia filozoficznego ze wskazanej perspektywy pozwala uchwycić jego wewnętrzną logikę, która nie została wcześniej opisana ani zinterpretowana w literaturze przedmiotu. Przedkładana monografia – niezależnie od wartości proponowanych w niej rozwiązań szczegółowych – wypełnia dotkliwą lukę w badaniach nad Linem Yutangiem i jego twórczością. Biorąc pod uwagę ilość przeanalizowanego i przywoływanego w niej materiału, praca ma charakter syntetyzujący – jej przygotowanie poprzedziła kwerenda w chińskich ośrodkach naukowych i akademickich (Hongkong, Pekin, Szanghaj, Xian), dzięki czemu udało się zgromadzić ogromny materiał tekstowy, poddany następnie rygorystycznej selekcji. Jego przestudiowanie umożliwiło wyodrębnienie głównych kategorii problemowych, których opracowanie w ramach prowadzonych przeze mnie badań doprowadziło do powstania tekstu w jego obecnym kształcie. Mając świadomość, że wiele omówionych tu zagadnień i problemów zasługuje na pogłębione zainteresowanie, przedstawiam niniejszą pracę jako prolegomena do przyszłych badań w tym zakresie.

Bibliografia

Publikacje Lina Yutanga

Książki

- A Collection of Essays on Linguistics*, Shanghai 1933.
A History of the Press and Public Opinion in China, Chicago, IL 1936.
All World Talk, vol. 1, Taipei 1965.
Between Tears and Laughter, New York, NY 1943.
Chinese Theory of Art: Translations from the Masters of Chinese Art, London 1967.
Chinese-English Dictionary of Modern Usage, Hong Kong 1972.
Famous Chinese Short Stories: Retold by Lin Yutang, Washington, DC 1952.
From Pagan to Christian, Cleveland, OH 1959.
Harvest Moon on the West Lake: Selected Essays on Life Philosophy of the Chinese, transl. Y. Lin, Wrocław 2019.
Imperial Peking: Seven Centuries of China, Oxford 1960.
Looking Beyond, New York, NY 1955. Wyd. brytyjskie: *The Unexpected Island*, London 1955.
Memoirs of an Octogenarian, Taipei 1975.
Moment in Peking, New York, NY 1939.
My Country and My People, New York, NY 1935.
On the Wisdom of America, New York, NY 1950.
Peace Is in the Heart, Sydney 1948.
Reading in Modern Journalistic Prose, Shanghai 1931.
Selected Bilingual Essays of Lin Yutang, ed. S. Qian, Hong Kong 2010.
Selected Essays by Lin Yutang, Tianjin 1987.
The Chinese Theory of Art: Translations from the Masters of Chinese Art, New York, NY 1967.
The Chinese Way of Life, Cleveland, OH 1959.
The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo, New York, NY 1947.
The Importance of Living, New York, NY 1937.
The Importance of Understanding, Cleveland, OH 1960.
The Little Critic: The Bilingual Essays of Lin Yutang, Beijing 2012.
The Pleasures of a Nonconformist, New York, NY 1962.

- The Vigil of a Nation*, New York, NY 1944.
The Wisdom of China and India, New York, NY 1942.
The Wisdom of Confucius, New York, NY 1938.
The Wisdom of Lao-tse, Beijing 2014.
Widow, Nun and Courtesan: Three Novelettes from the Chinese, Translated and Adapted by Lin Yutang, New York, NY 1950.
With Love and Irony, New York, NY 1940.

Teksty rozproszone (artykuły, eseje, felietony, listy)

- A Note on Lao-tse*, „Eastern World” 1949, 3, s. 18-19.
Call for Essay Translations and Promoting Humour, „Chengbao fukan” 1924, 115, s. 3-4.
Confucius as I Know Him, [w:] Y. Lin, *The Little Critic: The Bilingual Essays of Lin Yutang*, Beijing 2012, s. 70-85.
First Impressions in America: Letter to a Chinese Friend, „Asia” 1936, 36, s. 743-745.
Growing Old Gracefully, [w:] *Vice and Virtue in Everyday Life: Introductory Readings in Ethics*, compiled by Ch. Sommers, F. Sommers, Fort Worth, TX 1993, s. 751-757.
Impressions on Reaching America, [w:] *Land without Ghosts: Chinese Impressions of America from the Mid-Nineteenth Century to the Present*, eds R.D. Arkush, L.O. Lee, Berkeley, CA 1936, s. 160-163.
Lin Yutang, [w:] *I Believe: The Personal Philosophies of Certain Eminent Men and Women of Our Time*, ed. C. Fadiman, New York, NY 1939, s. 157-172.
My Steps Back to Christianity, „The Reader's Digest” 1959, 75, s. 58-61.
Orient-Occident Cultural Co-Operation Stressed, „UNESCO Courier” 1948, 1(8), s. 3.
Preface to „Six Chapters of a Floating Life”, „T'ien Hsia Monthly” 1935, 1 (August), s. 72-75 [bilingual].
Quality of the Chinese Mind, „Asia” 1934, 34, s. 728-731.
Some Hard Words About Confucius, „Harpers Monthly Magazine” 1935, 170, s. 717-726.
The Aesthetics of Chinese Calligraphy, „T'ien Hsia Monthly” 1935, 1 (December), s. 495-507 [Collected in *Confucius Saw Nancy and Essays About Nothing*].
The Inner Man, [w:] *The Treasure Chest: An Anthology of Contemplative Prose*, ed. J.D. Adams, New York, NY 1946, s. 341-342.
The Little Critic: The Humour of Feng Yu-hsiang, „The China Critic” 1933, 6 (October 12), s. 1009-1010 [Collected in *A Nun of Taishan and Other Translations*].
The Little Critic: The Monks of Tienmu, „The China Critic” 1935, 10 (August 29), s. 205-206 [Collected in *Confucius Saw Nancy and Essays About Nothing*].
The Little Critic: What I Want, „The China Critic” 1933, 6 (July 13), s. 693-694 [bilingual, Collected in *The Little Critic: Second Series*].

The Technique and Spirit of Chinese Poetry, „Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society” 1935, 66, s. 31-41.

Literatura przedmiotu

- A Book to Burn and a Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*, eds R. Handler-Spitz, P.C. Lee, H. Saussy, New York, NY 2016.
- A Source Book of Chinese Philosophy*, ed. W. Chan, Princeton, NJ 1963.
- Airen H., *Hu Shi and Lin Yutang*, „Chinese Studies in History” 2004, 54(4), s. 42-44, <https://doi.org/10.2753/CSH0009-4633370437>.
- Aldridge A.O., *Irving Babbitt and Lin Yutang*, „Modern Age” 1999, 41(4), s. 319-320.
- Allinson R.E., *How Metaphor Functions in the Zhuangzi: The Case of the Unlikely Messenger*, [w:] *New Visions of the Zhuangzi*, ed. L. Kohn, St. Petersburg, FL 2015, s. 102-124.
- Allinson R.E., *How to Say What Cannot Be Said: Metaphor in the Zhuangzi*, „Journal of Chinese Philosophy” 2014, 41(3-4), s. 268-286, <https://doi.org/10.1163/15406253-0410304003>.
- Allinson R.E., *Zhuangzi and Buber in Dialogue: A Lesson in Practicing Integrative Philosophy*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2016, 15(4), s. 547-562, <https://doi.org/10.1007/s11712-016-9520-z>.
- Ames R.T., *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Hong Kong 2011, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1p9wqgm>.
- Ames R.T., *Knowing as the Realizing of Happiness: Here, on the Bridge, over the River Hao*, [w:] *Zhuangzi and the Happy Fish*, eds R.T. Ames, T. Nakajima, Honolulu, HI 2015, s. 261-290, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824846831.003.0014>.
- Ames R.T., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, New York, NY 2010.
- Ames R.T., Hall D.L., *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany, NY 1995.
- Ames R.T., Hall D.L., *Dao De Jing: A Philosophical Translation*, New York, NY 2010.
- Ames R.T., Hall D.L., *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu, HI 2001.
- Ames R.T., Hall D.L., *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, NY 1998.
- Angle S.C., *The Minimal Definition and Methodology of Comparative Philosophy: A Report from a Conference*, „Comparative Philosophy” 2010, 1(1), s. 106-110, [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2010\).010109](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2010).010109).
- Angoff Ch., *An Oriental Views America*, „American Mercury” 1950, 71(320), s. 241-245.
- Arnheim R., *Ancient Chinese Aesthetics and Its Modernity*, „British Journal of Aesthetics” 1997, 37(2), s. 155-158, <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/37.2.155>.

- Asian Translation Traditions*, eds E. Hung, J. Wakabayashi, Northampton, MA 2005.
- Augustyniak A., *Kultura filozoficznej dysputy w starożytnych Chinach*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, 3, s. 259-278.
- Ayscough F., *A Wise, Whimsical, Witty and Gay Chinese*, „New York Herald Tribune” 1937, November 21.
- Azoulay A.A., *Potential History: Unlearning Imperialism*, London 2019.
- Bachtin M., *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1986.
- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Bahm A.J., *Comparative Philosophy: Western, Indian, and Chinese Philosophies Compared*, Albuquerque, NM 1977.
- Baka E., *Dao bohatera. Idea samorealizacji w chińskich wewnętrznych sztukach walki*, Kraków 2008.
- Barthes R., *Śmierć autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, 1-2(54-55), s. 247-251.
- Bayles M., „*The Importance of Living*” by Lin Yutang, „The Wilson Quarterly” 1996, 20(4), s. 103.
- Bell Y., *The Last of China's Literati: The Music, Poetry, and Life of Tsar The-yun*, Hong Kong 2008.
- Benická J., *Lin Yutang as an Advocate of the „Discursive Classical Chinese” (yuluti) Language Register*, „Studia Orientalia Slovaca” 2012, 11(2), s. 225-238.
- Berman A., *Przekład jako doświadczenie obcego*, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009, s. 249-264.
- Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*, eds P. van Els, S.A. Queen, Albany, NY 2017.
- Billetter J.F., *Contre François Jullien*, Paris 2006.
- Black M., *How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson*, „Critical Inquiry” 1979, 6(1), s. 131-143, <https://doi.org/10.1086/448033>.
- Black M., *Metafora*, tłum. J. Japola, „Pamiętnik Literacki” 1971, 62(3), s. 217-234.
- Blumenberg H., *Rzeczywistości, w których żyjemy: rozprawy i jedno przemówienie*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 1997.
- Botz-Bornstein T., *Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism: Toward a Philosophy of Ethnoscapes*, „Philosophy East and West” 2006, 56(1), s. 153-171, <https://doi.org/10.1353/pew.2006.0006>.
- Bradley S.P., *All is Well in the Great Mess: An Adaptation of the Inner Chapters of the Zhuangzi with Reflections*, Bradenton 2015.
- Britton R.S., *The Chinese Periodical Press*, Shanghai 1933.
- Brown M., Bergeton U., *Seeing Like a Sage: Three Takes on Identity and Perception in Early China*, „Journal of Chinese Philosophy” 2008, 35(4), s. 641-662, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2008.00509.x>.

