



MARZENNA JAKUBCZAK

Komparatystyka na gruncie filozofii

Założenia, uprzedzenia i perspektywy¹

Comparative Studies in Philosophy Assumptions, Prejudices and Perspectives

ABSTRACT: The paper discusses peculiarity of the comparative method applied in philosophy since 1920s. It presents its basic foundations and objectives, as well as the early and most recent definitions of “comparative philosophy”. The author aims at reconsidering in terms of philosophy both the reasons for bias against this method and its advantages in the context of cross-cultural comparative studies. The crucial question is whether various incommensurate schemata of thought, including these which are determined by distinct cultural milieus, may be the subject of comparison at all. To answer this question, she refers, among others, to Ludwik Fleck’s conception of a socially constructed “thought style” and “the truth”, being completely determined within a thought style. The author also consults the conceptions of Stanisław Schayer, Daya Krishna, Bimal K. Matilal and Jitendra Nath Mohanty who recommend the comparative method as highly useful for the on-going philosophical debates as long as it is not confined to tracing merely similarities between different intellectual traditions, i.e. analogical ideas and equivalent arguments. What seems to the present author the most valuable philosophical contribution to the comparative studies is the perspective of polilogue suggested by Franz M. Wimmer, and the metacomparative self-reference recognized by Wilhelm Halbfass and Robert W. Smid as precious enhancement and challenge for profound philosophical inquiry as such.

KEY WORDS: comparative studies • comparative philosophy • sociology of thought • Fleck • polilogue • xenology

Po co nam komparatystyka?

Zarówno etnolingwistyczne refleksje Benjamina Lee Whorfa (1956) na temat wpływu form językowych na postrzeganie i myślenie, jaki i tezy

¹ Artykuł ten stanowi fragment, nieco zmieniony, przygotowywanej obecnie do druku monografii poświęconej koncepcji podmiotu we wczesnej filozofii indyjskiej. Analizę sensu Ja, będącą głównym tematem tej książki, prowadzę z wykorzystaniem metody komparatystycznej (przyp. aut.).

Thomasa Kuhna (1962), podkreślające wpływ teorii naukowych na sposób widzenia świata, osłabiły znacząco mit uniwersalnych, ahistorycznych i neutralnych kulturowo kryteriów racjonalności². Przynajmniej w kręgach akademickich nie budzi już dziś sprzeciwu stwierdzenie, iż przyjmowane teorie naukowe determinują ich zwolenników na tyle, iż patrząc z tego samego miejsca na jedną i tę samą rzecz widzą przeważnie coś innego. Tym, co rozpoznajemy – bezpośrednio lub wskutek analizy – nie są w gruncie rzeczy „nagie” dane zmysłowe, ale byty postulowane przez przyjęte teorie. To właśnie one stanowią właściwy przedmiot naszej wiedzy. Sposoby postrzegania świata i system kategorii, w ramach których myślimy o świecie, przejmujemy od społeczeństwa, w którym przyszło nam żyć. Zatem podobnie jak sam język, wszelka wiedza o świecie – czy to w znaczeniu wiedzy naukowej, religijnej czy filozoficznej – jest wspólną własnością społeczności, do której należymy. Zapomniany dziś nieco polski filozof Ludwik Fleck, autor koncepcji stylów myślowych, uznawany przez samego Kuhna za prekursora idei niewspółmierności teorii naukowych, podkreśla, iż owa społeczność może mieć charakter węższego kolektywu religijnego lub politycznego³. Chociaż styl myślowy modeluje i współokreśla kształt tego, co badacz uznaje za „rzeczywistość empiryczną”, nie oznacza to jednak zdaniem Flecka, że zmuszeni jesteśmy przyjmując tezę o „względności” czy też „subiektywności” prawdy, w potocznym znaczeniu tych terminów. Prawda, jako aktualny etap przemian stylu myślowego, jest zawsze tylko jedna, „stylowo” zdeterminowana.

Nie można powiedzieć, że ta sama myśl jest prawdziwa dla A, zaś dla B jest fałszywa. Jeśli A i B należą do tego samego kolektywu myślowego, to myśl jest dla obu albo fałszywa, albo prawdziwa. Jeśli natomiast należą do różnych kolektywów, to nie jest to ta sama myśl, ponieważ musi ona być dla jednego z nich niejasna, albo przezeń inaczej rozumiana. Prawda nie jest także konwencją, lecz w przekroju historycznym: zdarzeniem historyczno-myślowym⁴.

² Por. B.L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, Cambridge 1956 (wyd. polskie *Język, myśl, rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 2002), oraz Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962 (wyd. polskie, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromięcka, Warszawa 1968).

