

Czy *Daodejing* Laozi daje podstawy do interpretacji mistycznej?

W związku z odczytaniem *Daodejing* i interpretacją tego tekstu pojawia się bardzo wiele problemów, a samo podstawowe pytanie zawarte w tytule, otwiera szeroki rejestr pytań dodatkowych: może to tylko niezrozumienie tego jakże tajemniczego tekstu pozwala na interpretację mistyczną? A może to głównie problem z niejasnością i nieprecyzyjnością samego języka chińskiego i sposobu mówienia używanego przez chińskich filozofów? Bo przecież na samym początku można zadać proste, dopiero od niedawna świadomie stawiane pytanie, czy w ogóle europejska kategoria „mistyki” i, co za tym idzie, „tekstów mistycznych” ma jakiegokolwiek odniesienie do tekstów powstałych w kręgu chińskiej cywilizacji? Organizatorzy konferencji „Mistyka Wschodu i Zachodu”, nie bez przyczyny w odniesieniu do daoizmu, użyli sformułowania „problem mistycyzmu w daoizmie”. Czy odczytywanie *Daodejing* jako tekstu mistycznego nie jest kolejnym przypadkiem europocentrycznego spojrzenia na pozaeuropejską kulturę?

Na początku należy stwierdzić, iż sam tekst i jego znaczenie oraz miejsce w chińskiej kulturze nie ułatwiają rozwiązania problemu. *Daodejing* w Chinach bowiem funkcjonuje w dwóch postaciach: ten sam tekst jest zarówno klasycznym traktatem filozoficznym, zaliczanym do kanonu tekstów szkoły daoistycznej (*Dàojiā* 道家), jak również jest jednym z najważniejszych pism religijnych, a traktowany w ten drugi sposób jest przez religię daoistyczną (*Dàojiào* 道教). Na gruncie tej religii mamy do czynienia z doświadczeniami, które moglibyśmy porównywać z europejskimi doświadczeniami mistycznymi, a sama Księga Dao i De w kręgach religijnych uznawana jest za tekst natchniony. Przekonanie to nabierało znaczenia wraz z deifikacją samego Laozi, który już w epoce Han został uznany za bóstwo i nazwany Najwyższym Panem Lao¹.

Wydaje się jednak, iż w kręgach wykształconej elity chińskiej przez wieki *Daodejing* był traktowany przede wszystkim jako tekst filozoficzny. Najstarsza wersja traktatu to tzw. „Bambusowy Laozi”, odnaleziony wśród 804 zapisanych bambusowych tabliczek, które odkryto w grobowcu w Guodian.

Materiały te, datowane na 300 r. p.n.e., kryją fragmenty pięciu starożytnych dzieł filozoficznych, w tym urywki z tekstów konfucjańskich i innych. Wśród nich znajdują się 33 ustępy, które można zestawić z 31 rozdziałami *Daode jing*, aczkolwiek mające odmienny układ wersów oraz znaki znacznie odbiegające od zachowanej wersji klasycznej. Ogólnie rzecz

1 L. Kohn, *Taoizm. Wprowadzenie*, WUJ, Kraków 2012, s. 40

biorąc, fragmenty te dotyczą samodoskonalenia oraz jego zastosowania w sferze władzy królewskiej i utrzymywaniu ładu państwa².

Wskazywałoby to na bardziej pragmatyczny niż religijny wymiar tekstu. Ostatecznie o redakcji *Daodejing*, która obecnie jest kanoniczna i jest podstawą wszelkich współczesnych tłumaczeń, zdecydował wybitny filozof nurtu zwanego *xuanxue* - „tajemna nauka” (玄学) Wang Bi (226–249). Warto przy tym zauważyć, iż nurt ten znany jest również pod nazwą „neodaoizmu” i odnosi się do recepcji pism daoistycznych przez uczonych konfucjańskich. Niewątpliwie jest to zatem redakcja powstała w środowisku filozoficznym.