- Buck-Morss S., *Civilization*, 14.08.2013, [on-line:] www.politicalconcepts.org.
- Butucea M., *Some Daoist Ideas: Background for Contemporary Teaching and Education in China*, „Procedia – Social and Behavioral Sciences” 2015, 180, s. 1569-1573, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.02.308>.
- Callahan W.A., *Discourse and Perspective in Daoism: A Linguistic Interpretation of Ziran*, „Philosophy East and West” 1989, 39(2), s. 171-189, <https://doi.org/10.2307/1399376>.
- Cazal D., *Twarz, komunikacja międzykulturowa i etyka. Przykład Korei*, [w:] *Polifonia, dialog i zderzenie kultur. Antologia tekstów z komunikacji międzykulturowej*, red. U. Kusio, Toruń 2007, s. 290-307.
- Chan S., *Identifying Daoist Humour: Reading the Liezi*, [w:] *Humour in Chinese Life and Letters*, vol. 1, eds J. Chey, J.M. Davis, Hong Kong 2011, s. 73-88.
- Chan S., Lee D., *Lin Yutang: Reinterpreting the Ancients for Moderns*, „Journal of the Oriental Society of Australia” 2015, 47, s. 116-137.
- Chan W., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ 1963.
- Chan W., *Hu Shih and Chinese Philosophy*, „Philosophy East and West” 1956, 6(1), s. 3-12, <https://doi.org/10.2307/1396767>.
- Chan W., *Laotse, the Book of Tao, The Wisdom of China and India by Lin Yutang*, „Journal of the American Oriental Society” 1945, 65(3), s. 210-211, <https://doi.org/10.2307/595823>.
- Chan W., *Lin Yutang, Critic and Interpreter*, „The English Journal” 1947, 36(1), s. 1-7, <https://doi.org/10.2307/806572>.
- Chan W., *Review: The Wisdom of Confucius by Lin Yutang*, „Pacific Affairs” 1940, 13(4), s. 483-487, <https://doi.org/10.2307/2750973>.
- Chang Ch., *Creativity and Taoism: A Study of Chinese Philosophy, Art, and Poetry*, New York, NY 1970.
- Chang L.-S., *Wise Man from the East: Lit-sen Chang (Zhang Lisheng): Critique of Indigenous Theology; Critique of Humanism, Studies in Chinese Christianity*, transl. S. Ling, Pickwick Publications, 2013.
- Chen D., *Three Meta-Questions in Epistemology: Rethinking Some Metaphors in Zhuangzi*, „Journal of Chinese Philosophy” 2005, 32(3), s. 493-507, <https://doi.org/10.1163/15406253-03203009>.
- Chen W., Shu J., *On the Personal Essays of Lin Yutang*, [w:] Y. Lin, *The Best of Lin Yutang's Personal Essays 1-23*, Changchun 1993, s. 1-23.
- Chiang K.H., Karjalainen A., *Fluid Education – A New Pedagogical Possibility*, „Scandinavian Journal of Educational Research” 2021, s. 991-1004, <https://doi.org/10.1080/00313831.2021.1958254>.
- Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics*, ed. P.J. Ivanhoe, Chicago–La Salle, IL 1996.
- Chinese Philosophy: Dr. Lin's World Is Full of Things to Make Us All as Happy as Kings. A Review by Rosamond Milner*, „The Courier-Journal” (Louisville, KY) 1937 (December 19).

- Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, ed. R. Wang, Albany, NY 2004.
- Ching E., [A Review of] *Chinese-English Dictionary of Modern Usage* (by Lin Yutang), „Journal of Asian Studies” 1975, 34(2), s. 521-524, <https://doi.org/10.2307/2052772>.
- Ching-hsiung Wu J., *O radości*, tłum. R. Malek, Warszawa 1987.
- Chiu Chen-Yu et al., „My Country and My People” and Sydney Opera House: The Missing Link, „Frontiers of Architectural Research” 2019, 8(2), 136-153, <https://doi.org/10.1016/j.foar.2019.03.002>.
- Chou C.-P., *On Lin Yutang: Between Revolution and Nostalgia*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2016, s. 19-37.
- Chuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz, Warszawa 1953.
- Civilizations and World Order: Geopolitics and Cultural Difference*, eds F.R. Dallmayr, M.A. Kayapınar, I. Yaylacı, Lanham, MD 2014.
- Cline E.M., *Mirrors, Minds, and Metaphors*, „Philosophy East and West” 2008, 58(3), s. 337-357, <https://doi.org/10.1353/pew.0.0006>.
- Cloete S., *Faith in A Mad World*, „Saturday Review of Literature” 1940, 23(6), s. 6.
- Crow C., *An Appreciation of Life*, „Saturday Review of Literature” 1947, 17(5), s. 7.
- Daruvala S., *Zhou Zuoren and an Alternative Chinese Response to Modernity*, Boston, MA 2000.
- Davidson D., *What Metaphors Mean*, „Critical Inquiry” 1978, 5(1), s. 31-47 [Special Issue on Metaphor], <https://doi.org/10.1086/447971>.
- Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, ed. B. Mou, Leiden, 2006.
- Defoort C., *Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate*, „Philosophy East and West” 2001, 51(3), s. 393-413, <https://doi.org/10.1353/pew.2001.0039>.
- Derra A., *Filozofia jako opis i terapia. Propozycja Ludwiga Wittgensteina*, „Diametros” 2006, 8, s. 1-12.
- Derrida J., *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*, transl. F.C.T. Moore, „New Literary History” 1974, 6(1), s. 5-74, <https://doi.org/10.2307/468341>.
- Dewey J., *Democracy and Education*, University Park, PA 2001.
- Dewey J., *On Philosophical Synthesis*, „Philosophy East and West” 1951, 1(1), s. 3-5, <https://doi.org/10.2307/1396930>.
- Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976.
- Doil K., *Two Ways of Doing Chinese Philosophy – A Report on the Conference „Virtue: East and West” Hong Kong, 2008*, „Philosophy East and West” 2010, 60(1), s. 136-139, <https://doi.org/10.1353/pew.0.0095>.
- Doktryna Środka*, tłum. A.I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu: Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 337-350.

- Dr. Lin Yu-tang *To Do Book on His Philosophy*, „Herald Tribune” 1936 (September 10).
- Eco U., *Czytanie świata. Eseje*, tłum. M. Woźniak, Kraków 1999.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz et al., Warszawa 2008.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002.
- Elzenberg H., Marek Aureljusz. *Z historii i psychologii etyki*, Lwów–Warszawa 1922.
- Encyclopedia of Chinese Philosophy*, ed. A. Cua, New York, NY 2003.
- Eno R., *The Confucian Creation of Heaven*, Albany, NY 1990.
- Erler M., *Aspects of Orality in (the Text of) the Meditations*, [w:] *A Companion to Marcus Aurelius*, ed. M. van Ackeren, Malden–Oxford 2012, s. 346–361, <https://doi.org/10.1002/9781118219836.ch22>.
- Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, ed. P. Kjellberg, New York, NY 1996.
- Estetyka chińska. Antologia*, red. A. Zemanek, Kraków 2007.
- Fang T.H., *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Hong Kong 1957.
- Feng Y.-L., *The Hall of Three Pines: An Account of My Life*, transl. D.C. Mair, Honolulu, HI 1999.
- Feng Y., *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.
- Feng Y., *The Hall of Three Pines: An Account of My Life*, transl. D.C. Mair, Honolulu, HI 2000.
- Feng Y., *The Spirit of Chinese Philosophy*, Boston, MA 1962.
- Filipczuk M., *Epistemological Reading: Stanley Cavell's Method of Reading Literature*, „Estetyka i Krytyka” 2016, 43(4), s. 65–83, DOI: 10.19205/43.16.3.
- Filipczuk M., „Metafora jako marzenie języka”. *Koncepcja metafory Donalda Davidsona*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2016, 28(1), s. 217–243, <https://doi.org/10.15290/idea.2016.28.1.11>.
- Filipczuk M., *Metodologiczne konteksty badań porównawczych z filozofią chińską w tle*, „Tekstualia” 2018, 3(54), s. 63–78, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0013.3427>.
- Filipczuk M., *Modeling „Self” through Writing: Lin Yutang as a Philosopher of the Art of Life*, „Synthesis Philosophica” 2021, 36(1), s. 23–38, <https://doi.org/10.21464/sp36102>.
- Filipczuk M., Filipczuk M., *Kultura, tradycja, przekład w filozofii Alasdaira MacIntyre’a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2008, 67, s. 21–31.
- Filozofia kultur Wschodu*, red. P. Mróz et al., Kraków 2015.
- Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
- Filozofia Wschodu. Wypisy*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Warszawa 2021.
- Foucault M., *What Is an Author?*, [w:] *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. J.V. Harari, Ithaca, NY 1979, s. 141–160, <https://doi.org/10.7591/9781501743429-006>.

- Fraser Ch., *Wandering the Way: A Eudaimonistic Approach to the Zhuangzi*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2014, 13(4), s. 541-565, <https://doi.org/10.1007/s11712-014-9402-1>.
- Fraser Ch., „Wú-wéi”, *the Background, and Intentionality*, [w:] *Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, ed. B. Mou, Leiden 2008, s. 63-92, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004168091.i-442.19>.
- Frazer C., *Psychological Emptiness in the Zhuāngzǐ*, „Asian Philosophy” 2008, (18)2, s. 123-147, <https://doi.org/10.1080/09552360802218025>.
- Fu S., *O upływającym życiu. Opowieść w sześciu rozdziałach*, tłum. K. Sarek, Warszawa 2019.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Galvany A., *Discussing Usefulness: Trees as Metaphor in the Zhuangzi*, „Monumenta Serica” 2009, 57(1), s. 71-97, <https://doi.org/10.1179/mon.2009.57.1.002>.
- Garfield J.L., Van Norden B.W., *If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is*, „The New York Times”, 11.05.2016, [on-line:] <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversifylets-call-it-what-it-really-is.html/>.
- Gaut B., *The Philosophy of Creativity*, „Philosophy Compass” 2010, 5(12), s. 1034-1046, <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00351.x>.
- Gawlikowski K., *Religijność chińska – uwagi o innej cywilizacji*, „Azja-Pacyfik” 2003, 6, s. 7-67, <https://doi.org/10.15804/ap200301>.
- Geaney J.M., *Self as Container? Metaphors We Lose by in Understanding Early Chinese Texts*, „Antiquorum Philosophia” 2012, 5, s. 11-30.
- Gergen K.J., *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, tłum. M. Marody, Warszawa 2009.
- Goldin P., *Non-deductive Argumentation in Early Chinese Philosophy*, [w:] *Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*, eds P. van Els, S.A. Queen, Albany, NY 2017, s. 55-56.
- Goldin P., *The Art of Chinese Philosophy: Eight Classical Texts and How to Read Them*, Princeton, NJ 2020, <https://doi.org/10.1515/9780691200811>.
- Goodman R.B., *Skepticism and Realism in the Chuang Tzu*, „Philosophy East and West” 1985, 35(3), s. 231-237, <https://doi.org/10.2307/1399153>.
- Graham A.C., *Czuang-tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, London 1981.
- Graham A.C., *Disputers of the Tao*, Chicago, IL 1989.
- Griffioen S., *Hegel on Chinese Religion*, [w:] *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, eds B. Labuschagne, T. Sloodweg, Leiden 2012, s. 21-30, https://doi.org/10.1163/9789004228153_003.
- Gromczyński W., *Emerson. Codziennosc i absolut w filozofii Ralpha Waldo Emersonna*, Łódź 1992.

- Gu H., *The Spirit of the Chinese People: The Classic Introduction to Chinese Culture*, Peking 1915.
- Gu M.D., *Aesthetic Suggestiveness in Chinese Thought: A Symphony of Metaphysics and Aesthetics*, „Philosophy East and West” 2003, 53(4), s. 490-513, <https://doi.org/10.1353/pew.2003.0038>.
- Gu M.D., *Chinese Theories of Reading and Writing: A Route to Hermeneutics and Open Poetics*, Albany, NY 2006.
- Gunder F.A., *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, CA 1998.
- Ha J., *The Writer as Migrant*, Chicago, IL 2008.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.
- Hadot P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty 2004.
- Handbook of Psychobiography*, ed. W.T. Schultz, New York, NY 2005.
- Handler-Spitz R., *Collaborator or Cannibal? Montaigne’s Role in Lin Yutang’s Importance of Living*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2015, s. 143-161.
- Handler-Spitz R., *The Importance of Cannibalism: Montaigne’s Essays as a Vehicle for the Cultural Translation of Chineseness in Lin Yutang’s The Importance of Living*, „Compilation and Translation Review” 2012, 5(1), s. 121-158.
- Hansen C., *A Daoist Theory of Chinese Thought, Philosophical Interpretation*, Oxford 1992.
- Hartwell R.M., *Historical Analogism, Public Policy, and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century China*, „American Historical Review” 1971, 3(76), s. 690-727, <https://doi.org/10.2307/1851622>.
- Harvest Moon on West Lake. Selected Essays on Life Philosophy of the Chinese*, Wrocław 2017.
- He J., *Dialogue between Christianity and Taoism – The Case of Lin Yutang*, [w:] *Christianity and Chinese Culture*, eds M. Ruokanen, P. Huang, Grand Rapids, MI 2010, s. 124-144.
- Hegel’s Philosophy of the Historical Religions*, eds B. Labuschagne, T. Slootweg, Leiden 2012.
- Hejmej A., *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe*, Kraków 2013.
- Heller M., *Czy filozofia może być „sposobem na życie”?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2006, 39, s. 132-140.
- Hermans T., *Przekład, zadrażnienie i rezonans*, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009, s. 295-318.
- Heschel A.J., *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, tłum. A. Gomola, Poznań 2001.
- Heydel M., *Zwrot kulturowy w badaniach nad przekładem*, „Teksty Drugie” 2009, 6, s. 195-204.

- Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, ed. S. Cook, Albany, NY 2003.
- Hinton D., *China Root: Taoism, Ch'an, and Original Zen*, Boulder, CO 2000.
- History of Chinese Philosophy*, ed. B. Mou, London–New York, NY 2009.
- Hodgson M.G.S., *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge 1993, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511626104>.
- How to Live a Good Life: A Guide to Choosing Your Personal Philosophy*, eds M. Pigliucci et al., New York, NY 2020.
- Hu Y., „»A Singular Cross-Cultural Poetics in a Dual Discourse«: A Study of Lin Yutang's Self-Translation of the Little Critic Essays and between Tears and Laughter”, Durham 2018 [niepublikowana rozprawa doktorska].
- Hue M.T., *Influence of Taoism on Teachers' Definitions of Guidance and Discipline in Hong Kong Secondary Schools*, „British Educational Research Journal” 2010, 36(4), s. 597–610, <https://doi.org/10.1080/01411920903018158>.
- Huidi M., Er L., *Traditional Chinese Leisure Culture and Economic Development: A Conflict of Forces*, New York, NY 2017.
- Huson T., *Lin Yutang and Cross-Cultural Transmission of Culture as Social Critique*, „China Media Research” 2016, 12(3), s. 27–43.
- Hutter H., *The Nietzsche Cure: New Kinds of „Gymnastics of Willing”*, [w:] *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*, eds H. Hutter, E. Friedland, London 2013, s. 3–11.
- I Cing. Księga przemian*, tłum. O. Sobański, Warszawa 1984.
- Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, eds G.J. Larson, E. Deutsch, Delhi 1989.
- Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, eds G.J. Larson, E. Deutsch, Princeton, NJ 1989.
- Iser W., *Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, „Teksty Drugie” 2006, 5, s. 11–35.
- Ivanhoe P.J., *Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao*, „Journal of the American Academy of Religion” 1993, 61(4), s. 639–654, <https://doi.org/10.1093/jaarel/LXI.4.639>.
- Jacoby M., *Idiomy chińskie chengyu z dzieła „Strategie walczących państw” (Zhanguo-ce). Od opowieści alegorycznych (yuyan) do współczesnych kontekstów*, „Azja-Pacyfik: Chiny” 2017, 20, s. 57–69, <https://doi.org/10.15804/ap201702>.
- Jacoby M., *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach. Opowieść alegoryczna w okresie Walczących Państw*, Warszawa 2018.
- Jakubczak K., *Madhjamika Nagardżuny: filozofia czy terapia?*, Kraków 2010.
- Jakubczak M., *Komparatystyka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2013, 58, s. 341–355.
- Janik M., *Imagining Immanent Causality: Depictions of Neo-Confucian and Spinozist Monism in the Works of Matteo Ricci and Pierre Bayle*, „Philosophy East and West” 2022, 72(4), s. 1109–1119, <https://doi.org/10.1353/pew.2022.0005>.

- Janik M., *Lęk przed monizmem. Potworność, parapolityka i nowożytnie źródła filozofii porównawczej*, „Praktyka Teoretyczna” 2020, 3(37), s. 45-78, <https://doi.org/10.14746/prt2020.3.3>.
- JeeLo L., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego budyzmu*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010.
- Jenco L.K., *Methods from Within the Chinese Tradition*, [w:] *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, ed. S.-H. Tan, London 2018, s. 273-288.
- Jenco L.K., *What Does Heaven Ever Say? A Methods-Centered Approach to Cross-Cultural Engagement*, „The American Political Science Review” 2007, 101(4), s. 741-755, <https://doi.org/10.1017/S0003055407070463>.
- Ji L., Lee A., Guo T., *The Thinking Styles of Chinese People*, [w:] *Oxford Handbook of Chinese Psychology*, ed. M.H. Bond, Oxford 2010.
- Jia W., *Chiglobalization? A Cultural Argument*, [w:] *Chiglobalization. Greater China in an Era of Globalization*, eds S. Guo, B. Guo, Lanham, MD 2010.
- Jia W., *Now, Globalization with Chinese Characteristics – Analysis*, „Eurasia Review”, 7.06.2017, [on-line:] <http://www.eurasiareview.com/07062017-now-globalization-with-chinese-characteristics-analysis/>.
- Jianmei L., *Lin Yutang: Zhuangzi Travels to the West*, [w:] I. Jianmei, *Zhuangzi and Modern Chinese Literature*, New York, NY 2016, s. 106-125, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190238155.003.0006>.
- Jianmei L., *Zhuangzi and Modern Chinese Literature*, New York, NY 2016, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190238155.001.0001>.
- Joad C.E.M., *The East Admonishes the West*, „Spectator” 1938, 161(5741), s. 69.
- Johnston W.B., *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938*, Los Angeles, CA 1972, <https://doi.org/10.1525/9780520341159>.
- Jullien F., *A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking*, transl. J. Lloyd, Honolulu, HI 2004.
- Jullien F., *Detour and Access: Strategies of Meaning in Greece*, transl. S. Hawkes, New York, NY 2000.
- Jullien F., *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i w Grecji*, tłum. M. Falski, Kraków 2006.
- Jullien F., *On the Universal, the Uniform, the Common and Dialogue between Cultures*, transl. M. Richardson, K. Fijałkowski, Cambridge 2014.
- Jullien F., *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, tłum. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków 2006.
- Jullien F., *The Philosophy of Living*, transl. M. Richardson, K. Fijałkowski, London 2016.
- Jullien F., *The Silent Transformations*, transl. M. Richardson, K. Fijałkowski, London 2011.
- Jullien F., *Vital Nourishment. Departing from Happiness*, transl. A. Golhammer, New York, NY 2007.

- Karlgren B., *Sound and Symbol in Chinese*, Hong Kong 1962.
- Keping W., *Chinese Philosophy on Life*, Beijing 2005.
- Kim Y.K., *Hegel's Criticism of Chinese Philosophy*, „Philosophy East and West” 1978, 28(2), s. 173-180, <https://doi.org/10.2307/1397741>.
- Kim-Chong Ch., *Metaphorical Use versus Metaphorical Essence: Examples from Chinese Philosophy*, [w:] *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, ed. B. Mou, Leiden 2006, s. 229-246, https://doi.org/10.1163/9789047409212_014.
- Kim-Chong Ch., *The Concept of Zhen 真 in the „Zhuangzi”*, „Philosophy East and West” 2011, 61(2), s. 324-346, <https://doi.org/10.1353/pew.2011.0019>.
- Kim-Chong Ch., *Zhuangzi and the Nature of Metaphor*, „Philosophy East and West” 2006, 56(3), s. 370-391, <https://doi.org/10.1353/pew.2006.0033>.
- Kluczowe pojęcia w chińskiej myśli i kulturze*, t. 1-5, tłum. K. Kubas et al., Toruń 2017.
- Kohn L., *Chinese Healing Exercises*, Honolulu, HI 2008.
- Kohn L., *Chuang-tzu. The Tao of Perfect Happiness: Selections Annotaed and Explained*, Woodstock, VT 2011.
- Kohn L., *Sitting in Oblivion: The Heart of Daoist Meditation*, St. Petersburg, FL 2010.
- Kohn L., *Taoizm. Wprowadzenie*, Kraków 2012.
- Kořakowski L., *Kultura i fetysze*, Warszawa 2009.
- Komparatystyka dla humanistów*, red. M. Dąbrowski, Warszawa 2011.
- Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Warszawa 2019.
- Konfucjusz, *Lun Yu. Rozmowy*, tłum. R. Wilhelm, A. Onysimow, Warszawa 2017.
- Kořciański A., *Budując wspólnotę: o konfucjańskiej demokracji w Chinach*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2015, 3(12), s. 71-87.
- Kuang-Ming W., *Goblet Words, Dwelling Words, Opalescent Words – Philosophical Methodology of Chuang Tzu*, „Journal of Chinese Philosophy” 1988, 15(1), s. 1-8, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1988.tb00587.x>.
- Kupfer J.H., *Experience as Art, Aesthetics in Everyday Life*, New York, NY 1983.
- Kwee J.S.L., *Methods of Comparative Philosophy*, „Philosophy East and West” 1951, 1(1), s. 10-15, <https://doi.org/10.2307/1396932>.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Warszawa 2010.
- Lao Tzu, *Dao De Jing: A Philosophical Translation* (English and Mandarin Chinese Edition), transl. R.T. Ames, D.L. Hall, New York, NY 2003.
- Lao Tzu: *Tao Te Ching (The Book of The Way and Its Virtue)*, transl. A.S. Kline, 2003.
- Laozi, *Dao De Jing*, transl. J. Legge, Chinese Text Project, [on-line:] <http://ctext.org>.
- Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Kraków 2006.
- Larson G.J., *Interpreting across Boundaries: Some Preliminary Reflections: Society for Asian and Comparative Philosophy Presidential Address*, „Philosophy East and West” 1986, 36(2), s. 131-142, <https://doi.org/10.2307/1398452>.

- Laughlin Ch.A., *Lin Yutang's Unique Adoption of Tradition*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2015, s. 38-48.
- Laughlin Ch.A., *The Literature of Leisure and Chinese Modernity*, Honolulu, HI 2008, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824831257.001.0001>.
- Leddy T., *Davidson's Rejection of Metaphorical Meaning*, „Philosophy & Rhetoric” 1983, 16(2), s. 63-78.
- Lee Ch., *The Hidden Public: The Story of the Book-of-the-Month Club*, New York, NY 1958.
- Levi J., *Réflexions chinoises: Lettrés, stratèges et excentriques de Chine*, Paris 2011.
- Lewis M.E., *Writing and Authority in Early China*, Albany, NY 1999.
- Li P., „A Critical Study of Lin Yutang as a Translation Theorist, Translation Critic and Translator”, Hong Kong 2012 [niepublikowana rozprawa doktorska].
- Li T., *Modern Chinese Essays: Zhou Zuoren, Lin Yutang and Others*, [w:] *Routledge Handbook of Modern Chinese Literature*, ed. M.D. Gu, New York, NY 2018, s. 290-302, <https://doi.org/10.4324/9781315626994-24>.
- Li Z., *The Chinese Aesthetic Tradition*, transl. M. Samei, Honolulu, HI 2010, <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824833077.001.0001>.
- Liezi, *Prawdziwa księga pustki. Przypowieści taoistyczne*, wybór i tłum. z chiń. M. Jacoby, Warszawa 2006.
- Lin S.-F., *Transforming the Dao: A Critique of A.C. Graham's Translation of the Inner Chapters of the „Zhuangzi”*, [w:] *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, ed. S. Cook, Albany, NY 2003, s. 263-290.
- Lin T., *Biography of Lin Yutang* [Chinese and English Edition], Houston, TX 2011.
- Lin T., *Introduction*, [w:] Y. Lin, *The Importance of Living*, New York, NY 1998.
- Lin Yutang (1895-1976)*, [w:] *Famous Conversations: The Christian Experience*, eds H.T. Kerr, J.M. Mulder, Grand Rapids, MI 1999.
- Lin Yutang*, [w:] *Encyclopedia of World Biography*, [on-line:] <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3446400128.html>.
- Literature and Philosophy: A Guide to Contemporary Debates*, ed. D. Rudrum, New York, NY 2006.
- Liu Y., *A Bundle of Contradictions: Lin Yutang's Relationship to Christianity*, [w:] *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Quan, Berkeley, CA 2015, 49-63.
- Liu Y., *Three Issues in the Argumentative Conception of Early Chinese Discourse*, „Philosophy East and West” 1996, 46(1), s. 33-58, <https://doi.org/10.2307/1399336>.
- Lo Y.K., *To Use or Not to Use: The Idea of Ming in the Zhuangzi*, „Monumenta Serica” 1999, 47(1), s. 149-168, <https://doi.org/10.1080/02549948.1999.11731326>.
- Long Y., *Translating China to the Atlantic West: Self, Other, and Lin Yutang's Resistance*, „Atlantic Studies” 2018, 15(3), s. 332-348, <https://doi.org/10.1080/14788810.2017.1362790>.
- Loyola I., *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1996.