³ Szerzej na temat tego, nieco dziś zapomnianego, wybitnego polskiego socjologa wiedzy pisze m.in. Wojciech Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa 2000. Wprowadzenie do debaty toczonej przez Flecka z Izydorą Dąmbską przedstawia Krzysztof Szlachcic, *Konwencje, style myślenia i relatywizm. Kilka uwag o sporze I. Dąmbska – L. Fleck*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*”, 2006, t. I, nr 1, s. 27–45.

⁴ L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, przeł. M. Tuszkievicz, Lublin 1986, s. 132.

Przekonanie o możliwości istnienia niewspółmiernych alternatywnych struktur pojęciowych w obrębie jednej tradycji kulturowej, posiadającej wspólny język i historię, wydaje się zyskiwać jeszcze na znaczeniu w przypadku zestawiania schematów myślowych wywodzących się z odmiennych kultur. Istnienie głębokich różnic pomiędzy Zachodem a Wschodem obejmujących nie tylko relacje społeczne i poglądy na naturę świata, ale też charakterystyczne procesy myślowe, potwierdzają opublikowane w pierwszej dekadzie XXI wieku wyniki badań empirycznych prowadzonych przez psychologów społecznych i kognitywistów. Jak podkreśla Richard E. Nisbett⁵, każda z orientacji – zarówno wschodnia, jak i zachodnia – stanowi samowzmacniający się, homeostatyczny układ.⁶ Polega on na tym, że kulturowo utrwalone praktyki społeczne propagują określoną strategię kształtowania przekonań, które składają się na dany światopogląd, światopogląd ten narzuca odpowiednie procesy mentalne (tj. nawyki percepcyjne, zasady wnioskowania, zapamiętywania, sposoby porządkowania i kategoryzowania wiedzy, opisywania i przewidywania zdarzeń itd.), te zaś zarówno uzasadniają zastany światopogląd, jak i wspierają powszechne w danej kulturze praktyki społeczne.

Czy radykalna odmienność stylów myślenia przekreśla szanse na rzetelne ich porównanie? Przewrotnie można stwierdzić, że samo zdiagnozowanie niewspółmierności dwóch schematów pojęciowych świadczy nie tylko o tym, że porównanie ich jest możliwe, ale że *de facto* musiało poprzedzić diagnozę. Poprzedzało ją w tym sensie, że intelektualna empatia i wyobraźnia pojęciowa porównującego pozwoliła na konstatację braku współmierności schematów. Problem tkwi zatem nie tyle w niemożności dokonania porównania, ile w arbitralności założeń przyjmowanych przez porównującego, który zmierza do ujednoczenia wiedzy. „W epoce, do której się zbliżamy, epoce syntezy i zaniku partykularyzmów” – zapowiada w 1938 roku wspomniany już Fleck⁷ – nieunikniona jest socjologia myślenia, jako nauka porównawcza. Tylko na gruncie wyników metody porównawczej możliwe jest porozumienie, tylko dzięki porównywaniu tworzy się „wspólny kolektyw myślowy, wolny przez krytycyzm, ogólny przez tolerancję”⁸.

⁵ R.E. Nisbett, *Geografia myślenia*, przeł. Ewa Wojtych, Sopot 2009, s. 15.

⁶ Autor powołuje się na sporą literaturę przedmiotu wspierającą jego tezę o kulturowym pochodzeniu różnic mentalnych mieszkańców Zachodu i Wschodu (ten ostatni termin odnosi się do Azji Wschodniej, czyli Chin, Korei i Japonii).

⁷ L. Fleck, *W sprawie artykułu p. Izydory Dąbbskiej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1938, t. 41, s. 195.

⁸ *Ibidem*.

Porównywanie schematów wypracowanych w obrębie jednej tradycji kulturowej naturalnie uprzywilejowuje schemat „ewolucyjnie” dojrzały, a więc: (a) precyzyjniejszy, czyli uwzględniający więcej aspektów zagadnienia lub bardziej szczegółowe dane, (b) ogólniejszy i bardziej uniwersalny, czyli uwzględniający inne schematy i wskazujący na ich wzajemne relacje (tj. niezasklepiony „solipsystycznie”), oraz (c) popularniejszy, czyli cieszący się w danej epoce powszechną akceptacją autorytatywnych znawców określonej dziedziny, liderów określonego kolektywu⁹. Kiedy natomiast przystępujemy do porównania alternatywnych struktur pojęciowych o odmiennym kulturowym pochodzeniu, operujących różnymi językami i cechujących się inną dynamiką historycznego rozwoju, stajemy wobec dylematu wyboru innych niż wskazane wyżej kryteria. Uznanie niewspółmierności schematów pojęciowych nie zapobiega ich wartościowaniu, które podyktowane jest potrzebą uniwersalizacji i standaryzacji wiedzy. I właśnie owa potrzeba powołuje do życia dyscyplinę szczególnie wyczuloną na problem porównywania tego, co niewspółmierne, radykalnie obce. Na gruncie filozofii rolę tego rodzaju ksenologii pełni metoda komparatystyczna.