Wśród olbrzymiej ilości tłumaczeń *Daodejing* jest rzecz jasna wiele takich, które mocno zorientowane są na podkreślenie mistycznego charakteru tekstu. Warto też zauważyć, iż równie dużo z nich, akcentuje polityczny czy też militarny charakter interpretacji pisma Laozi, a wśród tłumaczeń i adaptacji tekstu, znajdziemy nawet takie, jak „Tao miauczenia”³. Niezależnie od kwestii związanych z tłumaczeniem, a dokładnie z problemami językowymi, w tym miejscu chciałbym zaznaczyć, iż nawet naukowcy, którzy zdecydowanie twierdzą, iż jądro *Daodejing* jest mistyczne, tak jak Benjamin I. Schwartz stwierdzają, że

nawet jeśli taoizm ten można nazwać mistycznym, trzeba oczywiście pamiętać, że jest to mistycyzm, który pojawił się w kontekście chińskim, a nie hinduskim, czy chrześcijańskim. Twierdząc, że taoizm jest mistyczny, nie twierdzę, że mistycyzm taoizmu to mistycyzm braminizmu, buddyzmu mahajany czy Jakoba Boehmego. Jest to mistyczny światopogląd, który pozostaje wyłącznie chiński i całkowicie *sui generis*⁴. Ten sam autor równocześnie w innym miejscu potwierdza silnie pragmatyczny wymiar tekstów daoistycznych, który to wymiar skłania wielu naukowców „do postawienia pytania o to, czy termin taki jak „mistycyzm” można w ogóle odnieść do zdroworoządkowego chińskiego światopoglądu Laozi⁵.

W poniższym artykule przedstawię koncepcję Francois Julliena, odmawiającą daoizmowi Laozi wymiaru mistycznego, podkreślającą w zamian praktyczny wymiar światopoglądu Starego Mistrza. (Ciekawe jest w tym kontekście spostrzeżenie, że tak jak duża liczba zachodnich badaczy odczytuje *Daodejing* jako tekst z elementami mistycznymi, tak filozofowie chińscy, np. Feng Youlan, Lau Din Cheuk, Li Zehou, czy Hajime Nakamura, pomijają w ogóle ten problem, równocześnie mocno podkreślając praktyczność daoistycznego światopoglądu.) Koncepcja ta oparta jest na badaniu sposobów użycia języka w *Daodejing*. Zanim jednak do niej przejdę, warto zwrócić uwagę na kwestię chińskiego pisma i, co za tym idzie, sposobu wypowiedzania się chińskich filozofów. Wydaje się, iż bez uświadomienia sobie tego problemu, wszelka praca związana

2 L. Kohn, *Taoizm...*, s. 24–25

3 L. Kohn, *Taoizm...*, s. 23

4 B.I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, WUJ, Kraków 2009, s. 193

5 B.I. Schwartz, *Starożytna myśl...*, s. 197

z tłumaczeniem i interpretacją chińskich tekstów filozoficznych będzie narażona na „zagubienie w tłumaczeniu” spraw i kontekstów niezwykle istotnych. Warto zaznaczyć, że, zrozumienie kwestii języka wypowiedzi chińskich filozofów sprawi, iż niejasność tych wypowiedzi stanie się jasna. Nie oznacza to oczywiście, iż od tego momentu zrozumienie chińskiej filozofii stanie się łatwiejsze. Wydaje się, iż do tego celu potrzebujemy przy czytaniu chińskich tekstów użyć zgołainnych narzędzi, niż ma to miejsce przy analizach tekstów filozoficznych z zachodniego kręgu kulturowego. Tajemniczość i „ciemność” chińskich tekstów, a w szczególności *Daodejing*, nie wynika bowiem z intencji ukrycia czegoś „poza” językiem, ale z chęci ukazania tego, czego wypowiedzieć się nie da.

Gdy ktoś zaczyna czytać chińskie dzieła filozoficzne, pierwszym wrażeniem, jakie odnosi, jest zapewne lakoniczność wypowiedzi i pism ich autorów oraz brak w nich wewnętrznego powiązania. Otwórzmy „Dialogi konfucjańskie”, a zobaczymy, że każdy akapit składa się tylko z kilku słów, a między kolejnymi akapitami nie ma prawie żadnego związku. Otwórzmy książkę zawierającą wykład filozofii Laozi, a zobaczymy, że składa się ona z około pięciu tysięcy słów – nie więcej niż artykuł w czasopiśmie, a jednak znajdziemy tam całą jego filozofię. Student przyzwyczajony do skomplikowanego rozumowania i szczegółowej argumentacji nie potrafiłby zrozumieć, co ci chińscy filozofowie mówią⁶.