- Lu F., *Constructing and Reconstructing Images of Chinese Women in Lin Yutang's Translations, Adaptations and Rewritings*, Beijing 2008.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, „Monist” 1977, 60(4), s. 453-472, <https://doi.org/10.5840/monist197760427>.
- MacIntyre A., *Relativism, Power and Philosophy*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 1985, 59(1), s. 5-22, <https://doi.org/10.2307/3131644>.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN 1988.
- Mair H., *Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, Honolulu, HI 1998.
- Marchi D.M., *Montaigne among the Moderns: Reception of the „Essais”*, Oxford 1994.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Wolnelektury.pl, [on-line:] <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/rozmyslania-marek-aureliusz.pdf>.
- Margul T., *Uwagi na temat formalnej poprawności naukowej definicji religii*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio F, 1958, 13(2), s. 43-77.
- Markiewicz H., *Polifonia, dialogiczność i dialektyka. Bachtinowska teoria powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1985, 76(2), s. 83-98.
- Masson-Oursel P., *La philosophie comparée*, Paris 1923.
- Masson-Oursel P., *True Philosophy Is Comparative Philosophy*, transl. H.E. McCarthy, „Philosophy East and West” 1951, 1(1), s. 6-9, <https://doi.org/10.2307/1396931>.
- Masuzawa T., *The Invention of World Religions*, Chicago, IL 2005, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226922621.001.0001>.
- Mazur R., *Czego muzyk improwizator może się nauczyć od mistrza sztuk walki? Praca z qi w wewnętrznych sztukach walki oraz we współczesnej improwizacji swobodnej*, „Estetyka i Krytyka” 2013, 29(2), s. 153-167.
- Mazur R., *Długie uszy mędrca a sound art, czyli w stronę filozofii dźwięku*, [w:] *Kultury Wschodu w świecie procesów globalizacyjnych*, red. P. Mróz, A.I. Wójcik, M. Ruchel, Kraków 2016, s. 195-212.
- Mazur R., *In Search of a Praxeology of „Improvised Art”: The Daoist Turn*, „International Journal of Humanities Social Sciences and Education” 2014, 1(11), s. 228-234.
- Mazur R., *Koncepcja sztuki w klasycznym konfucjanizmie*, „Estetyka i Krytyka” 2014, 33(2), s. 93-109.
- Mazur R., *„Przezroczysty umysł – umysł mędrca”. Daoistyczne źródło praktyki pracy z umysłem w wewnętrznych stylach walki na przykładzie Taijiquan Chen*, „Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, 4(7), s. 91-106.

- Mazur R., *Tradycja edukacji muzyką w kulturze chińskiej. Klasyczne źródła filozoficzne*, „Polish Journal of the Arts and Culture” 2014, 12(4), s. 27-41.
- Mazur R., *Wielki Dźwięk nie brzmi. Daoistyczna praktyka dźwiękowa w kontekście wybranych nurtów współczesnej sztuki i filozofii*, Kraków 2019.
- Mazur R., *Wúxin jako metoda poznawcza, na podstawie klasycznych pism daoistycznych*, [w:] *Kierunki badawcze w filozofii*, red. K. Adamowicz, N. Michna, Łódź 2014.
- McAdams D.P., *What Psychobiographers Might Learn from Personality Psychology*, [w:] *Handbook of Psychobiography*, ed. W.T. Schultz, New York, NY 2005, s. 64-83.
- Mitek-Dziemba A., *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman*, Katowice 2011.
- Molavi A., *Five Ways the „New Silk Road” Could Transform the Global Economy*, „Credit Suisse”, 27.11.2015, [on-line:] <https://www.credit-suisse.com/us/en/articles/articles/news-and-expertise/2015/11/en/fiveways-the-new-silk-road-could-transform-the-global-economy.html>.
- Montaigne M. de, *Próby*, t. 1-3, tłum. i wstęp T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985.
- Møllgaard E., *An Introduction to Daoist Thought: Action, Language, and Ethics in Zhuangzi*, New York, NY 2007, <https://doi.org/10.4324/9780203944820>.
- Munro D.J., *Concept of Man in Early China*, Stanford, CA 1969.
- Murray R., *Lighting the Candle and Cursing the Darkness: A Brief Biography of Lin Yutang*, 1999, [on-line:] <http://www.g8ina.enta.net/lin.htm>.
- Naes A., Hanay A., *Invitation to Chinese Philosophy: Eight Studies*, Oslo 1972.
- Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
- Nakamura H., *The Meaning of the Terms „Philosophy” and „Religion” in Various Traditions*, [w:] *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, eds G.J. Larson, E. Deutsch, Princeton, NJ 1989, s. 137-151, <https://doi.org/10.1515/9781400859276.137>.
- Nasr S.H., *Conditions for Meaningful Comparative Philosophy*, „Philosophy East and West” 1972, 22(1), s. 53-61, <https://doi.org/10.2307/1397959>.
- Nehamas A., *How One Becomes What One Is*, „The Philosophical Review” 1983, 92(3), s. 385-417, <https://doi.org/10.2307/2184481>.
- Nehamas A., *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, CA 2000.
- Newman J.R., *Cotidie meditare: Theory and Practice of the Meditatio in Imperial Stoicism*, [w:] *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Stoizismus)*, hrsg. W. Haase, Berlin–Boston 1978, s. 1473-1517, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World*, Band 36(3), <https://doi.org/10.1515/9783110851526-007>.
- Ni P., *Confucius – the Man and the Way of Gongfu*, Lanham, MD 2016.

- Ni P., *Kung Fu for Philosophers*, „The New York Times”, 8.12.2010, [on-line:] <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/12/08/kung-fu-for-philosophers>.
- Ni P., *Rectify the Heart-Mind for the Art of Living – A Gongfu Perspective on the Confucian Approach to Desire*, „Philosophy East and West” 2014, 64(2), s. 340-359, <https://doi.org/10.1353/pew.2014.0030>.
- Ni P., *The Changing Status of Chinese Philosophy*, „Journal of Chinese Philosophy” 2013, 40(3-4), s. 583-600, <https://doi.org/10.1111/1540-6253.12049>.
- Ni P., *The Silk Order and Its Likelihood – From a Philosophical Perspective*, The Institute of Dialogue of Civilizations, 26.03.2018, [on-line:] <https://doc-research.org/en/silk-order-philosophical-perspective/>.
- Ni P., *The Underlying Philosophy and Impact of the New Silk Road World Order*, „The Federalist Debate” 2016, 29(1), s. 23-26, <https://doi.org/10.1515/tfd-2016-0005>.
- Ni P., *Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, Albany, NY 2017.
- Ni P., Chen J., *Cultivation of Humanity through Stretching Liberal Arts Education, [w:] From Liberation to Civilization: Seizing an Alternative Education*, eds M.P. Ford, S. Rowe, Anoka, MN 2016, s. 145-165.
- Nietzsche F., *La gaya scienza, czyli Nauka radująca duszę*, tłum. J. Korpanty, Kraków 2022.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Warszawa–Kraków 1912.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa–Kraków 1912.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna („La Gaya Scienza”)*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906-1907.
- Nietzsche’s Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*, eds H. Hutter, E. Friedland, London 2013.
- Nisbett R.E., *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2015.
- Nobis A., *Nowy Jedwabny Szlak: nowa globalizacja?*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2016, 4(2), s. 27-46, <https://doi.org/10.4467/24506249PJ.16.009.6240>.
- Northrop F.S.C., *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*, New York, NY 1946.
- Nylan M., *Lots of Pleasure but Little Happiness*, „Philosophy East and West” 2015, 65(1), s. 196-226, <https://doi.org/10.1353/pew.2015.0000>.
- Nylan M., *The Chinese Pleasure Book*, New York, NY 2018.
- Nylan M., *The Five „Confucian” Classics*, New Haven, CT 2001.
- Parain Ch., *Marek Aureliusz*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1962.
- Parkes G., *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche’s Psychology*, Chicago, IL 1994.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989.
- Pawłowski K., *Cudowne i rzeczywiste. O jednoczeniu rozumu, uczuć i woli*, Kraków 2016.

- Pawłowski K., *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Tyniec 2007.
- Pawłowski K., *Wąska ścieżka prawdy – rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*, Kraków 1996.
- Peterman J., *Why Zhuangzi's Real Discovery Is One That Lets Him Stop Doing Philosophy When He Wants to*, „Philosophy East and West” 2008, 58(3), s. 372-394, <https://doi.org/10.1353/pew.0.0008>.
- Philosophical Perspectives on Metaphor*, ed. M. Johnson, Minneapolis, MN 1981.
- Philosophy as a Way of Life: Historical, Contemporary, and Pedagogical Perspectives*, eds J.M. Ambury, T. Irani, K. Wallace, Hoboken, NJ 2021.
- Philosophy as Therapeia*, eds C. Carlisle, J. Ganeri, Cambridge 2010, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 66.
- Pimpaneau J., *Chiny – kultura i tradycje*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 2001.
- Puett M., Gross-Loh C., *Ścieżka*, tłum. A. Wojtasik, Warszawa 2016.
- Qian J., *Lin Yutang: Journey of a World Citizen*, Blue Queen Cultural Communication, [on-line:] <http://www.bqcc.com/linyutang2.htm>.
- Qian S., *Discovering Humour in Modern China: The Launching of the Analects Fortnightly Journal and the „Year of Humour” (1933)*, [w:] *Humour in Chinese Life and Letters: Classical and Traditional Approaches*, eds J. Chey, J.M. Davis, Hong Kong 2011, s. 191-218.
- Qian S., *Liberal Cosmopolitan: Lin Yutang and Middling Chinese Modernity*, Leiden 2011.
- Qian S., *Lin Yutang and China's Search for Modern Rebirth*, Singapore 2017.
- Qian S., *Lin Yutang*, [w:] *Multicultural Writers from Antiquity to 1945: A Bio-Bibliographical Sourcebook*, eds A. Amoia, B.L. Knapp, Westport, CT 2001.
- Qian S., *Representing China: Lin Yutang vs. American „China Hands” in the 1940s*, „Journal of American-East Asian Relations” 2010, 17(2), s. 99-117, <https://doi.org/10.1163/187656110X528974>.
- Qian S., *Translating „Humor” into Chinese Culture*, „Humor: International Journal of Humor Research” 2007, 20(3), s. 277-295, <https://doi.org/10.1515/HUMOR.2007.014>.
- Quennell P., *China*, „New Statesman and Nation” 1936, 11(264), s. 403, 406.
- Rabbow P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.
- Raju P.T., *East and West in Philosophy*, Jaipur 1955.
- Raju P.T., *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln, NE 1962.
- Reconceptualizing Confucian Philosophy in the 21st Century*, ed. X. Yao, Singapore 2017, <https://dx.doi.org/10.1007/978-981-10-4000-9>.
- Reimer M., *Davidson on Metaphor*, „Midwest Studies in Philosophy” 2001, 25(1), s. 142-155, <https://doi.org/10.1111/1475-4975.00043>.
- Rein'l R.L., *Comparative Philosophy and Intellectual Tolerance*, „Philosophy East and West” 1953, 2(4), s. 333-339, <https://doi.org/10.2307/1397494>.