Analogizacja czy polaryzacja?

Termin „filozofia porównawcza” zyskał popularność za sprawą książki Paula Masson-Oursela¹⁰. Rzecz jasna na długo przedtem pojawiały się prace filozoficzne, których autorzy stosowali – mniej lub bardziej świadomie i konsekwentnie – metodę porównawczą¹¹. Jednakże to właśnie pracę Masson-Oursela uznać wypada za pierwszą próbę sformułowania zasad metodologii filozofii porównawczej, a ściślej: porównującej różne tradycje, a więc stawiającej się niejako w pozycji podmiotu czy płaszczyzny odniesienia, a zarazem porównywanej, czyli poddawanej przedmiotowej analizie porównawczej. Główną jej zasadą miała być analogizacja, wyszukiwanie

⁹ Można powiedzieć, że bardziej popularny schemat pojęciowy świadczy o większej podatności na memetyczną replikację (mem to odpowiednik genu w kontekście opisu ewolucji kulturowej). Susan Blackmore, idąc śladem Richarda Dawkinsa, określa memem podstawowy replikator kulturowy, odnoszący się do wszelkich znaczących danych utrwalonych w ludzkim mózgu oraz w wytworach kulturowych (np. w postaci informacji, umiejętności, sposobów obrazowania czy wartościowania *etc.*). Memy upowszechniają się i reprodukują poprzez szeroko pojęte naśladownictwo – często bezwiedne i mimowolne – nieustannie rywalizując o miejsce w naszych mózgach i umysłach. Por. S. Blackmore, *Maszyna memowa*, przeł. N. Radomski, Poznań 2002, s. 23–3, oraz R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996.

¹⁰ Por. P. Masson-Oursel, *La Philosophie Comparée*, Paris 1923.

¹¹ Por. np. P. Deussen, *Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*, Berlin 1904, oraz *idem*, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, t. I. 3, Leipzig 1922.

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. Metodę autora *La Philosophie Comparée* zreferował i ocenił bardzo krytycznie wybitny polski indolog Stanisław Schayer, który opowiadał się za metodą k o n t r a s t u j ą c ą , kładącą nacisk na różnice i antytezy między poszczególnymi tradycjami filozoficznymi¹². To właśnie różnice, nie zaś podobieństwa pozwalają nam lepiej zrozumieć obcą tradycję filozoficzną i rozszerzyć naszą wiedzę o nowy, inny wymiar człowieczeństwa. „Ważna jest dla nas filozofia indyjska dlatego właśnie, że jest inna” – przekonuje Schayer, gdyby była tylko repliką filozofii greckiej i zachodnio-europejskiej, nie warto by było poświęcać jej naszej uwagi¹³.

Podobnego zdania co Schayer jest Daya Krishna, współczesny filozof indyjski, który charakteryzuje tę nadal stosowaną, ograniczającą się do wskazywania analogii, wersję komparatystyki jako „porównywanie innych społeczeństw i kultur w kategoriach wypracowanych przez zachodnie społeczeństwa i kultury, zarówno w dziedzinach kognitywnych, jak i nonkognitywnych”¹⁴. Ponadto, z właściwą sobie szczyptą sarkazmu, dodaje, iż badacze wywodzący się z owych innych społeczeństw i kultur zamiast oceniać zachodnie schematy pojęciowe z własnej perspektywy, bez wahania przejmują normy wyznaczane przez zachodnich uczonych i dokładają starań, aby wykazać, iż ich własne tradycje nie są gorsze, gdyż mogą się poszczycić dokonaniem intelektualnymi analogicznymi do tych, które cenione są na Zachodzie. Daya Krishna wymienia najcenniejsze zalety właściwie rozumianej metody porównawczej, która opiera się na kontrastowaniu: (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-kulturowy¹⁵.

¹² S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, red. Marek Mejor, Warszawa 1988, s. 80–91.

¹³ *Ibidem*, s.135–136.

¹⁴ D. Krishna, *Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be*, [w:] G. Larson i E. Deutsch (red.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, Delhi 1989, s. 72 i n.

¹⁵ *Ibidem*, s. 83.