Należy zwrócić uwagę na główną różnicę pomiędzy wypowiadaniem się za pomocą tych znaków, a zapisem za pomocą alfabetów sylabicznych. Chińskie znaki nie są odpowiednikami słów, mimo iż można niejednokrotnie je tak tłumaczyć. Trzeba jednak przy tym pamiętać, iż powstały z rysunków i w kwestii zakresu i pojemności znaczeniowej różnią się od słów zapisanych alfabetem sylabicznym, tak jak od zapisu słownego różni się obraz. Znaczenie terminu słownego jest oczywiście precyzyjniej wskazane, lecz znak chiński ma, jak obraz, o wiele większą pojemność znaczeniową. Przykładem niech będzie chociażby tak istotny dla filozofii chińskiej oraz dla całej chińskiej kultury znak *qi* 氣, tłumaczony w językach europejskich na kilka różnych sposobów, wśród których są takie jak „energia”, „moc życiowa” czy „żywy ruch”. Można stwierdzić, iż wszystkie te tłumaczenia odpowiadają znaczeniu tego znaku, niemniej równocześnie należy dostrzec, że rejestr jego znaczenia jest o wiele szerszy. Tak na temat tego znaku pisze Schwartz: „

Opracowany u schyłku dynastii Han słownik Shuowen Xu Shena mówi o „oparach chmur”, a Akatsuka sugeruje, że chmury i wiatr wskazują rzecz jasna na bezkształtne siły wszechświata [...] W „Dialogach konfucjańskich” termin ten oznacza między innymi oddech...Inne objaśnienie znaku (potwierdzone w Shuowen) podkreśla obecność w nim elementu odnoszącego się do ryżu (mi). Zgodnie z tym poglądem znak przedstawia pożywne opary gotowanego ryżu lub ziarna. Opary te reprezentują odżywcze właściwości pożywienia, podtrzymujące życie i energię człowieka. Obraz jedzenia wskazuje nawet na wzajemną wymianę energii i substancji między ludźmi a otaczających ich środowiskiem...Jasne jest również, że *qi* obejmuje właściwości, które określilibyśmy jako psychiczne, emocjonalne, duchowe, numinotyczne, a nawet mistyczne. To właśnie w tym punkcie zachodnie definicje

6 Y. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 14

materii i tego, co fizyczne, systematycznie wykluczające tego rodzaju właściwości, wcale nie przystają do qi. Przekonanie, że wszystkie te właściwości nie mogą równocześnie tkwić w tej samej substancji, w żadnym razie nie wydaje się dogmatem. Słowo „energia” jako ogólne określenie qi jest równie zwodnicze, co termin „materia”, w takim stopniu, w jakim na Zachodzie używa się go wyłącznie w odniesieniu do siły związanej tylko z bytami opisywanymi w kategoriach masy fizycznej”⁷.

To tylko fragment opisu zakresu pojęciowego znaku *qi*, mający uzmysłwić czytelnikowi problemy z tłumaczeniem chińskiego pisma. Gdy do tego dodamy specyfikę języka, który nie jest językiem fleksyjnym, a przy okazji skonstatujemy, iż w starożytnym chińskim piśmiennictwie nie używano znaków interpunkcyjnych ani przerw między znakami, które mogłyby oznaczać na przykład koniec zdania, problem interpretacji i tłumaczenia chińskich tekstów filozoficznych otworzy się w pełni przed nami.