- Religa M., *Różnorodność chińskiej religijności*, „Znak” 2015, 719, s. 78-90.
- Ricci R.J., „What Maketh the Man? Towards a Psychobiographical Study of Lin Yutang”, Adelaide 2013 [niepublikowana praca magisterska].
- Ricoeur P., *Czas i opowieść. Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Metafora i symbol*, [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 123-155.
- Rosán L.J., *Are Comparisons between the East and the West Fruitful for Comparative Philosophy?*, „Philosophy East and West” 1962, 11(4), s. 239-243, <https://doi.org/10.2307/1397026>.
- Roth H.D., *Bimodal Mystical Experience in the „Qiwulun” Chapter of the Zhuangzi*, [w:] *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, ed. S. Cook, Albany, NY 2003, s. 15-32.
- Roth H.D., *Original Tao. Inward Training (Nei-yeh) and The Foundation of Taoist Mysticism*, New York, NY 1999.
- Rowe S., *Living Philosophy: Remaining Awake and Moving Toward Maturity in Complicated Times*, Saint Paul, MN 2002.
- Ryle G., *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa 1970.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003.
- Safranski R., *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, München 2000.
- Sakai N., *The West – A Dialogic Prescription or Proscription?*, „Social Identities” 2005, 11(3), s. 177-195, <https://doi.org/10.1080/13504630500256910>.
- Sakai N., „You Asians”: *On the Historical Role of the West and Asia Binary*, „The South Atlantic Quarterly” 2000, 99(4), s. 789-817, <https://doi.org/10.1215/00382876-99-4-789>.
- Sample J.C., *Contextualizing Lin Yutang’s Essay „On Humour”: Introduction and Translation*, [w:] *Humour in Chinese Life and Letters: Classical and Traditional Approaches*, eds J. Chey, J.M. Davis, Hong Kong 2011, s. 169-189.
- Scheurmann E., *Papalagi*, tłum. A. i M. Cisłowie, „Przegląd Powszechny” 1983, 12(748), s. 366-372.
- Schlam W., *A Chinese Philosopher Upbraids the Western World*, „The New York Times”, 1.08.1943.
- Schwartz B.I., *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009.
- Sendyka R., *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*, Kraków 2006.
- Senft G., *Weird Papalagi and a Fake Samoan Chief: A Footnote to the Noble Savage Myth*, „Rongorongo Studies: A Forum for Polynesian Philology” 1999, 9(1), s. 23-32; 9(2), s. 62-75.
- Shaner D.E., *Interpreting across Boundaries: A Conference of the Society for Asian and Comparative Philosophy*, „Philosophy East and West” 1986, 36(2), s. 143-154, <https://doi.org/10.2307/1398453>.
- Shusterman R., *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, tłum. P. Poniatowska, Warszawa 2016.

- Shusterman R., *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, tłum. W. Małecki, A. Chmielewski, Wrocław 2007.
- Shusterman R., *Pragmatism and East-Asian Thought*, „Metaphilosophy” 2004, 35(1-2), s. 26-1068 [Special Issue: *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy*], <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2004.00304.x>.
- Shusterman R., *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1999, 57(3), s. 299-313, <https://doi.org/10.2307/432196>.
- Shusterman R., *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010.
- Shusterman R., *Thinking through the Body: Educating Humanities*, Cambridge 2007.
- Sima W., *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang in China and America*, „China Heritage Quarterly” 2012, 29, [on-line:] http://www.chinaheritagequarterly.org/scholarship.php?searchterm=029_sima.inc&issue=029.
- Six Chapters of a Floating Life*, by Shen Fu, *Rendered into English by Lin Yutang*, Shanghai 1941 [polska wersja: F. Shen, *O upływającym życiu. Opowieść w sześciu rozdziałach*, tłum. K. Sarek, Warszawa 2019].
- Sławek T., *Literatura porównawcza: między lekturą, polityką i społeczeństwem*, „Postscriptum” 2004-2005, 2-1(48-49), s. 57-71.
- Slingerland E., *Effortless Action: Wu-Wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford 2003.
- Slingerland E., *Trying Not to Try: The Art and Science of Spontaneity*, New York, NY 2014.
- Sloterdijk P., *Letarg myślenia. Filozofia i nauka jako ćwiczenie*, tłum. T. Słowiński, Wrocław 2015.
- Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. A. Żychliński, Warszawa, 2015.
- Sloterdijk P., *The Art of Philosophy, Wisdom as a Practice*, transl. K. Margolis, New York, NY 2012.
- Smid R.W., *David Hall and Roger Ames: Comparative Philosophy as the Philosophy of Culture*, [w:] R.W. Smid, *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*, Albany, NY 2009, s. 79-139.
- Smid R.W., *Methodologies of Comparative Philosophy*, Albany, NY 2009.
- So R.J., *Collaboration and Translation: Lin Yutang and the Archive of Asian American Literature*, „Modern Fiction Studies” 2010, 56(1), s. 40-62, <https://doi.org/10.1353/mfs.0.1667>.
- Sohigian D.J., „The Life and Times of Lin Yutang” [niepublikowana rozprawa doktorska], New York, NY 1991.
- Soles D.H., *Fish Traps and Rabbit Snares: Zhuangzi on Judgement, Truth and Knowledge*, „An International Journal of the Philosophical Traditions of the East” 1998, 8(3), s. 149-164, <https://doi.org/10.1080/09552369808575481>.

- Stalnaker A., *Mastery, Dependence, and the Ethics of Authority*, Oxford 2020, <https://doi.org/10.1093/oso/9780190052300.001.0001>.
- Straszewski M., *Dzieje filozofii na Wschodzie: z ogólnym do dziejów filozofii wstępem*, Kraków 1894.
- Straszewski M., *Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm*, „Biblioteka Warszawska” 1877, seria V, t. 1, z. 2, s. 115-122.
- Straszewski M., *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy*, Kraków 1877.
- Straszewski M., *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indjach*, Kraków 1884.
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014.
- Stróżyński M., *The Ascent of the Soul as Spiritual Exercise in Plotinus’ Enneads*, „Mnemosyne” 2020, 74(3), s. 448-477, <https://doi.org/10.1163/1568525X-12342768>.
- Stróżyński M., *Time, Self, and Aporia: Spiritual Exercise in Saint Augustine*, „Augustinian Studies” 2009, 40(1), s. 103-120, <https://doi.org/10.5840/augstudies20094017>.
- Svensson E.M., *Illusion, Lie, and Metaphor: The Paradox of Divergence in Early Chinese Poetics*, „Poetics Today” 2002, 23(2), s. 251-289, <https://doi.org/10.1215/03335372-23-2-251>.
- Świątek E., *Koncepcja estetyczna Richarda Shustermana i jej konsekwencje dla edukacji estetycznej*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2014, 68(4), s. 119-130.
- Szabados B., *Autobiografia po Wittgensteinie*, tłum. M. Pytko, „Tekstualia” 2020, 2(61), s. 37-58, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0014.3811>.
- Szymańska B., *Chiński buddyzm chan*, Kraków 2009.
- Szymańska B., *Co to znaczy być sobą. Filozoficzne aspekty pojęcia samorealizacji*, Kraków 1997.
- Szymańska B., *Kultury i porównania*, Kraków 2003.
- Tan X., Huang T., *Translating Chinese Philosophy on Its Own Terms: An Interview with Professor Roger T. Ames*, „Asia Pacific Translation and Intercultural Studies” 2015, 2(2), s. 139-149, <https://doi.org/10.1080/23306343.2015.1057402>.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2001.
- Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007.
- Text and Ritual in Early China*, ed. M. Kern, Seattle–London 2007.
- The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, ed. S.-H. Tan, London 2018.
- The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. C. Moore, Honolulu, HI 1967.
- The Columbia History of Chinese Literature*, ed. V.H. Mair, New York, NY 2001.
- The Complete Works of Zhuangzi*, transl. B. Watson, New York, NY 2013.

- The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*, ed. S. Qian, Berkeley, CA 2015.
- The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, ed. Ch. Moore, Honolulu, HI 1968.
- The Taoist Experience: An Anthology*, ed. L. Kohn, Albany, NY 1993.
- Thoreau H.D., *Walden, czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Poznań 2021.
- Toury G., *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam–Philadelphia 1995, <https://doi.org/10.1075/btl.4>.
- Toynbee A.J., *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Warszawa 1991.
- Toynbee A.J., *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.
- Toynbee A.J., *Wojna i cywilizacja*, tłum. T.J. Dehnel, Warszawa 1963.
- Toynbee A.J., *Ze wschodu na zachód*, tłum. T.J. Dehnel, Warszawa 1962.
- Tu W.-M., *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*, Albany, NY 1989.
- Tu W.-M., *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley, CA 1979.
- Tu W.-M., *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)*, Berkeley, CA 1976.
- Tu W.-M., *The Confucian Perception of Adulthood*, „Daedalus” 1976, 105(2), s. 109-123.
- Two Roads to Wisdom? – Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, ed. B. Mou, La Salle, IL 2001.
- Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, ed. R.E. Allinson, New York, NY 1989.
- Väkevä L., *Interviewing Richard Shusterman: Part I, „Action, Criticism, and Theory for Music Education”* 2002, 1(1), s. 2-10.
- Van Norden B., *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, New York, NY 2017.
- Van Norden B., *What Should Western Philosophy Learn from Chinese Philosophy?*, [w:] *Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics*, ed. P.J. Ivanhoe, Chicago, IL 1996, s. 224-249.
- Venuti L., *Przekład, wspólnota, utopia*, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009, s. 265-294.
- Venuti L., *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London–New York, NY 1995.
- Verdier F., *Pasażerka ciszy. Dziesięć lat w Chinach*, tłum. K. Arustowicz, Warszawa 2007.
- Wal-dal Y., *Korean Ways, Korean Mind*, Tamu Dang, 1982.
- Wandering at Ease in the Zhuangzi*, ed. R.T. Ames, Honolulu, HI 1998.
- Wang Y., *Confucian Ethics and Emotions*, „Frontiers of Philosophy in China” 2008, 3(3), s. 352-365, <https://doi.org/10.1007/s11466-008-0023-9>.