Od początku XX wieku badania porównawcze, służące po części dowartościowaniu rodzimej tradycji, propagowali z katedr uniwersytetów indyjskich, brytyjskich i amerykańskich tacy luminarze hinduskiej filozofii, jak Sarvepalli Radhakrishnan, A.C. Mukerji, Poolla Tirupati Raju czy Bimal Krishna Matilal¹⁶. Ponieważ każdy z nich stawiał przed komparatystyką odmienny cel, pod innym kątem dokonywał także selekcji nurtów i dzieł powstałych na indyjskim gruncie, które uznawał za reprezentatywne i godne porównania z tradycją zachodnią. I tak, dla przykładu, Radhakrishnan propagował jednostronny obraz filozofii indyjskiej jako głęboko uduchowionej, skłonnej raczej do syntezy niż intelektualnej analizy, opartej na intuicyjnym wglądzie, zainteresowanej wyłącznie zagadnieniami religijnymi i podmiotowością (ātmavidyā)¹⁷. Taki obraz dziedzictwa filozoficznego Indii najlepiej, jego zdaniem, egzemplifikuje idealistyczny nurt wedanty. Dokonana arbitralnie selekcja rodzimych dzieł i metodologii pozwoliła Radhakrishnanowi na skonstruowanie tradycji indyjskiej z zachodnią oraz uwypuklenie tych cech, które miały wskazywać na jej wartość, oryginalność i niepowielanie zachodniego modelu wiedzy. Natomiast Matilal, koncentrując swoje badania na tradycji njaji, czyli na szkole realistycznej, szczególnie zainteresowanej logiką, racjonalnym wnioskowaniem i teorią poznania, zmierzał do wyeksponowania tych cech myśli indyjskiej, które czynią ją raczej pokrewną tradycji europejskiej niż przeciwstawną.

Do znaczącego podniesienia poziomu badań komparatystycznych przyczynili się między innymi tacy uczeni, jak Frits Staal, Karl H. Potter i Wilhelm Halbfass. Staal w swoich szczegółowych tekstualnych analizach z doskonałym skutkiem stosuje metodologię współczesnej filozofii analitycznej przy naświetleniu związków mistyki oraz rytualistyki z gramatyką sanskrytu i ontologią hinduizmu. Perspektywę komparatystyczną wykorzystuje także do prezentacji oryginalnego dorobku indyjskiej lingwistyki, logiki i retoryki, nieznanego szerzej zachodnim uczonym w szeroko komentowanej książce *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*¹⁸. Dzięki zasto-

¹⁶ Por. S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford 1939; A.C. Mukerji, *The Nature of Self*, Allahabad 1938; P.T. Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln 1962; B.K. Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford 1986.

¹⁷ Przewyciężany przez Radhakrishnana kompleks zaściankowości filozofii hinduskiej łączył się ściśle z żywionymi przezeń poglądami nacjonalistycznymi oraz niechęcią do sekularyzowanej, indywidualistycznej i przesadnie racjonalnej kultury zachodniej. Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 56–77, oraz *idem, My Search for Truth*. With an introduction by B.K. Ahluwalia, Delhi 1977, s. 65.

¹⁸ Por. F. Staal, *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*, Chicago and London 1988.

sowaniu metody porównawczej formułowane przez Staalą interpretacje tekstów źródłowych, dostępnych dotąd jedynie dla wąskiego grona sanskrytologów, zyskują na klarowności i poszerzają wiedzę współczesnego czytelnika zainteresowanego filozofią, logiką, lingwistyką czy antropologią. Karl Potter zasłynął natomiast jako inicjator i główny redaktor ambitnego, rozłożonego na dekady, projektu wydania wielotomowej encyklopedii filozofii indyjskich (*Encyclopedia of Indian Philosophies*)¹⁹, adresowanej głównie do filozofów zachodnich. Trzeci z wymienionych autorów, Wilhelm Halbfass, porusza się ze znakomitą kompetencją zarówno w obrębie europejskiej tradycji filozoficznej, w szczególności starożytnej myśli greckiej oraz niemieckiej, jak i indyjskiej. W swojej znakomitej pracy *Indie i Europa* (2008)²⁰, zmierzając do pogodzenia konkurujących często z sobą perspektyw badawczych – filologicznej i filozoficznej, Halbfass kreśli projekt współczesnej ksenologii jako globalnie zorientowanej filozofii. W swoich analizach korzysta m.in. z opracowanej przez Hansa-Georga Gadamera metody hermeneutycznej. Omawiając liczne nieporozumienia i błędne interpretacje towarzyszące próbom odczytania przez Europejczyków, a także samych Indusów, starożytnych sanskryckich tekstów, Halbfass przekonuje, iż nieusuwalne z naszego poznania przed-sądy nie muszą wcale być przeszkodą w rozumieniu obcej tradycji filozoficznej. Po rozpoznaniu ich natury i odpowiednim zasymilowaniu przez badacza, nasze przed-sądy pozwalają interpretowanemu tekstowi zaprezentować się w nowym świetle, ujawniając swą unikatowość i obcość, a więc zmuszając współczesnego odbiorcę do hermeneutycznej konwersji. Autor przełomowej książki *Indie i Europa* zauważa, że porównywanie własnej kultury do obcej miało miejsce już w starożytnej Grecji, czego wspomniałym przykładem są zapiski Herodota. Niemniej dopiero u schyłku XVIII wieku zrodziła się idea naukowej metody porównawczej, która zyskała na popularności i precyzji w wieku XIX. Wśród wybitnych jej zwolenników znaleźli się m.in. Franz