Co istotne, wieloznaczność chińskiego sposobu zapisu myśli dla filozofów chińskich nie tylko nie była problemem, ale wręcz posłużyła powstaniu specyficznego sposobu wypowiedzania się. Jak zauważa Feng Youlan, pisma chińskich filozofów

w porównaniu z dziełami filozoficznymi Zachodu, obfitują w aforyzmy, aluzje i obrazy. Aforyzmy muszą być krótkie, aluzje zaś i obrazy muszą być wewnętrznie niepowiązane. Aforyzmy, aluzje i metaforyczne obrazy nie są więc dostatecznie precyzyjne. Ich niewystarczalność w zakresie precyzji wypowiedzi kompensowana jest jednak ich sugestywnością. Precyzja wypowiedzi i sugestywność, rzecz jasna, wzajemnie się wykluczają. Im bardziej precyzyjne jest jakieś wyrażenie, tym mniej jest sugestywne [...] Wypowiedzi i pisma filozofów chińskich są tak bardzo nieprecyzyjne, że ich sugestywność jest nieomal nieograniczona⁸.

Sposób wypowiedzania się chińskich filozofów porównuje w innym miejscu Feng do wypowiedzi poetyckiej i do wypowiedzi artystycznej, do sztuki w ogóle. To dosyć ważna kwestia, ponieważ to właśnie poetyckość wypowiedzi filozoficznej determinuje jej nieściskość, a zarazem sugestywność.

Ideąłem wszelkiej sztuki chińskiej [...] jest sugestywność, a nie precyzja. W poezji tym, co poeta zamierza przekazać, często nie jest to, co bezpośrednio mówi, lecz to, czego nie mówi... „liczba słów jest ograniczona, ale myśli, jakie poezja ta nasuwa, są nieograniczone”...inteligentny czytelnik poezji czyta to, czego nie ma w utworze... «to, co znajduje się pomiędzy wierszami». Taki jest ideał sztuki chińskiej, a ideał ten odzwierciedla sposób, w jaki wypowiadali się chińscy filozofowie.⁹

Na gruncie poetyckiej nieściskości formuje się filozoficzna strategia użycia języka, która pomimo podobieństw do wypowiedzi mistyków (niejasność), okazuje się strategią prowadzącą do innych doświadczeń. Anna I. Wójcik zauważa, iż najczęściej nieporozumienia w rozumieniu chińskich tekstów filozoficznych rodzą się

szczególnie łatwo, gdy przyjmujemy (a czynimy to na ogół bezwiednie), że podstawowe wybory filozoficzne dokonane w naszej własnej kulturze są uniwersalne. Zakładamy, że jeżeli

7 B.I. Schwartz, *Starożytna myśl...*, s. 183–184.

8 Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 15

9 Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 16

coś jest ważne, to powinno być takie w każdym miejscu na świecie [...] I jeżeli napotykamy cywilizację, w której nie prowadziło się dysput na te tak ważne dla nas tematy, to jawi się nam ona jako niezwykle wprost zagadkowa...Cała ta tajemniczość bierze się jednak z niezrozumienia, które rodzą źle postawione pytania¹⁰.

Czytając teksty chińskich filozofów, zanim zaczniemy je zrównywać z europejskimi tekstami filozoficznymi, warto sobie uświadomić, iż „są one owocem tradycji pisarstwa odmiennej od zachodniego typu argumentacji i konstrukcji wypowiedzi”¹¹. Ten mocno rozbudowany wstęp (jednakże konieczny), zakończy wypowiedzią XX-wiecznego kaligrafa Chiang Yee: „Do niedawna Europejczycy mieli skłonność do myślenia o chińskiej umysłowości jako o czymś wysoce tajemniczym. Oczywiście Chińczycy nigdy sami o sobie w ten sposób nie myśleli. Zatem tajemnica musi być wynikiem nieporozumienia”¹².

Zdaniem Julliena, nieporozumienie związane z mistyczną interpretacją *Daodejing*, związane jest z pozornym podobieństwem wypowiedzi, jakie możemy dostrzec pomiędzy tekstami mistyków europejskich i tekstem Laozi. Niewątpliwie czytając pisma Plotyna czy Damaskiosa, można odnaleźć wręcz bliźniacze frazy i określenia w tekście Laozi, gdy mówią oni o niewyraźnym Jednym, którego nie można nazwać i wobec którego język pozostaje bezsilny, gdyż to Jedno przekracza rzeczywistość, którą język opisuje. Rzecz jasna, przedstawiciele obu tradycji myślenia stanęli przed tym samym problemem, czyli jak wyrazić niewyraźne. W obu tych tradycjach autorzy sięgnęli po narzędzia językowe, by to wyrazić .
Według neoplatoników