- Wang Y., *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism*, London 2003, <https://doi.org/10.4324/9780203451144>.
- Warmbier A., *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018.
- Wawrzyniak J., *Znaczenie i wartość w filozofii Johna McDowella i Barry'ego Strouda. Przedmiot refleksji czy redukcji?*, Kraków 2015, <https://doi.org/10.12797/9788376386386>.
- Weber R., „How to Compare?” – *On the Methodological State of Comparative Philosophy*, „Philosophy Compass” 2013, 8(7), s. 593-603, <https://doi.org/10.1111/phc3.12042>.
- Weber R., *What about the Billeter-Jullien Debate? And What Was It about?*, „Philosophy East and West” 2014, 64(1), s. 228-237, <https://doi.org/10.1353/pew.2014.0012>.
- West M.L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. T. Polański, M. Filipczuk, Kraków 2006.
- White C., *Review of “The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives” by Qian Suoqiao*, „Journal of Chinese Overseas” 2018, 14(1), s. 147-149.
- Why Traditional Chinese Philosophy Still Matters: The Relevance of Ancient Wisdom for the Global Age*, ed. M.D. Gu, New York, NY 2018.
- Williams R.J., *The Téchne Whim: Lin Yutang and the Invention of the Chinese Typewriter*, „American Literature” 2010, 82(2), s. 389-419, <https://doi.org/10.1215/00029831-2010-006>.
- Wilowski W., *Ultracona mądrość. Umiłowanie mądrości a mądrość, studium z filozofii porównawczej. Od greckich siedmiu mędrców, poprzez Bhartharharię, Zhuangzi i Salomona, do Schopenhauera*, Poznań 2012.
- Wilowski W., *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000.
- Wimmer F.M., *Tezy, warunki i zadania filozofii o orientacji interkulturowej*, tłum. J. Stuchlik, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, 1(28), s. 167-178.
- Wittgenstein L., *Culture and Value*, transl. P. Winch, Oxford 1980.
- Wittgenstein L., *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa 2000.
- Wójcik A.I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.
- Wójcik A.I., *Krótki przegląd najważniejszych kontekstów, w jakich stosuje się kategorię pustki i nieistnienia w klasycznej filozofii konfucjańskiej i daoistycznej*, „Argument” 2012, 2, s. 293-308.
- Wójcik A.I., *Metodologia kręgów kulturowych Wschodu i Zachodu*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, 3(3), s. 55-76.
- Wójcik A.I., *O niedoskonałości. Jakiej jest dla niej miejsce w filozofii chińskiej?*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, 7(4), s. 219-235.
- Wójcik A.I., *The Image of the World in the Yijing 易经 – An Attempt to Identify the Intellectual Context Proper to Chinese Philosophy*, „The Polish Journal of Aesthetics” 2014, 32(1), s. 117-136.

- Wójcik A.I., *Wolność i władza. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002.
- Wong K.K., *Hegel's Criticism of Laozi and Its Implications*, „Philosophy East and West” 2011, 61(1), s. 56-79.
- Wu J.S., *The Paradoxical Situation of Western Philosophy and the Search for Chinese Wisdom*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 1971, 14(1-4), s. 1-18, <https://doi.org/10.1080/00201747108601620>.
- Wu L.C., *Chuang Tzu and Wittgenstein on World-Making*, „Journal of Chinese Philosophy” 1986, 13(4), s. 383-391, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1986.tb00020.x>.
- Xu K., *Zhong and the Language of Clustered Meanings: A Synthetic Exploration of the Way of Zhong in Early Confucian Philosophy*, [w:] *Reconceptualizing Confucian Philosophy in the 21st Century*, ed. X. Yao, Singapore 2017, s. 177-189, https://doi.org/10.1007/978-981-10-4000-9_14.
- Yang G., *Being and Value: From the Perspective of Chinese-Western Comparative Philosophy*, „Philosophy East and West” 2008, 58(2), s. 267-282, <https://doi.org/10.1353/pew.2008.0019>.
- Yao X., *An Introduction to Confucianism*, Cambridge 2000, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511800887>.
- Yao X., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009.
- Yie Yu, *The Taoist Pedagogy of Pathmarks: Critical Reflections upon Heidegger, Lao Tzu, and Dewey*, Cham 2018, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-01605-0>.
- Zawadzki A., *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001.
- Zhao M., *China's New Silk Road Initiative*, „Istituto Affari Internazionali Working Papers” 2015, 15, s. 1-12.
- Zhao Y., *Two One-Way Roads*, Taipei 2004.
- Zheng Y., *The „One Belt, One Road” Strategy Helps the World Economy Rebalance*, „Lianhe Zaobao – Oriental Morning Post”, 8.01.2015.
- Zhuangzi and the Happy Fish*, eds R.T. Ames, T. Nakajima, Honolulu, HI 2015.
- Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.
- Zięba M.S., *Etnofilozofia*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, [on-line:] <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/etnofilozofia.pdf>.

Streszczenie

Monografia *Lin Yutang – filozof sztuki życia. Studium kluczowych zagadnień* prezentuje dorobek Lina Yutanga (1895-1976), chińskiego pisarza, myśliciela, tłumacza, językoznawcy i wynalazcy, ujęty z perspektywy filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem metodologii współczesnej filozofii porównawczej.

Lin Yutang to przede wszystkim myśliciel i dwujęzyczny autor, wychowany i wykształcony w dwóch kulturach – rodzimej, chińskiej, oraz chrześcijańskiej kulturze anglojęzycznej – który dzięki zdolnościom intelektualnym oraz niezwyklej erudycji stał się łącznikiem między cywilizacją chińską a cywilizacją zachodnią XX wieku, w dosłownym i metaforycznym sensie tłumaczem dzieł kultury chińskiej dla zachodniego odbiorcy. W ciągu długiego życia Lin opublikował ponad 60 książek, z czego 40 tytułów w języku angielskim – tylko siedem z nich to powieści, reszta to dzieła niesfabularyzowane. Lista owych niebeletrystycznych utworów obejmuje m.in. krótsze i dłuższe eseje, opracowania dotyczące starożytnych mędrców chińskich – Konfucjusza, Laoziego czy Zhuangziego – tłumaczenia ich dzieł oraz antologie tekstów filozoficznych i mądrościowych. O popularności Lina w świecie Zachodu zadecydowała wszakże translacja kultury chińskiej na grunt zachodni oraz jego niezwykle cenione utwory literatury pięknej. Po ukazaniu się dwóch książek: *My Country My People* (1935) oraz *The Importance of Living* (1937) autor zyskał ogromną sławę jako „chiński filozof”, jednak jego myśl filozoficzna, rozproszona w różnych dziełach, rzadko bywała przedmiotem badań akademickich.

Przedstawiane studium jest próbą przynajmniej częściowego wypełnienia luki w badaniach nad Linem Yutangiem i jego twórczością. Autorka zajmuje się w nim rzadko eksponowanym w opracowaniach naukowych aspektem jego dzieł – oryginalną filozofią zwaną przezeń „filozofią życia” lub „filozofią liryczną”. Jej istotą jest dialog z przebogatą tradycją filozofii chińskiej. Obfite czerpanie z tradycji konfucjańskiej oraz daoistycznej idzie

w niej w parze ze świadomym inspirowaniem się twórczością M. de Montaigne'a, R.W. Emersona, H.D. Thoreau oraz im podobnych. Filozofia Lina nie jest zwartym systemem w zachodnim rozumieniu tego terminu – są to raczej rozmaite wątki filozoficzne, rozwijane w wielu publikacjach i przybierające różny kształt, w miarę krystalizowania się jego filozoficznej wizji.

Ze względu na ponadprzeciętną liczbę publikacji Lina Yutanga przedmiotem badań autorka uczyniła wszystkie utwory niefabularne jego pióra powstałe w języku angielskim i skierowane do zachodniego czytelnika, ze szczególnym uwzględnieniem esejów. Obszerna filozoficzna twórczość Lina, posługującego się tym najbardziej hybrydycznym z obecnych w języku angielskim gatunków literackich, wymyka się próbom jednoznacznego zamknięcia w którejś z chińskich czy zachodnich skonwencjonalizowanych form. W pracy wskazano zatem najważniejsze chińskie i zachodnie konteksty gatunkowe jego pism. W zakres chińskich wchodzi: aforystyczny esej z epoki dynastii Ming, uprawiany w Chinach nurt krytycznoliteracki zwany „liryczną krytyką literacką” oraz XX-wieczna eseistyka chińska, zwłaszcza zaś jej krótka, niesformalizowana forma wyróżniająca się literackim stylem – *xiaopin wen* – należąca do *xianqing wenxue* (literatury czasu wolnego). Za najważniejszy zachodni kontekst gatunkowy i stylistyczny filozoficznego pisarstwa Lina uznano anglojęzyczny esej filozoficzny.

Tak więc praca przynosi wieloaspektową analizę funkcjonowania filozoficznego „ja” uobecniającego się i uobecnianego w pismach Lina – ten zabieg organizuje strukturę wyводу obejmującego różne wymiary jego filozoficznej aktywności, w ich związku z postrzeganiem przezeń tradycji, z którą się utożsamia.

Kontekstem wyznaczającym ramy metodologiczne poszukiwań autorki są standardy współczesnej filozofii porównawczej, w związku z czym zarysowano tu również aktualną debatę w jej obrębie, przywołując wątki ważne dla przedstawianego studium – na ich tle analizowana jest myśl i dokonania Lina Yutanga jako tłumacza międzykulturowego, w odniesieniu ich do jego własnej refleksji metafilozoficznej.

Główne idee Lina „filozofii życia” zostały omówione na tle trzech zachodnich nurtów filozoficznych: filozofii sztuki życia w ujęciu Alexandra Nehamasa, filozofii jako sposobu życia oraz filozofii jako terapii. Charakterystyczne dla tego podejścia, wielokrotnie podejmowane przez Lina próby diagnozowania współczesnej mu kultury Zachodu, formułowanie krytyki pod adresem jej standardów i instytucji oraz proponowanie środków tera-

peutycznych mających pomóc jej uczestnikom autorka uznaje za przedsięwzięcie *par excellence* filozoficzne, mające antecedence w starożytnej Grecji, gdzie filozofię ceniono nie tylko za jej walory poznawcze, lecz również za uzdrawiający wpływ na umysły ulegające chorobom ducha.

Charakterystycznym rysem filozoficznej twórczości Lina jest jej wymiar estetyczny, stąd też znaczna część pracy dotyczy inspiracji Lina swoście rozumianym modelem artysty-filozofa – zarówno dla niego, jak i dla innych przedstawicieli filozofii życia jej uprawianie jest aktywnością nie tylko teoretyczną, lecz również – czy przede wszystkim – praktyczną, zwłaszcza w zakresie kształtowania siebie i własnego życia zgodnie z głoszonymi poglądami. Podążając tym tropem, autorka przedstawia w tekście techniki przekształcania i wyrażania siebie, charakterystyczne dla tradycyjnej/klasycznej filozofii chińskiej oraz odnośnych nurtów filozofii zachodniej, i w odniesieniu do nich interpretuje najważniejsze wątki w Lina filozoficznym ujęciu sztuki życia i samej sztuki, ze szczególnym uwzględnieniem sztuki pisanie oraz ogromnej siły oddziaływania literackiej i językowej formy jego dzieł.

Wreszcie, dla pełności obrazu, w książce omówiono również Lina ujęcie religii i jej rolę w kształtowaniu się filozoficznego „ja” tego autora, zwracając uwagę na wpływ synkretyzmu religijnego, umożliwiającego Linowi swobodne poruszanie się w obrębie trzech głównych tradycji konstytutywnych dla chińskiej religijności: konfucjanizmu, daoizmu i buddyzmu.

Przywołanie w pracy wspomnianych kontekstów, uprawomocnione dzięki wykorzystaniu metodologii filozofii porównawczej, okazało się heurystycznie płodne – rezultaty prezentowanych badań przekonują, że ujęcie przedsięwzięcia filozoficznego Lina z zaproponowanej tu perspektywy pozwala uchwycić jego wewnętrzną logikę, która nie została wcześniej opisana ani zinterpretowana w literaturze przedmiotu.

Słowa kluczowe: filozofia porównawcza, filozofia chińska, filozofia życia, kultura chińska, filozofia współczesna

Summary

Lin Yutang – a Philosopher of the Art of Life

A Study of Key Themes

The aim of this monograph is to present an interpretation of the works of Lin Yutang (1895-1976), a Chinese writer, thinker, translator, linguist, and inventor, from a philosophical perspective, with a special emphasis on the methods of contemporary comparative philosophy.

Lin Yutang was, above all, a bilingual author and thinker, raised and educated simultaneously in two cultures, i.e. the Chinese tradition and the Christian culture of the English-speaking world. His immense erudition and intellectual ability naturally marked him out as an intermediary between the Chinese tradition and 20th-century Western civilization; in both a literal and a metaphorical sense, he translated the works of Chinese culture for the Western reader. In his long life, Lin published more than sixty books, forty of which came out in English; only six of these were novels. The list of his non-fiction pieces is much longer and includes, e.g. short and long essays, monographs on ancient Chinese sages, such as Confucius, Laozi or Zhuangzi, and their translations and anthologies. Lin gained particular popularity with several highly applauded fiction books and an effort to transplant Chinese culture to the West. After the publication of *My Country My People* (1935) and *The Importance of Living* (1937), he rose to great fame as a “Chinese philosopher,” but his philosophical thought, scattered throughout his many writings, has rarely been the subject of academic research.

