

BIBLIOGRAFIA

- Czyżewska-Madejewicz, Krystyna, Mieczysław Jerzy Künstler i Zdzisław Tłumski. *Dialogi konfucjańskie*. Ossolineum, 1976.
- Gawlikowski, Krzysztof. *Konfucjański model państwa w Chinach*. Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, 2009.
- Liu, JeeLoo. *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*. Seria: Ex Oriente. Tłum. Mieczysław Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Pawłowski, Józef. „Państwo” we wczesnej filozofii konfucjańskiej. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.
- Pejda, Katarzyna. „Reinterpretacja najważniejszych pojęć Dialogów konfucjańskich. Klasterowy koncept ren”. *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, red. Roman Sławiński, Wydawnictwo Naukowe Askon, 2013, ss. 64-75.
- Schwartz, Benjamin I. *Starożytna myśl chińska*. Seria: Ex Oriente. Tłum. Magdalena Komorowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Yao, Xinzhong. *Konfucjanizm. Wprowadzenie*. Seria: Ex Oriente. Tłum. Justyn Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.

KATARZYNA PEJDA

ODPOWIEDŹ NA RECENZJĘ PROF. MARCINA JACOBY’EGO

DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rh20689-13>

Dziękuję profesorowi Marcinowi Jacoby’emu za wyczerpującą recenzję. W mojej odpowiedzi na nią odniosę się do najpoważniejszych zarzutów, które się w niej znalazły. Na początku pragnę jednak zauważyć, że prof. Jacoby jest niekonsekwentny w podejściu metodologicznym do mojego tekstu, a mianowicie stawia mi zarzuty odnoszące się zarówno do przekładu literackiego, jak i naukowego. Recenzent powinien wykazać się konsekwencją w kwestii oczekiwań wobec przekładu. Prof. Jacoby jest raczej zwolennikiem przekładów literackich, czego najlepszym przykła-

Dr KATARZYNA PEJDA – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych, Katedra Sinologii; email: katarzynapejda@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3091-0534>.

dem jest jego opracowanie tekstu *Zhuangzi*¹. Ów tekst, pochodzący z podobnego okresu, co *Analekta*, zawiera rozważania o wiele bardziej złożone niż moralistyczno-społeczna myśl Konfucjusza. Taoistyczny mistrz *Zhuangzi* był przede wszystkim zainteresowany badaniem możliwości osiągnięcia stanu *non-self* – dezintegracji *self* poprzez dekonstrukcję języka oraz techniki medytacyjne, wreszcie całkowitego zjednoczenia się z *dao* poprzez pustkę (Chai). W swoim tłumaczeniu prof. Jacoby pozostawił odbiorcę bez próby przybliżenia tej trudnej i jakże różnej od zachodniej materii, uznając, że wystarczającym objaśnieniem będzie jedynie krótki glosariusz najważniejszych terminów. Ja wybrałam przekład naukowy, który z natury rzeczy jest mniej elegancki językowo – w pierwszej części polemiki wytłumaczę, skąd taki wybór. Odniosę się także do zarzutu o niewyczerpujący dyskurs naukowy zawarty w opracowaniu.

Tłumaczenie tekstu zawierającego wywody filozoficzne charakterystyczne dla danej kultury jest właściwie jego interpretacją (Coutinho). Główną troską tłumacza-badacza powinno być ustalenie możliwie spójnej wizji tego, co autorzy bądź kompilatorzy tekstu pragnęli przekazać. Opracowanie metodologii badania tekstu jest zatem integralną częścią tłumaczenia. Myśl konfucjańska jest oparta na innych niż filozofia zachodnia paradygmatach ontologicznych, epistemologicznych oraz metafizycznych, a co za tym idzie – stosuje specyficzny dla niej aparat kategoryzujący i konceptualny (Rošker, „Intercultural Methodology”). Z tego powodu perspektywa badacza *etic* musi polemizować z perspektywą badanego *emic* tak, aby głos chińskich myślicieli wybrzmiał bez fałszywych nut, lecz jednocześnie był zrozumiały dla odbiorcy dysponującego zachodnim aparatem pojęciowym.