¹⁹ Projekt ten, nadal kontynuowany, zaplanowany został jako seria 28 tomów zawierających zwięzłe omówienia i streszczenia najważniejszych, zachowanych do dziś tekstów źródłowych filozofii indyjskiej. Kolejne tomy poświęcone są poszczególnym systemom filozoficznym lub szkołom działającym w określonym przedziale czasu. Obszerna bibliografia stanowiąca część projektu dostępna jest na stronie internetowej Karla Pottera: <http://faculty.washington.edu/kpotter/>

²⁰ Pierwsza wersja tej szeroko komentowanej książki ukazała się w języku niemieckim w 1981 roku pt. *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, a następnie – po znacznym rozszerzeniu i przeredagowaniu – autor wydał ją w roku 1988 po angielsku pt. *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. Polski przekład ukazał się dwadzieścia lat później. Por. W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska i R. Piotrowski, Warszawa 2008 (pierwsze wyd. w jęz. niem. 1981, wyd. poprawione w jęz. ang. 1988 – *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding, Delhi*).

Bopp i Friedrich Schlegel, pionierzy lingwistyki porównawczej, Wilhelm von Humboldt, autor projektu antropologii porównawczej, a także Max Müller – twórca religioznawstwa oraz mitologii i teologii porównawczej. Do pionierów komparatystyki Halbfass zalicza także uczonych, którzy wnieśli znaczący wkład w różne inne dziedziny wiedzy, jak August Comte, Charles Darwin, Karol Marks, Edward Burnett Tylor, Wilhelm Dilthey, James G. Frazer, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Jakob W. Hauer, Émile Durkheim czy Max Weber.

Monolog, dialog czy polilog?

Wśród godnych odnotowania nowszych publikacji wykorzystujących metodę porównawczą wymienić można prace Rama Adhara Malla i Franza M. Wimmera, którzy propagują pojęcie filozofii międzykulturowej²¹. Wimmer w jednym ze swoich artykułów zastanawia się, czy dla współczesnej filozofii istnieje jakaś trzecia droga poza europocentrycznie zorientowanym uniwersalizmem oraz regionalną etnofilozofią z typowym dla niej separatyzmem. W konkluzji optymistyczne stwierdza:

Sądzę, że istnieje taka alternatywa: polega ona na zastosowaniu procedury, która nie jest już wyłącznie porównawcza czy „dialogiczna”, ale raczej „polilogiczna”. Pytania filozoficzne dotyczące fundamentalnych struktur rzeczywistości, poznawalności oraz ważności norm etycznych powinny być rozpatrywane i nieuznawane za rozwiązane dopóty, dopóki nie dojdzie do skutku polilog pomiędzy możliwie największą liczbą tradycji filozoficznych. Procedura taka zakłada relatywność pojęć i metod, a zarazem implikuje niecentryczny pogląd na historię ludzkiego myślenia. Na samym wstępie sformułować należy negatywną zasadę: nigdy nie uznawaj filozoficznej tezy za dobrze ugruntowaną, jeśli głoszą ją autorzy reprezentujący tylko jedną tradycję kulturową.²²

²¹ Por. R.A. Mall, *Intercultural Philosophy*, New York 2000, oraz F.M. Wimmer, *Tezy, warunki i zadania filozofii o orientacji interkulturowej*, przeł. J. Stuchlik, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2000, t. 28/1, s. 167–178.

^{Na} uwagę zasługuje istniejące od 1998 roku niemieckojęzyczne czasopismo „Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren”, dedykowane w całości interkulturowej problematyce filozoficznej, w którego radzie redakcyjnej zasiadają obaj wspomniani uczeni. Do lipca 2012 roku ukazało się 25 numerów pisma (<http://www.polylog.net>).