nasze słowa i nasze pisma mogą co najwyżej „wskazywać niejako drogę ku temu” (*Enneady*, VI, 9, 4). Kiedy powinniśmy się odwołać do języka, zarazem zostajemy zmuszeni, by wyjść poza język i otworzyć się na kontemplację. Wypowiadając bowiem to, co „niewyraźne” (*arretion*, *aporeton*), uznając, że jest „niepoznawalną Ciemnością”, doznajemy wywrócenia naszej mowy, skazani na „kroczenie w pustce” (*Pierwsze zasady*, I, 4) [...] Jedyna alternatywa dla milczenia to zadowolić się „wskazaniem” na nie, posłużyć się mową wbrew jej prawomocności, w trybie „nieprawym” (Damaskios nawiązujący tu do „Timajosa”), z braku lepszego rozwiązania¹³.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że gdy Plotyn i jego następcy mówią o Jednym, to mówią o *dao* Laozi. „«Nie otaczając Go już niczym jakby dookoła i nie mogąc objąć Jego rozmiaru», powiada Plotyn o owym Jednym, «którego nie można nazwać», nieskończonym i tajemnym. «[...] Nie może mieć w końcu ustosunkowania do rzeczy innej, polega bowiem na Sobie i istnieje przed istnieniem rzeczy innej» (*Enneady*, VI, 8, 11).”¹⁴.

10 A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, WUJ, Kraków 2010, s. 19

11 A. Zemanek (red) *Estetyka chińska – antologia*, Universitas, Kraków 2006, s. XVIII

12 A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy...*, s. 19

13 F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, WUJ, Kraków 2006, s. 190

14 F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 192

U Laozi natomiast czytamy na samym początku traktatu *Daodejing*: „*Dao*, które może być nazwane, nie jest wiecznym *dao*. Nazwa, która może być nadana, nie jest wieczną nazwą.”¹⁵ Z kolei w innym miejscu znajdujemy: „Oto jest rzecz niezróżnicowana a dojrzała; zrodzona przed niebem i ziemią; spokojna – cicha – niezależna od niczego i niezmienna. Działa wszędzie wolna od niebezpieczeństw. Można by ją było uważać za matkę świata. Ja nie znam jej imienia. Oznaczając ją znakiem, nazwę ją *Dao*. Przymuszony do tego by nadać jej imię – nazwę ją Wielką.”¹⁶ Podobieństwa tekstów neoplatońskich i *Daodejing* są uderzające. Czytając mistyków europejskich i daoistów można odnieść wrażenie, iż wizja świata w obu tradycjach jest ta sama, a zatem teksty dotyczą tego samego. Zarówno neoplatonicy, jak i Laozi używają „tych samych określeń logicznych [...]: przede wszystkim jego [Jednego i *Dao*¹⁷] «niezróżnicowana» natura, jak też uprzedniość w rozwoju świata; następnie deprywacja, która prowadzi do jedności, niezależność i pustość; a w końcu powszechność i stałość, której nic nie może ograniczyć”¹⁸.

Wydaje się więc, iż zbieżność sposobu wypowiedzi świadczy o zbieżności stanowiska. Zbieżność ta niejako „uprawnia” do mówienia o daoistycznej mistyce, o mistycznym wymiarze *Daodejing*. Tylko czy w tym momencie nie popełniamy błędu, o którym wspominała cytowana powyżej Wójcik? Czy to, że w obu tradycjach pojawiają się podobne formy wypowiedzi oznacza, iż w obu tradycjach mówi się to samo i o tym samym? Argumentacja Julliena, dotycząca odmienności dyskursów i odrzucająca mistycyzm światopoglądu daoistycznego, wychodzi od kwestii narzędzi językowych, opartych jednak na różnicach o wiele głębszych niż kwestie sposobu wypowiedzenia się. Jullien twierdzi, iż mimo zbieżności w wyrażaniu się, w przypadku śródziemnomorskich pism mistycznych i *Daodejing* (oraz pism daoistycznych w ogóle) mamy jednak do czynienia z różnymi sposobami działania i różnymi narzędziami. „Nasza hermeneutyka ukonstytuowała się na opozycji płaszczyzn; z jednej strony otwarta na spojrzenie obrazowa figuracja, z drugiej zaś skrywający się pod nią sens duchowy”¹⁹. Innymi słowy, mamy do czynienia z rozdzieleniem metafizycznym: z jednej strony świat fenomenów, z drugiej świat pozafenomenalny, który pozostaje niewidoczny dla niewprawnych oczu i umysłów, który dopiero trzeba odkryć i który okazuje się być tym prawdziwym światem. Narzędziem