Analekta Konfucjusza to klasyczny tekst chiński, należący do tradycji *ru*, czyli tej, którą w świecie zachodnim określa się mianem społeczno-politycznej myśli konfucjańskiej. Dyskurs naukowy dotyczący metodologii badania wczesnych chińskich tekstów obejmuje wiele aspektów. Pierwszy z nich dotyczy tego, czy teksty chińskich mistrzów można nazwać filozoficznymi w zachodnim znaczeniu tego słowa (Defroot; Rošker, „Chinese Philosophy – Fact or Fiction”). Defroot zauważyła, że sfera ludzkiej działalności, którą określamy jako filozofię, powinna sprawiać wrażenie systematyczności i racjonalności przemyśleń, musi różnić się od religii i nauki, powinno się w niej także dać odnaleźć podział na metafizykę, logikę i epistemologię. Według Rošker, pomimo że wczesna myśl chińska (V-III w. p.n.e.) nie spełniała tych wymagań, powinna być zaliczona do szeroko rozumianej filozofii (Chad Hansen użył określenia „hermeneutyczny humanizm”), lecz badana za pomocą dopasowanej do każdego tekstu metodologii (Hansen, *Language and Logic*). Hansen zajął się także analizowaniem, w jaki sposób zapis i brak alfabetu wpłynęły na opis świata w refleksji wszystkich wczesnych chińskich szkół. Zauważył, że właśnie z powodu specyfiki języka klasycznego struktura doktryn w chińskich tekstach filozoficznych może być

¹ *Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu.*

objaśniana efektywniej za pomocą założeń pragmatycznych niż semantycznych. Brak interpunkcji oraz wyraźnego podziału na zdania oznajmujące uznał za wystarczającą przesłankę, by stwierdzić, że ludzie, którzy posługiwali się klasycznym chińskim, nie byli zainteresowani dociekaniem epistemologicznymi i poszukiwaniem Prawdy (*know-that*), lecz raczej opisem, jak postępować zgodnie z *dao* (*know-how*) (Hansen, „Chinese Language”). Zasadnicze różnice pojawiały się także w argumentowaniu. Zamiast logicznym wywodem, Chińczycy posługiwali się anegdotami, metaforami, porównaniami oraz paradoksami. Miast dążyć do jednoznacznego rozstrzygnięcia sporów filozoficznych, stosowali zasadę dążenia do konsensusu czy też – by użyć terminologii chińskiej – harmonii (Goldin). Owo dążenie do budowania jednolitych wizji, których poszczególne elementy są właściwie niebadalne oddzielnie, skłoniło niektórych do stwierdzenia, że chiński porządek filozoficzny należy badać podobnie jak estetyczny (Gier, 2001; Mattice, „Artistry as Methodology”). Badacze komparatyści z kolei od dłuższego już czasu prowadzą obszerną debatę nad sposobami analizowania chińskich tekstów przy użyciu metod oraz terminologii zachodniej (Ivanhoe; Liu; Rošker, „Intercultural Methodology”), a Roger Ames i Henry Rosemont doszli do wniosku, że etykę chińską można opisywać, dostosowując terminologię zachodnią do specyfiki chińskiego *self* – „ja współzależnego”. Efektem ich wysiłków jest tzw. *role-ethics* – etyka ról, w której podmiot moralny jest określony jako *flesh-and-blood role bearer* (Ames i Rosemont). Kolejnych problemów metodologicznych przysparza badaczom fakt, że we wczesnej chińskiej myśli podmiot poznawczy nie jest oddzielony od otoczenia w sposób tak jednoznaczny, jak w filozofii zachodniej, ciało zaś postrzegane jako wyjątkowo podatne na wpływy zewnętrzne (Xu i Huang). Przy podjęciu próby przekładu filozoficznego tekstu konfucjańskiego na język kultury zachodniej klasyczny chiński jest tym, co sprawia stosunkowo najmniej problemów.

Konfucjuszowska moralność to przede wszystkim namysł nad właściwym i zgodnym z *dao* postępowaniem, umiejętnością budowania relacji z innymi ludźmi oraz nad samodoskonaleniem prowadzącym do osiągnięcia stanu doskonałości moralnej – w przypadku badania *Analektów* mamy zatem do czynienia nie tyle z rozważaniami ontologicznymi lub epistemologicznymi, co moralistycznymi. Różnicę między refleksją filozofa etyka a socjologa moralności Maria Ossowska skomentowała w następujący sposób: „[...] nie będzie mnie interesowało, co dobre, co złe, nie będę usiłowała rozstrzygać, do czego ludzie powinni dążyć, a czego unikać. Będę tylko obserwować, co ludzie uważają za dobre i złe, co nakazują czynić, i od czego nakazują się wstrzymać, będę usiłowała dociec, jakie motywy pchają ludzi do takiego, a nie innego oceniania, jakie motywy kierują nimi nie tylko w ocenianiu, ale i w postępowaniu [...]. [...] nauka o moralności, w przeciwstawieniu do etyki, niczego nie ocenia i niczego nie zaleca [...]. Kto głosi potrzebę uprawiania [socjologii moralności] zakłada tym samym, że zjawiska moralne są społecznie uwarunkowane, co wiąże się z ich zmiennością w zmienionych warunkach” (Ossowska, *Podstawy nauki o moralności* 9).