²² F.M. Wimmer, *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?* [w:] *Interculturality of Philosophy and Religion*, red. G. D’Souza, Bangalore 1996, s. 57. Rzecz jasna pod adresem Wimmera wysunąć można zarzut o zastosowanie statystycznego kryterium prawdziwości, które samo wydaje się raczej słabo uzasadnione w „możliwie wielu” tradycjach filozoficznych.

Komparatystyczne podejście do historii filozofii reprezentują także dwaj wieloletni redaktorzy wydawanego na Hawajach czasopisma „Philosophy East and West” – Eliot Deutsch i Roger T. Ames²³. W Polsce filozofia porównawcza nie jest niestety szerzej znana i ceniona, choć w gronie XIX-wiecznych pionierów i zagorzałych jej propagatorów znalazł się także krakowski filozof Maurycy Straszewski²⁴. W swoich rozważaniach nad genezą filozofii autor *Dziejów filozofii w zarysie* wychodzi od ogólnego podziału ludzkiego myślenia w oparciu o trzy typy cywilizacji, rozwijające się odrębnie i do pewnego stopnia równolegle, które stanowią osobne organizmy pojęć: typ europejski, typ chiński i typ indyjski²⁵. Zdaniem Straszewskiego głównym błędem wszystkich dotychczasowych podziałów dziejów filozofii – z Heglowskim na czele – było ograniczanie się wyłącznie do europejskiego kręgu kulturowego. Skoro rozwój cywilizacji odbywał się w kilku regionach kuli ziemskiej, jest wysoce prawdopodobne, że towarzyszył mu zarazem rozwój myślenia filozoficznego. Straszewski nie ma wątpliwości, że wszędzie tam, gdzie człowiek wykształcił wyższe formy kultury, zaczynał filozofować, czyli rozmyślać metodycznie nad całością świata. Dlatego też najlepszym sposobem na zgłębianie istoty filozofii oraz uchwycenie głównej zasady jej dziejowego rozwoju są badania porównawcze różnych ciągów rozwojowych filozofii²⁶. Do nowszych publikacji polskich filozofów wpisujących się w nurt komparatystyczny należy książka Beaty Szymańskiej *Kultury i porównania*, której autorka doskonale demonstruje na czym polega wolny od uprzedzeń interkulturowy dyskurs filozoficzny, rozpatrujący z jednakową otwartością, a zarazem krytycyzmem argumenty zaczerpnięte z pism Mistra Eckharta, Husserla, Patańdzalego, Zhuangzi czy Dōgena²⁷. Do grona polskich filozofów-komparatystów o znaczącym dorobku zalicza się także Włodzimierz Wilowski²⁸.

²³ Por. E. Deutsch, *Persons and Valuable Worlds: A Global Philosophy*, New York 2002, oraz R.T. Ames, P. Herschok (red.), *Educations and Their Purposes: A Conversation*, Honolulu 2008.

²⁴ Więcej informacji na temat tego nieco zapomnianego dziś filozofa (autora m.in. monografii *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indiach*, Kraków 1884) znaleźć można w biografii opracowanej przez M. Kunińskiego, *Maurycy Straszewski (1848–1921)* [w:] *Złota księga Wydziału Filozoficznego*, red. J. Miklaszewska i J. Mizera, Kraków 2000, s. 137–142) oraz monografii A. Piotrowicza, *Poglądy filozoficzne Maurycego Straszewskiego*, Toruń 2006.

²⁵ Por. Straszewski, *Dzieje filozofii w zarysie*, t. I: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na Wschodzie*, Kraków 1894, s. 19–21.

²⁶ M. Straszewski, *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu dla rozjaśnienia rozwoju dziejowego filozofii w ogólności*, [w:] *idem, W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa 1908, s. 101.

²⁷ Por. B. Szymańska, *Kultury i porównania*, *Kultury i porównania*, Kraków 2003.

²⁸ Por. W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych*

Kto się boi komparatystyki?

Zarówno wśród współczesnych filozofów, jak i indologów nie brakuje także zagorzałych przeciwników metody porównawczej, którzy dzielą się swoimi obawami wobec badań interdyscyplinarnych i interkulturowych. Do najczęściej powtarzających się powodów tego rodzaju niechęci należą, jak sądzę, trzy następujące: (1) ignorancja, (2) mit „wyższej filozofii” oraz (3) filologiczny orientalizm.