15 Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, przeł. A.I. Wójcik, WUJ, Kraków 2006, s. 26

16 Laozi, *Księga dao i de...*, s. 64

17 Dopowiedzenie autora

18 F. Jullien, *Droga okrężną...*, s. 192

19 F. Jullien, *Droga okrężną...*, s. 211

językowym, które ma pomóc w odsłonięciu tego drugiego świata, jest alegoria, którą należy umieć odczytywać. Jest ona niczym zasłona, którą wtajemniczeni mogą podnieść, by zobaczyć prawdziwy porządek rzeczy i dotrzeć do samej istoty i substancji rzeczywistości. „Pod dosłownym wyrażeniem należy odnaleźć sens «mistyczny». Zadaniem komentatora jest go ujawnić, ma on odsłonić filozoficzną albo teologiczną lekcję; zdjęć ukrywających ją w oczach gminu płaszcz zmyślenia [...] Jednakże ta powłoka obrazu nie jest jednoznaczna, ponieważ ukrywa, ale po to, by lepiej pokazać; zaś zasłona jest tu po to, aby ją podnieść...Rzeczywistość jest za nią, dostęp mają do niej inne oczy”²⁰. Innymi słowy, mistyczny sens wypowiedzi, kryjący się pod niejasnością i tajemniczością, służy do ukrycia i odkrycia równocześnie innego świata. To obraz świata w porządku substancjalnym, a substancja kryje się za alegorią. Co istotne, jest to substancja uchwytna tylko i wyłącznie rozumowo; Jedno u Plotyna „pozostaje zwrócone ku «teorii»”²¹. Alegoria oświetla to, co wyższe, abyśmy mogli je dostrzec „od dołu”.

Strategia językowa polegająca na odwracaniu logiki i „wariacjach” wypowiedzi, stosowana przez Laozi i kontynuowana następnie przez Zhuangzi, nie posługuje się alegorią. Sam Jullien stwierdza, iż nie znalazł jej w żadnym z badanych przez niego tekstów chińskich. Laozi posługuje się natomiast, dla wyrażenia niewyrażalnego, aluzją. Aluzja jest zabiegiem, który ma wskazywać coś, co umyka uwadze obserwującego, ale nie odnosi nas do drugiego, „innego” świata. W chińskiej wizji świata bowiem to, co niewyrażalne, nie jest wynikiem podwojenia rzeczywistości i myśliciele nie mają potrzeby odnoszenia się do innego świata. Porządek chińskiej wizji nie jest bowiem substancjalny, lecz jest porządkiem wysubtelniania. Nawet jeśli część rzeczywistości jest pozazmysłowa, to nie są to dwie różne rzeczywistości, a już na pewno „nie dochodzi tu do metafizycznego cięcia między tym, co zjawiskowe, a jego podstawą”²². Nieokreślone i niewyrażalne *dao* nie jest substancją dla przejawiających się fenomenów. Sposób mówienia, który nic o nim nie mówi ma skierować naszą uwagę na poziom wysubtelnienia rzeczywistości taki, że aż jest on nieokreślony. Nie oznacza to jednak, że jest to jakiś byt odrębny od określonych, zindywidualizowanych fenomenów; jest to najsubtelniejszy poziom procesu, który nieustannie wypełnia rzeczywistość. W związku z tym, iż wszystkie fenomeny na tym poziomie są nieokreślone, nie są od siebie odróżnialne. Dlatego ten poziom nazywamy Matką wszystkich istnień. Nie należy tego rozumieć jako zdania o faktach w postępie czasowym. Jak stwierdza Feng, zdania typu