Pamiętając o wskazaniach M. Ossowskiej, przy tłumaczeniu oraz interpretowaniu tekstu *Lunyu* starałam się połączyć perspektywę badanego *emic* oraz badacza *etic*. Przyjmując perspektywę badanego, uznałam, że ze względu na charakter pisma chińskiego wszystkie znaki-koncepcje należy rozpatrywać w kontekście, w jakim się pojawiają. Dlatego zamiast tworzyć definicje oddzielne dla każdej koncepcji, zdecydowałam się zbadać, czy i w jaki sposób znaki-koncepcje łączą się z sobą – jakie klasterki tworzą. Przy opisywaniu konfucjuszowskiej wizji moralności wzięłam pod uwagę koncepcję „ja współzależnego” współczesnych socjologów (Markus i Kitayama; Hwang) oraz wynikające z tego założenie, że konfucjańskie normy moralne dotyczą raczej społeczności niż jednostki (Lai). Perspektywa badacza *etic* pozwoliła mi natomiast zastosować narzędzia stosowane przez badaczy zachodnich. Zgadzam się bowiem z twierdzeniem Kowalskiego i Falcmana, że interesem poznawczym socjologii moralności jest: „badanie zmiennych konfiguracji aksjologicznych, które relatywizują się stosownie do zmiennych niezależnych: społeczno-demograficznych, cech badanej populacji, sytuacji ekonomicznej, położenia geograficznego, a nawet klimatu. Socjologiczny namysł jest w tym przypadku wieloaspektowy i zdecydowanie bardziej urozmaicony niż filozoficzny. Jest przy tym analizą empiryczną, podczas gdy filozoficzne ustalenia przyjmują postać nefalsyfikowalnych aksjomatów” (Kowalski i Falcman 61).

Biorąc pod uwagę indygeniczną teorię chińskiego „współzależnego ja”, które koresponduje zresztą ze wspomnianym wcześniej Amesowskim określeniem podmiotu moralnego jako *flash-and-blood role-bearer*, zdecydowałam się przedstawić klasterową koncepcję *ren* – wcześniej tłumaczoną zwykle słowem „humanitarność” – jako relację między dwiema osobami. Teorię tę uzupełniłam pojęciami wzoru osobowego – człowieka doskonałego moralnie *junzi*, antywzoru osobowego – *xiao ren*, nawiązaniami do *ethosu*, czyli hierarchii wartości *junzi*, w których najwyżej stały dążenie do postępowania zgodnego z *dao*, podtrzymywanie relacji *ren* i budowanie harmonijnego społeczeństwa. W tym kontekście rozważania prof. Jacoby’ego, czy *junzi* był rzeczywiście doskonały moralnie, są – moim zdaniem – nietrafne. *Junzi* w *Analektach* nie jest osobą, konkretnym człowiekiem, tylko wzorem osobowym i – jako taki – reprezentuje sobą wszystkie moralnie dodatnie cechy, choć przedstawienie owych wydaje się, ze względu na formułę tekstu, niespójne. Tłumaczenie terminów takich, jak *zhong* – poczucie powinności, *yi* – sytuacyjna norma moralna, również opierają się na teoriach socjologicznych, a dokładnie na założeniu, że empatyczna reakcja na potrzeby drugiego człowieka skłania innych do właściwego moralnie zachowania (Ossowska, *Motywy postępowania* 186). „Poczucie powinności” to rodzaj moralnej emocji (211), a norma moralna to zasada, zgodnie z którą człowiek powinien postąpić – żadne podobieństwo między tymi dwoma terminami nie występuje.

Przekład klasycznego tekstu *Analektów* został uzupełniony opracowaniem, które prof. Jacoby uznał za niewystarczające, niewyczerpujące dyskursu naukowego oraz niepogłębione w stosunku do poprzedniego przekładu autorstwa Mieczysława Jerzego