Pierwszą, najważniejszą przyczyną braku zainteresowania filozofią porównawczą jest znikoma i niedostateczna znajomość pozaeuropejskiej tradycji filozoficznej, która pozwala szafować ogólnikową etykietą „filozofia Wschodu” i ignorować niezwykle bogaty i zróżnicowany dorobek intelektualny całego kontynentu azjatyckiego. Krytyczne uwagi na temat sensowności metody porównawczej wypowiedane są nie tylko przez aroganckich laików, ale także – co gorsze – przez świetnych, skądinąd, znawców różnych nurtów zachodniej filozofii, którzy nie dostrzegając różnic np. między buddyzmem a systemem adwaita-wedanty czy konfucjanizmem a daoizmem skłonni są do pochopnego uogólniania i negatywnego wartościowania intelektualnych wytworów obcej kultury²⁹.

Drugim powodem niechęci wobec komparatystyki jest uleganie przemownemu wpływowi mitu „wyższej filozofii” obowiązującemu w większości placówek akademickich, w szczególności amerykańskich i brytyjskich. W krajach anglosaskich za wyższy (czytaj: „lepszy”, „prawomocny”, „właściwy”) rodzaj filozofii uznawany jest powszechnie tzw. nurt analityczny. Jego przedstawiciele sami określają go jako „bliższy nauce i matematyce” oraz przeciwstawiają nurtom „filozofii niższej”, czy wręcz *quasi* filozofii, reprezentowanej – ich zdaniem – przez „filozofię wschodnią, kontynentalną i postmodernizm”, bliskim rzekomo religii i poezji³⁰. Zatem w oczach tych, którzy przekonani są o wyższości filozofii zachodniej, a w szczególności tradycji analitycznej, myśl Wschodu nie spełnia formalnych i metodologicznych wymogów stawianych wspólnie wobec filozofii jako dyscypliny

i religijnych Zachodu i Wschodu, Poznań 2000, oraz *idem*, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa poprzez myśl indyjską do myśli chrześcijańskiej*, Poznań 2010.

²⁹ Niestety nieznanostwo podstawowych pojęć pozaeuropejskich tradycji intelektualnych i historii rozwoju indyjskich czy chińskich koncepcji filozoficznych nie powstrzymuje wielu zachodnich uczonych przed ferowaniem ocen i diagnozowaniem jałowości wschodniej filozofii czy też jej nienaukowości i rzekomego przesycenia spirytualizmem.

³⁰ Opinię taką wyraża Colin McGinn w swojej filozoficznej autobiografii, należący do grona najczęściej cytowanych przedstawicieli współczesnej filozofii umysłu, kojarzony m.in. ze stanowiskiem misterianizmu. *Idem*, *The Making of a Philosopher. My Journey Through Twentieth-Century Philosophy*, London 2003, s. xi.

naukowej, dlatego zostaje ona w całości zdyskredytowana³¹. Paradoksalnie to właśnie z grona filozofów analitycznych wywodzą się także wybitni współcześni komparatyści, tacy jak J.N. Mohanty, F. Staal, B.K. Matilal czy M. Siderits. Ich otwarta postawa stanowi jednak wyjątek od powszechnie panującej reguły. Tego rodzaju uprzedzenia wobec filozofii Wschodu należy uznać za swoistą schedę kolonializmu i przetrwalnik postawy europocentrycznej. Za ich to sprawą utrwała się przekonanie o „niefilozoficznej naturze umysłu orientalnego” i daremności porównywania różnych tradycji filozoficznych. Stanowisko takie głosi między innymi Richard Rorty, który przeczy sensowności porównywania nurtów czy tradycji filozoficznych³².

Trzecim powodem uprzedzeń względem komparatystyki jest jednostronna orientalistyczna perspektywa badawcza³³, której zwolennicy hołdują XIX-wiecznej zasadzie „czystości metody filologicznej” i dostrzegają poważne zagrożenia w podejściu interdyscyplinarnym lub porównawczym, polegającym na łączeniu metod dyscyplin naukowych tradycyjnie uznawanych za odrębne i autonomiczne, w szczególności filologii z filozofią, kulturoznawstwem, antropologią, socjologią, psychologią, kognitywistyką czy religioznawstwem. Orientaliści, zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych, nierzadko wyrażają przekonanie, iż badaniem wszelkich utworów obcej literatury – w tym tekstów filozoficznych – powinni zajmować się wyłącznie filolodzy, nie zaś filozofowie, kulturoznawcy czy religioznawcy, którzy nie operują językiem orientalnym tak biegle jak językoznawcy i literaturoznawcy. Co ciekawe, odmawiając kompetencji lingwistycznych filozofom zgłębiającym wschodnie koncepcje, sami usiłują wyręczyć ich w dociekanii

³¹ Argument ten podawany jest standardowo na uzasadnienie wykluczenia kursów z zakresu filozofii pozaeuropejskiej z programów studiów filozoficznych. Co więcej, w większości uczelni anglosaskich znawcy filozofii indyjskiej, buddyjskiej czy chińskiej nie znajdują zwykle zatrudnienia w instytutach i katedrach filozoficznych (uznawanych za bardziej prestiżowe), ale w instytucjach akademickich specjalizujących się w badaniu religii, kultury bądź języków **typowych** dla określonego regionu świata, np. Azji południowej lub centralnej.