20 F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 211

21 F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 208

22 F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 193

„Bezimienne (stało się) prapoczątkiem nieba i ziemi”, nie są zdaniami rzeczowymi, tylko formalnymi²³. Nie znajdujemy bowiem w wizji *Daodejing* przekonania o istnieniu poziomu nieokreślonego, z którego wyłania się określone, gdzie nieokreślone byłoby czymś w rodzaju substratu rzeczywistości, czy rezerwuaru form. Odmiennie niż w wizji greckiej, gdzie substancja może istnieć bez aktualizacji form, w chińskiej to, co niekreślone i to co zaktualizowane to poziomy tego samego procesu, który nie ma początku ani końca. Popularna metafora „korzeni i gałęzi” wskazuje, iż jeden poziom bez drugiego nie istnieje, przy czym żaden nie jest prawdziwszy od drugiego. Wyrażenia typu „Wielki Dźwięk nie brzmi. Wielki Obraz nie ma formy” odnoszą się do najbardziej subtelnego, nieodróżnicowanego poziomu rzeczywistości, gdzie wszystkie pojedyncze, zaktualizowane obrazy czy dźwięki nie są od siebie odróżnialne. Odsyłają nas one ponadto do poziomu jednostkowego, do „gałęzi”, gdyż tylko przez ten poziom możemy doświadczyć całości procesu obejmującego całą rzeczywistość. Do samego *dao*. „Przy wyobrażaniu nieodróżnicowanego zasobu *dao* rola obrazu nie sprowadza się zatem do wzywania tego, co zmysłowe, by dążyło do pewnego <<poza>> nim samym [...], lecz raczej wydobywanie z tego, co zmysłowe, ożywiającej je nieskończonej pustki: poprzez to, co zindywidualizowane, wyrazić dezindywidualizację, w której tkwią jego korzenie, jak też za sprawą tego, co nieodróżnicowane, wzbudzić doświadczenie pełni.”²⁴ Ani Wielki Obraz, ani też Wielki Dźwięk nie istnieją poza poszczególnymi obrazami czy dźwiękami, ani też nie zamykają się w ich szczególowości. Rozwijają się „poprzez nie w nieskończoność”²⁵.

Tego rodzaju zabiegi mają wymiar strategiczny, nie mistyczny. Ukazują subtelny poziom rzeczywistości, nie, aby otworzyć dostęp do Prawdy (gdyż ta i tak jest już przed naszymi oczami), ale by pomóc w osiągnięciu skuteczności. Tym bardziej wyraźny staje się w tym momencie brak dualizmu metafizycznego. Skutki postrzeżenia całej rzeczywistości mają wymiar doczesny, pełne zrozumienie sensu *Daodejing* polega na jej zastosowaniu. Księga Laozi mówi, iż prawdziwa skuteczność tworzy się na poziomie nieodróżnicowanym rzeczywistości, tam, gdzie aktualizacje jeszcze nie nastąpiły. Ten, kto operuje na tak subtelnym poziomie, osiąga prawdziwą „biegłość, nie ćwicząc się w mistrzostwie”²⁶. Księga taką biegłość nazywa „tajemniczą biegłością – 玄的”²⁷. Dlatego

23 Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 110

24 F. Jullien, *Drogą okrężną...*, s. 201

25 Ibidem, s. 200

26 Laozi, *Księga dao i de...*, str. 41

27 Laozi, *Księga dao i de...*, s. 40

nie powinno się interweniować bezpośrednio w danej sytuacji, lecz we wcześniejszym stadium jej ewolucji, wtedy gdy „wskazówki” tej sytuacji jeszcze „nie są dostrzegalne”, a więc tym „łatwiej” nią kierować (§ 64). Poszukiwanie skutku od razu w końcowym stadium namacalnych śladów, natarczywie, sprawia, że będzie on sztuczny i rozdrobniony. [...] „skutku jako takiego nie da się otrzymać bezpośrednio”, lecz należy „stałe się sytuować na poziomie matki skutku”, a więc niezróżnicowanego zasobu, z którego ów skutek może się wyłonić²⁸.