Künstlera. Są to poważne zarzuty, które można odeprzeć następująco. Będąc pracownikiem naukowym skazanym na częste publikowanie, część informacji dotyczących mojej interpretacji *Analektów* zawarłam w artykułach naukowych, które pojawiły się w wydawnictwach specjalistycznych – posympozyjnym *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje* pod redakcją Romana Sławińskiego, gdzie przedstawiłam moją interpretację klasterowej koncepcji *ren* (Pejda, „Reintepretacja”), oraz *Rocznikach Humanistycznych* z. 9: Sinologia, w których ukazały się teksty o wzorze osobowym *junzi* (Pejda, „*Junzi* 君子 jako wzór osobowy”), samodoskonaleniu *xiushen* (Pejda, „Samodoskonalenie *xiu shen*”) oraz konfucjuszowskim *sacrum* (Pejda, „Konfucjuszowskie doświadczenie *sacrum*”). Z drugiej strony te informacje, w bardziej skondensowanej i przystępnej formie dla czytelnika niebędącego sinologiem, pojawiły się w glosariuszu. Zarzut, że „teoretyczne wprowadzenie do lektury nowego przekładu *Lunyu* nie jest więc pogłębione w stosunku do wstępu do *Dialogów konfucjańskich* sprzed 40 laty” jest nieuzasadniony. Tłumaczenie wraz z wymienionymi wyżej artykułami stanowi bowiem kompleksowe opracowanie tekstu klasycznego.

Weryfikowanie tłumaczeń tekstów klasycznych jest rzeczą oczywistą, można i należy to robić przy uwzględnieniu możliwie aktualnego stanu badań. Zadaniem, które sobie postawiłam, przygotowując przekład, nie była elegancja i płynność języka, lecz wykazanie, że chińskich koncepcji nie da się przetłumaczyć jednym słowem, ponieważ nie pokrywają się one semantycznie z zachodnimi. Czytelnik ma zatem do wyboru tłumaczenie naukowe, trudniejsze i wymagające intelektualnie, lub tłumaczenie Jarosława Zawadzkiego, napisane wierszem, którego w oryginale brak – płynne wprawdzie, lecz pozbawione walorów badawczych (Zawadzki).

W STRONĘ KONKLUZJI: Przekład naukowy, a co za tym idzie, interpretacja wczesnych tekstów mistrzów chińskich, nie polega na dopasowaniu odpowiednich słów z języków zachodnich, lecz na możliwie kompleksowym przedstawieniu przekazu zawartego w tym tekście. Wymaga to znajomości stanu badań oraz doboru właściwej metodologii, odmiennej dla każdego tekstu – w interpretacji *Analektów* podjęłam próbę zrekonstruowania chińskiego sposobu myślenia i kategoryzowania go za pomocą podlegających relatywizacji narzędzi nauki zachodniej. Poświęcenie większej uwagi analizie naukowej tekstu pozostawiło, być może, pewien niedosyt w warstwie językowej – zwłaszcza dotyczącej słownictwa z dziedzin odnoszących się do sztuki czy muzykologii, niedostatki te jednak można łatwo zweryfikować przy okazji wznowienia książki. Jako badacz zajmujący się wczesną myślą konfucjańską życzyłabym sobie jak najszerzej refleksji nad sposobami analizowania chińskich tekstów klasycznych – zwłaszcza w wykonaniu sinologów. Liczę, że moja polemika z prof. Jacobim będzie wstępem do takiej dyskusji.