The book here presented is an attempt at least partially to fill this gap in research on Lin Yutang and his work. It focuses on an aspect that has thus far scarcely been addressed, i.e. his original philosophy, which he himself referred to as a “philosophy of life” or “lyrical philosophy,” and the essence of which consists in a dialogue with the rich tradition of Chinese philosophy. Heavily indebted to Confucian and Daoist tradition, Lin was also inspired

by the work of philosophers such as M. de Montaigne, R.W. Emerson, and H.D. Thoreau. His philosophy is not a coherent system in the Western understanding of the term; rather, it is a weaving-together of diverse philosophical threads developed across various works, which took on different shapes as his original vision gradually crystallized.

Because of the sheer number of Lin Yutang's works, a strict selection of primary sources had to be made. The study encompasses all of his non-fiction pieces written in English and targeted at the Western reader. Mostly transmitted through the medium of an essay, the most hybrid among the literary genres of the English language, Lin's philosophical writings elude all attempts to assign them unambiguously to any of the conventional Western or Chinese forms. The dissertation highlights the major Chinese and Western genres that provide the best context for his writings. The former include, e.g. the 20th-century Chinese essay, and especially the short, non-formalized variety characteristic for its literary style, known as *xiaopin wen*, which belongs to the broader category of *xianqing wenxue* (the literature of leisure); the aphoristic essay of the Ming period; and the critical current known in China as "lyrical literary criticism." The most important Western context for Lin's genre and style can be found in the English philosophical essay.

Because of the nature of the above genres and the way in which Lin employs them, the principal goal was to carry out a comprehensive analysis of the philosophical "self" that emerges in his writings. It is around this aspect that the study of the many dimensions of Lin's philosophical activity revolves; this is also the axis along which the argument is organized. Hence, the focus is primarily on the perspective taken by the philosophical "self" that appears in these texts, or in other words, the way in which Lin Yutang presents his own vision of the tradition from which he hails and with which he identifies.

Also outlined is the current debate on the methodological aspects of comparative philosophy with an emphasis on those themes that apply to the study undertaken in this dissertation and provide a context for a reconstruction of Lin's metaphilosophical thought. Lin is presented as an inter-cultural interpreter and his "philosophy of life" is analyzed against the background of three Western philosophical currents: the philosophy of the art of life, as laid out by Alexander Nehamas, philosophy as a way of life, and philosophy as therapy. Lin's effort to diagnose the Western culture of his day, critique it, and prescribe a therapy constitutes a philosophical enterprise *par ex-*

cellence, with important antecedents in ancient Greece, where philosophy was often conceived of as a medicine. Subsequently, the discussion turns to Lin's inspiration by the model of a philosopher-artist; representatives of this current share a vision of philosophy not only as a theoretical, but also, or rather above all, practical endeavor, especially as concerns shaping oneself and one's life in accordance with one's ideas. Therefore, an outline is offered of the typical techniques employed to mold and express one's self in traditional/classical Chinese philosophy, as well as the relevant currents of Western thought, which are then used as a background for a reconstruction of the most important themes in Lin's philosophical conception of the art of life and art as such, with a special emphasis on the art of writing and the immense impact of the literary and linguistic aspect of Lin's work. Finally, the dissertation addresses Lin's ideas on religion and its role in shaping his philosophical "self," with a special emphasis on his religious syncretism, which allowed him to move freely between the three traditions constitutive of the Chinese approach to religion: Confucianism, Daoism and Buddhism.

Invoked throughout the book, all these contexts, buttressed by the methods of comparative philosophy, have proved heuristically fertile; looking at Lin's philosophy from the proposed perspective makes it possible to capture its internal logic, which has not yet been described or interpreted in the literature on the subject.

Keywords: comparative philosophy, Chinese philosophy, philosophy of life, Chinese culture, contemporary philosophy

Indeks osobowy

- Ackeren Marcel van 129
Aldridge A. Owen 10
Ambury James M. 123
Ames Roger T. 55-56, 59-61, 71, 188, 262
Angle Stephen 52-53, 70
Angoff Charles 134-135, 146
Arustowicz Krystyna 283
Arystoteles 58, 158, 210, 245, 247
Augustyn z Hippony, św. 128, 168
Azoulay Ariella 161
- Babbitt Irving 10, 25, 27, 136, 232
Bachtin Michaił 191, 233
Bahm Archie J. 55
Baka Edmund 212, 283
Baran Bogdan 48
Barthes Roland 28
Bayles Martha 221
Beardsley Monroe 247
Benická Jana 101
Bergson Henri 112
Berkeley George 213
Berman Antoine 75
Billeter Jean-François 61
Black Max 247-248
Blumenberg Hans 236-237
Botz-Bornstein Thorsten 40, 50, 89
Buck Pearl 17, 20, 196-197, 199
Buck-Morss Susan 36, 38
Budda 186
Buffon Georges Louis 229
- Bukowski Piotr 75
Burzyńska Anna 191
Butucea Maria 150
- Cai Yong 224
Callahan William A. 251
Carlisle Clare 123
Carnap Rudolf 119
Cavell Stanley 159, 168
Cazal Didier 49, 64
Chan Shirley 15
Chan Wing-tsit, zob. Wing-tsit Chan
Chen Deron 251
Cheng François 217
Cheng Jiahong 42
Cheng Mingdao 230
Cheng Yi 69
Chesterton Gilbert Keith 175
Chey Jocelyn 279
Chiang Kuang-Hsu 150
Ching Eugene 85
Ching-hsiung Wu John 236
Chmielewski Adam 147, 165
Chou Chih-ping 14, 193
Cieplińska Halina 104, 212
Cisło Anna 60
Cisło Maciej 60
Cloete Stuart 105, 122
Coleridge Samuel Taylor 250
Comte Auguste 112
Cook Scott 251
Cooper John 123

- Czandrakirti 42
 Czuang Tse, zob. Zhuangzi
 Czyżewska-Madajewicz Krystyna 173

 Dallmayr Fred 35
 Davidson Donald 31, 245-249, 251
 Davis Jessica Milner 279
 Dąbrowski Mieczysław 43
 Defoort Carine 39, 55
 Dehnel Tadeusz Jan 37, 38
 Deng Shiru 219
 Derra Aleksandra 122
 Deutsch Eliot 47
 Dewey John 63, 77, 107, 113, 147, 150-151, 269, 285
 Dilthey Wilhelm 112
 Domański Piotr 95, 123, 126, 160
 Dostojewski Fiodor 140
 Du Fu 229
 Dunhua Zhao 51

 Eco Umberto 243
 Eliot Thomas Stearns 10
 Els Paul van 67
 Elzenberg Henryk 124, 129
 Emerson Ralph Waldo 15, 17, 25, 27, 30, 93, 96, 98, 108, 113-114, 132-134, 136, 147, 159, 167, 270
 Entralgo Pedro Laín 127
 Epiktet 123
 Epikur 123
 Erler Michael 129
 Eucken Rudolf 112
 Eustachiewicz Lesław 243

 Fadiman Clifton 79, 94, 209, 267
 Falski Maciej 48, 96, 175, 238, 260
 Fang Thomé H. (Fang Dongmei) 76, 92, 99, 104-105, 155
 Feng Youlan 76, 94, 96-97, 102, 106, 154-155, 167, 208, 212, 238

 Feng Zikai 26
 Fijalkowski Krzysztof 95
 Filipczuk Magdalena 65-66, 157, 159
 Filipczuk Michał 39, 62, 65-66
 Ford Marcus Peter 42
 Foucault Michel 123, 125, 132, 159-160, 207, 281, 285
 Franklin Benjamin 135-136
 Fraser Chris 251
 Friedland Eli 126
 Fu Shan 230
 Fukuyama Francis 38

 Gadamer Hans-Georg 48
 Galvany Albert 251
 Ganeri Jonardon 123
 Gao Ming 268
 Garfield Jay L. 39-40, 42
 Gaut Berys 251
 Geaney Jane 251
 Gergen Kenneth J. 165
 Goethe Johann Wolfgang von 215
 Goldin Paul 67, 103
 Gomola Aleksander 172
 Goodman Nelson 247
 Goodman Russell B. 251
 Graff Piotr 247
 Graham Angus 251
 Grice Paul 246
 Griffioen Sander 67-68
 Gromczyński Wiesław 93, 98, 270
 Gruszczyński Marcin 165
 Gu Hongming 155
 Gu Ming Dong 102, 193, 219, 238, 243
 Gunder Frank André 39
 Guo Baogang 36
 Guo Sujian 36

 Ha Jin 10
 Haase Wolfgang 129
 Hadot Pierre 95, 123, 125-127, 129, 132, 160, 211

- Hall David L. 55-56, 188, 262
Handler-Spitz Rivi 11, 14, 16-18, 20, 73,
76, 87-88, 113, 142-143, 235
Harari Josue V. 207
Hartwell Robert M. 67
He Jianming 253, 273
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 37, 67-
68, 102-103, 112, 115
Hejmej Andrzej 53
Heller Michał 92
Henel Paul 247
Herer Michał 281
Hermans Theo 74-75
Heschel Abraham J. 171-172
Heydel Magda 75
Hillman James 125
Hinton David 227
Hodgson Marshall G.S. 39
Horacy 66, 83
Hu Shi 76, 155
Hu Yunhan 257
Huang Paulos 254
Huang Tianyuan 61
Hue Ming Tak 150
Hume David 213
Hung Eva 74
Hunia Justyn 69, 218, 254
Huson Timothy 133-134, 202
Hutter Horst 125-126, 130

Ibsen Henrik 140
Ignacy Loyola, św. 126
Irani Tushar 123
Iser Wolfgang 216
Ivanhoe Philip J. 67, 251

Jacoby Marcin 215, 222
Jakubczak Krzysztof 124
Jakubczak Marzenna 46-47, 49-50, 54-
55, 86
James William 25, 27, 63, 77, 107, 112-
114, 134, 269, 271, 285

Janik Mateusz 41
Japola Józef 248
Jenco Leigh K. 40-42, 287
Jiang Ji 230
Jianmei Liu 195, 234, 254
Jin Shengtang 177
Joad Cyril Edwin Mitchinson 43
Johnson Mark 63-64, 244
Johnston William M. 44
Jullien François 48, 57, 60-62, 66, 68-69,
78, 95-96, 102, 152-153, 175-176,
181, 187, 189-190, 238, 241, 243,
260
Jung Carl G. 125

Kafka Franz 207
Kallikles 210
Kalwin Jan 103
Kanert Maciej 45, 255, 275
Kang-i Sun Chang 231
Kant Immanuel 94, 102, 210-211
Karjalainen Asko 150
Kasperski Edward 43-44
Kayapınar Akif 35
Keping Wang 92, 155
Kerr Hugh T. 253
Kierkegaard Søren 25, 103, 159
Kim Young Kun 68
Kim-chong Chong 245, 251
Kipling Rudyard 175
Kittredge George L. 10
Kjellberg Paul 251
Klages Ludwig 112
Kołakowski Leszek 91, 97, 170
Konfucjusz 11, 42, 67-69, 80, 83-84 117,
133, 136, 148, 151, 168, 170, 173-
191, 203, 222, 271-272
Korpanty Jerzy 100
Korzyk Krzysztof 32
Kowalcze-Pawlik Anna 216
Kowalewska Małgorzata 229

- Krishna Daya 47
 Krzeszowski Tomasz 64, 244
 Ku Hung-ming 76, 178, 184
 Kuang-Ming Wu 251
 Kubas Kinga 262
 Kudelska Marta 188, 277
 Künstler Mieczysław Jerzy 173
 Kusio Urszula 49
 Kwee Swan Liat 51