Wizja zawarta w *Daodejing* odnosi się do całej rzeczywistości z jej wszystkimi poziomami wysubtelnienia i na działaniu skutecznym w tej rzeczywistości. Jak pisze Wang Bi, komentując ustęp z *Daodejing*:

Kto stosuje [ćwiczenia regulujące przepływ] *qi*, ten osiąga harmonię doskonałej delikatności i jak nowo narodzone dziecko nie ma żadnych planów do realizacji. Wtedy wszystko pozostaje nienaruszone i realizuje to, co ma ze swej natury[...] Gdy widzi się jasno jak rzeczy na świecie się mają – bez kłamstw, iluzji i prywaty – wtedy wszyscy i wszystko rzeczywiście się zmienia. Gdy mówi się, że *dao* nie podejmuje działań, to właśnie to ma się na myśli²⁹.

Odczytanie „*Daodejing*” jako traktatu strategicznego, nie jest czymś ani nowym, ani sprzecznym z chińskim sposobem myślenia. Jak już wspominałem, większość chińskich źródeł akcentuje pragmatyczny wyraz myśli filozoficznej Państwa Środka. Dla chińskiej filozofii charakterystyczne nie były dysputy o znaczeniu pojęć, nie poszukiwano prawdy, nie zajmowano się semantyką. Najważniejsze były rozważania dotyczące skuteczności działania. Co za tym idzie, interesowano się pragmatyką nazw.

Nie jest istotne pytanie o to, czy mają one jakiś sens niezależny od rzeczywistych użytkowników języka. W tym kontekście mówi się, że mędrzec posługuje się słowem, lecz jego działanie wypływa z zupełnie innego źródła – z nieistnienia nazw, nazywania i rzeczywistości użytkowników mowy. Taki sposób podchodzenia do języka (z jednej strony pragmatyka, a nie semantyka, z drugiej zaś odniesienie do nieistnienia zamiast do istnienia) okazało się najbardziej oryginalnym wkładem filozofii chińskiej do kultury światowej³⁰.

A *Daodejing* jest jednym z najważniejszych elementów tego wkładu.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż analiza strategii językowych Julliena nie pozostawia miejsca na mistykę w światopoglądzie daoistycznym. Pomimo podobnie brzmiących zwrotów językowych, ich utożsamianie ze sobą polega na nieporozumieniu. Okazują się być służące innym celom, okazują się być na innym fundamencie zbudowane. Pozorne podobieństwa kryją głębsze różnice, niż początkowo się można było spodziewać. Wraz z coraz lepszym poznawaniem chińskiego języka i pisma zachodnia nauka dociera do chińskich podwalin kultury myślowej, które wymagają od badaczy pozostawienia na boku wcześniej ukształtowanych przekonań. Okazują się chińskie zręby być bardzo „lokalne” w sensie odmienności i oryginalności. Szybkie i łatwe analogie często prowadzą na manowce uproszczeń. *Daodejing* jawi się nam jako tekst o praktyce dobrego życia, tekst o wymiarze

28 F. Jullien, *Droga okrężna...*, s. 207

29 Laozi, *Księga dao i de...*, s. 40-41

30 Laozi, *Księga dao i de...*, s. 13

strategicznym, odsłaniający przed nami głębię chińskiego spojrzenia na świat, zbudowaną na innych przesłankach. Zbyt proste wydaje się twierdzenie o uniwersalności pewnych narracji, które w większości przypadków odsłaniają swoje śródziemnomorskie korzenie (rzecz jasna także przedstawiciele chińskiej kultury ten błąd niejednokrotnie popełniają, tylko odnoszą świat do swojego punktu widzenia). A chińskie „drzewo mądrości” w innej glebie jednak jest osadzone i trzeba je badać z dużym dystansem do własnej, wyniesionej z innych rejonów, wiedzy.

Literatura:

Feng Y., *Krótką historia filozofii chińskiej*, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001

Jullien F., *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, WUJ, Kraków 2006

Kohn L., *Taoizm. Wprowadzenie*, WUJ, Kraków 2012

Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, przeł. A.I. Wójcik, WUJ, Kraków 2006

Schwartz B.I., *Starożytna myśl chińska*, WUJ, Kraków 2009

Wójcik A.I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, WUJ, Kraków 2010

A. Zemanek (red) *Estetyka chińska – antologia*, Universitas, Kraków 2006