BIBLIOGRAFIA

- Ames, Roger, i Henry Rosemont, Jr. *Confucian Role Ethics A Moral Vision for the 21st Century?*, V&R Academic, 2016.
- Konfucjusz. *Analekta*. Tłum. i oprac. Katarzyna Pejda, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Chai, David. „Nothingness and Selfhood in the Zhuangzi”. *The Bloomsbury Research Handbook of Early Chinese Ethics and Political Philosophy*, red. Alexus McLeod, Bloomsbury Academic 2019, ss. 133-154
- Coutinho, Steve. *Zhuangzi and Early Chinese Philosophy. Vagueness, Transformation and Paradox*. Routledge, 2004.
- Defoort, Carine. „Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate”. *Philosophy East and West*, vol. 51, no. 3, 2001, ss. 393-413, www.jstor.org/stable/1399849. Dostęp 21.04.2020.
- Gier, Nicholas F. „The Dancing Ru: A Confucian Aesthetics of Virtue”. *Philosophy East and West*, vol. 51, no. 2, 2001, ss. 280-305, www.jstor.org/stable/1400004. Dostęp 21.04.2020.
- Goldin, Paul. „Non-deductive Argumentation in Early Chinese Philosophy”. *Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*, red. Paul van Els i Sarah A. Queen, Sunny Press, University of New York, 2017, ss. 41-62.
- Hansen, Chad. *Language and Logic in Ancient China*. University of Michigan, 1983.
- Hansen, Chad. „Chinese Language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’”. *The Journal of Asian Studies*, vol. 44, no. 3, 1985, ss. 491-519, doi: 10.2307/2056264.
- Hansen, Chad. „Chinese Ideographs and Western Ideas”. *The Journal of Asian Studies*, vol. 52, no. 2, 1993, ss. 373-399, doi: 10.2307/2059652.
- Hwang, Kwang-Kuo. „Filial piety and loyalty: Two types of social identification in Confucianism”. *Asian Journal of Social Psychology*, vol. 2, no. 1, 1999, ss. 163-183, doi: 10.1111/1467-839X.00031.
- Ivanhoe, Philip J. „Understanding Traditional Chinese Philosophical Texts”. *International Philosophical Quarterly*, vol. 52, no. 3, 2012, ss. 303-314, doi: 10.5840/ipq201252335.
- Kowalski, Mirosław, i Daniel Faleman. *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna. Analizy i impresje*. Oficyna Wydawnicza IMPULS, 2011.
- Lai, Karyn. *Learning from Chinese Philosophies: ethics of Independent and contextualised self*. Ashgate Publishing Company, 2006.
- Liu, JeeLoo. „Converting Chinese Philosophy into the Analytic Context”. Invited speaker by the Shalem Center, The Shalem Center, Jerusalem, Israel, 2009, citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.584.4166&rep=rep1&type=pdf. Dostęp 20.04.2020.
- Markus, Hazel Rose, i Shinobu Kitayama. „Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation”. *Psychological Review*, vol. 98, no. 2, 1991, ss. 224-253, doi: 10.1037/0033-295X.98.2.224.
- Mattice, Sarah A. „On ‘Rectifying’ Rectifications: Reconsidering Zhengming in Light of Confucian Role Ethics.” *Asian Philosophy*, vol. 20, no. 3, 2010, ss. 247-260, doi: 10.1080/09552367.2010.511025.
- Mattice, Sarah. „Artistry as Methodology: Aesthetic Experience and Chinese Philosophy”. *Philosophy Compass*, vol. 8, no. 3, 2013, ss. 199-209, doi: 10.1111/phc3.12014

- Ossowska, Maria. *Podstawy nauki o moralności*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.
- Ossowska, Maria. *Motywy Postępowania. Z zagadnień moralności*. Książka i Wiedza, 2002.
- Pejda, Katarzyna. „Reinterpretacja najważniejszych pojęć Dialogów Konfucjańskich. Klasterowy koncept *ren*”. *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, red. Roman Sławiński, Wydawnictwo Naukowe Askon, 2013, ss. 64-73.
- Pejda, Katarzyna. „Konfucjuszowskie doświadczenie *sacrum* – analiza wybranych pojęć w tekście *Analektów*”. *Roczniki Humanistyczne*, t. 63, z. 9, 2015, ss. 121-137, doi: 10.18290/rh.2015.63.9-8.
- Pejda, Katarzyna. „*Junzi* 君子 jako wzór osobowy przedstawiony w *Analektach* i etos z tym wzorem związany”. *Roczniki Humanistyczne*, t. 63, z. 9, 2015, ss. 101-119, doi: 10.18290/rh.2015.63.9-7.
- Pejda, Katarzyna. „Samodoskonalenie *xiu shen* 修身 – naśladownictwo wzoru osobowego *junzi* 君子 w *Analektach*”. *Roczniki Humanistyczne*, t. 64, z. 9, 2016, ss. 91-118, doi: 10.18290/rh.2016.64.9-5.
- Quanxing, Xu, i Huang Deyuan. „Theory on the Cultivation of Cognitive Subjects in Chinese Philosophy”. *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 3, no. 1, 2008, ss. 39-54, www.jstor.org/stable/40343859. Dostęp 20.04.2020.
- Rošker, Jana. „Intercultural Methodology in Researching Chinese Philosophy”, www.researchgate.net/publication/287814797_Intercultural_Methodology_in_Researching_Chinese_Philosophy. Dostęp 01.04.2020.
- Rošker, Jana. „Chinese Philosophy – Fact or Fiction”, www.academia.edu/34920216/CHINESE_PHILOSOPHY_FACT_OR_FICTION. Dostęp 01.04.2020.
- Zawadzki, Jarosław. *Rozważania (Dialogi konfucjańskie)*. Opracowanie: Uczniowie Konfucjusza 子L子門人. Przetłumaczył z języka chińskiego Jarek Zawadzki 沙寧. Przekład dramaturgiczny wierszem 詩詞話劇式的波蘭語譯文, CreateSpace, 2012.
- Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*. Tłum. Marcin Jacoby, Iskry, 2009.