 Labuschagne Bart 67
 Lakoff George 63-64, 244, 247
 Laozi 11, 42, 72, 96, 103, 113-115, 148-150, 167, 173, 201, 204-206, 208, 214, 216, 239, 241-242, 262-264
 Larson Gerald James 47
 Laughlin Charles 14, 76, 154
 Leddy Thomas 250
 Lee Daniel 15
 Lee Pauline C. 162
 Levi Jean 61
 Li Liweng 220
 Li Ping 76-77, 152
 Li Po 172, 236
 Li Tonglu 193, 199, 219
 Li Zhi 26, 162, 172, 197, 206-207, 228
 Liang Shiqiu 26
 Lichtenberg Christoph Georg 112
 Liezi 187, 191, 215-216
 Lin Yutang *passim*
 Lipnik Wanda 236
 Liu Gonquan 230
 Liu Xie 25
 Liu Zongyuan 240
 Long Yangyang 76
 Lu Hongjian 240
 Lu Xun 26, 76, 234
 Lukrecjusz 159

 MacIntyre Alasdair 62-66, 79, 82-83, 165

 Madej Wojciech 37
 Malek Robert 236
 Mall Ram Adhar 46
 Małeckie Wojciech 147, 284
 Marchi Dudley M. 172
 Marciszewski Witold 214
 Marek Aureliusz, cesarz rzymski 123, 127-132, 159, 227
 Margul Tadeusz 255-256, 258
 Markiewicz Henryk 191
 Markowski Michał Paweł 28, 191
 Marody Mirosława 165
 Marzęcki Józef 38
 Masson-Oursel Paul 46, 55-56
 Masuzawa Tomoko 38
 Mazur Rafał 96, 124, 181, 223, 226, 232, 241-242, 258, 283
 McAdams Dan P. 165
 McCarthy Harold E. 56
 Mencjusz 136, 179, 191, 201, 260, 277
 Michael Thomas 32
 Mitek-Dziemba Alina 159
 Modzelewska Natalia 191
 Molavi Afshin 36
 Montaigne Michel de 15-17, 21, 25, 27, 30, 87, 108, 113, 134, 142-143, 159, 172, 216, 227, 235
 Moore Charles A. 44
 Moore George Edward 117
 Mou Bo 45-46, 245
 Mozi 185
 Mulder John M. 253
 Munro Donald J. 67

 Nakajima Takahiro 59
 Nakamura Hajime 44, 255, 275
 Nanzi, księżna 184
 Nehamas Alexander 30, 123, 157-159, 166, 169-171, 198, 203, 209, 214, 216, 289
 Newman Robert J. 129

-
- Ni Peimin 36, 40, 42-43, 105, 124, 174, 179, 182, 218, 237-238
 Nietzsche Friedrich 25, 30, 100, 103, 108-109, 112-113, 125-126, 133, 140-141, 159, 166-167, 172, 202, 215, 227, 245, 264
 Nisbett Richard E. 59, 84
 Nobis Adam 36
 Northrop Filmer Stuart Cuckow 44
 Nussbaum Martha 123
 Nylan Michael 83, 280

 Onysymow Agna 179
 Ożóg Jan 126

 Parain Charles 129
 Parkes Graham 33, 125, 159, 202
 Pascal Blaise 159, 216
 Paweł Apostoł, św. 130
 Pawłowski Krzysztof 116, 124
 Pejda Katarzyna 259
 Perry Bliss 10
 Pigliucci Massimo 123
 Pitagoras z Samos 212
 Platon 58, 94, 116, 127, 133, 170, 210, 233
 Po Yüchien 213
 Polański Tomasz 39
 Poniatowska Patrycja 121
 Pytko Mateusz 164

 Qian Suoqiao 11-15, 18, 23-24, 76, 80, 85, 113, 124, 137-139, 141, 153, 164, 174, 177, 186, 195-197, 199-200, 205, 231, 233, 235, 238, 279
 Queen Sarah A. 67

 Rabbow Paul 123, 126
 Raju Poola Tirupati 45, 55, 62
 Rein'l Robert L. 73
 Reiter Marian 128

 Renan Ernest 140
 Ricci Roslyn Joy 12-13, 15, 46, 81, 137, 164, 255
 Richardson Michael 95
 Rickert Heinrich 112
 Ricoeur Paul 165, 247
 Rogoziński Julian 129
 Rosner Katarzyna 247
 Roth Harold D. 251
 Rousseau Jean-Jacques 168
 Rowe Stephen 42, 124, 238
 Ruokanen Miikka 254
 Russell Bertrand 77
 Ryle Gilbert 214

 Safranski Rüdiger 212
 Sakai Naoki 38
 Sample Joe 279
 Sapir Edward 58, 63
 Sarek Katarzyna 232
 Saussy Haun 162
 Scheurmann Erich 59-60
 Schlegel Friedrich 112
 Schopenhauer Arthur 112, 140, 159
 Schultz William Todd 165
 Searle John 246
 Sellars John 123
 Seneka 159
 Senft Gunter 60
 Shaner David Edward 80-81
 Shaw George Bernard 25, 27, 140
 Shen Congwen 195
 Shen Fu 232
 Shizen 240
 Shusterman Richard 106-107, 120-121, 123, 147, 212-213, 284-286
 Sikong Tu 240
 Sima William 14, 174, 186
 Simmel Georg 112
 Slingerland Edward G. 181, 262-263, 268

- Slootweg Timo 67
 Sloterdijk Peter 212, 264-265
 Sławek Tadeusz 50
 Słowiński Tymoteusz 265
 Smid Robert W. 56-57
 So Richard Jean 18
 Sohigian Diran John 12, 81
 Sokrates 170, 181, 203
 Soles Deborah H. 251
 Spengler Oswald 112
 Sperber Dan 246
 Spinoza Baruch 94
 Staff Leopold 215
 Stalnaker Aaron 190
 Stankiewicz Sebastian 284
 Straszewski Maurycy 54
 Strawson Peter Frederick 119, 122
 Strońska Dorota 212
 Stróżyński Mateusz 124, 126-127, 129
 Stuchlik J. 46
 Su Dongpo (Su Tungpo, Su Shi) 26-27,
 166, 168, 194, 197, 236, 273, 281
 Szabados Béla 164, 168
 Szkudlarczyk-Brkić Wisława 45, 255,
 275
 Szymańska Beata 47-48, 68, 238

 Śpiewak Anna 68, 328

 Taine Hippolyte Adolphe 140
 Tan Sor-Hoon 238, 287
 Tan Xiaoli 61
 Tao Yuanming 240, 279
 Taylor Charles 165
 Thoreau Henry David 15, 25, 27, 104,
 113-114, 132-134, 136, 159, 212,
 227
 Thumski Zdzisław 173
 Tołstoj Lew 140
 Toury Gideon 75
 Toynbee Arnold 37

 Tu Wei-ming 40, 105, 188, 192-193, 218,
 225-226, 238, 265

 Ulicka Danuta 191, 233

 Van Norden Bryan W. 39-40, 42, 67
 Van Orman Quine Willard 119
 Venuti Lawrence 75
 Verdier Fabienne 283
 Veyne Paul 160
 Vico Giambattista 245
 Villon François 130

 Wakabayashi Judy 74
 Wal-dal Yang 44
 Wallace Kathleen 123
 Walsh Richard 17, 20, 196-197, 199-200
 Wang Bi 227, 262
 Wang Chong 25, 110, 138-139
 Wang Wei 240
 Wang Yangming 26, 68, 265, 277
 Warmbier Adriana 165-166
 Wawrzak-Chodaczek Mirosława 49
 Wawrzyniak Jan 248
 Weber Ralph 61
 Wei Yingwu 240
 Wei, książę 184
 Wenshan Jia 36
 West Martin L. 39
 White Chris 16, 20
 Whorf Benjamin Lee 58, 63
 Wilhelm Richard 179
 Williams J.R. 88
 Wilowski Włodzimierz 124
 Wilson Deirdre 246
 Wimmer F.M. 46
 Winch Peter 99
 Wing-tsit Chan 14, 76, 105, 136, 153,
 163, 172, 177, 178, 180, 187, 189,
 228, 254-255, 259
 Wittgenstein Ludwig 92, 99, 122, 159,
 164, 229, 285

- Wojtych Ewa 59
Wolff Ernst 238
Wong Kwok Kui 68
Wójcik Anna Iwona 32, 57-59, 66, 69, 96, 106, 133-134, 144, 149, 164, 188, 193, 205, 218, 226, 230-231, 239-240, 257, 259-260, 265-266, 277, 283
Wu Joseph S. 71-72, 108, 117-119, 146, 274
Wyrzykowski Stanisław 167

Xiang Mu 230

Yang Kueifei 240
Yao Xinzong 69, 218, 254, 259
Yie Yu 148, 150
Yuan Hongdao 26, 194
Yuan Mei 25
Yuan Zhongdao 194
Yuan Zhonglang 25-26, 195
Yuru Wang 251

Zagrodzki Michał 94, 167, 238
Zawadzki Andrzej 245
Zbrzeźniak Urszula 165
Zemanek Adina 27, 110, 219
Zhang Xuecheng 25
Zhang Zhi 219
Zhao Yiheng 20
Zhi Yong 219
Zhongfeng Luo 220-221, 230
Zhou Xinglian 224, 230
Zhou Zuoren 26, 199, 219
Zhu Xi 226
Zhuangzi (Czuang Tse) 103, 128, 167, 173-174, 191, 201, 206, 216, 219, 222, 232, 242-243, 251, 279
Zięba Maciej S. 40
Zigong 180

Žan Jou (Ran You) 173
Żeleński (Boy) Tadeusz 27, 87, 216
Żychliński Arkadiusz 212

Monografia *Lin Yutang – filozof sztuki życia* Magdaleny Filipczuk stanowi omówienie głównych wątków filozoficznej twórczości Lina Yutanga, żyjącego w latach 1895-1976 wybitnego chińskiego pisarza, myśliciela, tłumacza i językoznawcy, niezwykle cenionego nie tylko za utwory literatury pięknej napisane w języku chińskim i angielskim, lecz również za ogromny wkład w zaznajomienie zachodnich odbiorców z najważniejszymi kategoriami wyrafinowanej kultury i klasycznej filozofii Państwa Środka.

Na szczególną uwagę zasługuje przedstawienie oryginalnej propozycji Lina zwanej przezeń „filozofią życia” lub „filozofią liryczną” na tle pokrewnych nurtów filozofii zachodniej. Jej istotą jest zwrócenie uwagi nie tylko na teoretyczne aspekty filozofowania, lecz również – czy przede wszystkim – na jego praktyczny wymiar, zwłaszcza w zakresie kształtowania siebie i własnego życia zgodnie z głoszonymi poglądami. Sam Lin wprowadza czytelnika w jej arkana, nie tylko obficie czerpiąc z tradycji konfucjańskiej i daoistycznej, lecz również nawiązując do twórczości M. de Montaigne’a, R.W. Emersona, H.D. Thoreau oraz im podobnych. Podążając tym tropem, autorka omawia techniki przekształcania i wyrażania siebie charakterystyczne dla tradycyjnej filozofii chińskiej oraz odnośnych nurtów filozofii zachodniej, interpretując w ich kontekście najważniejsze wątki w Lina filozoficznym ujęciu sztuki życia, ze szczególnym uwzględnieniem sztuki pisania.

Tę problematykę, rzadko eksponowaną w opracowaniach dotyczących życia i twórczości Lina Yutanga, autorka omawia z uwzględnieniem perspektywy i metodologii współczesnej filozofii porównawczej, zwłaszcza jej aktualnych trendów dotyczących porównywania filozofii chińskiej i zachodniej, co pozwala uchwycić swoistość i wewnętrzną logikę przedsięwzięcia, która nie została dotychczas zadowalająco opisana ani zinterpretowana w literaturze przedmiotu.



<https://akademicka.pl>