³² Podczas jednego z wystąpień konferencyjnych (9th East–West Philosophers Conference, Honolulu, 31.05.2005) Rorty przekonywał: „[...] jeśli właściwie pojmiemy, czym jest filozofia, zdamy sobie sprawę, że nie istnieje filozofia porównawcza. Istnieją po prostu „dominujące idee filozoficzne”, które można uznać za istotne dla różnych kultur. W gruncie rzeczy istnieją tylko pouczające dyskursy poszczególnych filozofów” (cyt. za: R. Smid, *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*, Albany 2009, s. 252).

³³ Szerzej na temat orientalizmu, jako swoistej strategii badawczej zmierzającej do wykazania – w mniej lub bardziej zakamuflowany sposób – intelektualnej wyższości Zachodu nad resztą świata pisze B. K. Matilal, *On Dogmas of Orientalism*, [w:] *idem, Mind, Language and World. Philosophy, Culture and Religion*, red. Jonardon Ganeri, New Delhi 2002, s. 374.

znaczenia filozoficznych traktatów. Niestety przywiązując wagę raczej do słów, historii tekstów czy formy ich zapisu aniżeli samych pojęć i sensów wyrażanych w owych tekstach, filolodzy zadawali się często literalnym ich odczytaniem, rekonstrukcją i deskrypcją poglądów ich autorów, unikając niczym ognia konstruktywnej interpretacji, która przecież stanowi uniwersalny i nieodzowny czynnik filozofowania, tak w Europie, jak i Azji. To właśnie filozoficzna interpretacja „obcego tekstu”, nastawiona z jednej strony na uchwycenie swoistej idei przezeń komunikowanej, z drugiej zaś na wyrażenie jej w języku pojęć własnej tradycji, wprowadza ów orientalny przekaz w kontekst współcześnie toczącej się globalnej debaty filozoficznej.

Warto za Halbfassem zauważyć, że przeciwnicy metody porównawczej, niechętni mieszaniu się filozoficznych dyskursów Wschodu i Zachodu, sami zdają się zwykle zapominać o wieloźródłowości własnej kultury.

W obrębie tradycji europejskiej dochodziło do „fuzji” rozmaitych horyzontów kulturowych – greckiego, rzymskiego, hebrajskiego itd. To, że się identyfikujemy z innymi tradycjami, nie oznacza, że zrywamy z „naszą własną”. Zjawiska zrozumienia i niezrozumienia, które zdarzają się „wewnątrz” konkretnej tradycji, nie muszą się fundamentalnie różnić od tych, które napotykamy, gdy próbujemy się zbliżyć do innych tradycji. Nie mamy żadnych powodów, by zakładać coś więcej niż różnicę stopnia, która może jednak być bardzo znacząca.³⁴

Filozofia jako metakomparatystyka

Należy podkreślić, że rolą filozofii porównawczej nie jest i być nie powinno wyłącznie wskazywanie na podobieństwa bądź rozbieżności między zakorzenionymi w różnych kulturach systemami myślenia ani – tym bardziej – ocenianie i wartościowanie jednych koncepcji według kryteriów wypracowanych w innych. Filozofia porównawcza, choć jako etykieta brzmi dwuznacznie (z samego wyrażenia trudno bowiem wywnioskować, czy filozofia jest przedmiotem, czy instrumentem porównania), powinna aspirować do bycia filozofią *per se*. Filozofię porównawczą uprawiamy, kiedy *f i l o z o - f u j e m y p o r ó w n u j ą c*, czyli kiedy zaspakajamy filozoficzne aspiracje w porównywaniu i poprzez nie.

Jeśli „filozofia porównawcza” ma być filozofią, to nie może być tylko porównywaniem filozofii. Nie może polegać na uprzedmiotowieniu, zestawianiu, porównywaniu danych historycznych, antropologicznych

³⁴ W. Halbfass, *Indie i Europa...*, *op.cit.*, s. 267.

czy doksograficznych. Filozofia porównawcza jest filozofią o tyle, o ile dąży do zrozumienia [podkr. M.J.]. Musi być gotowa na włączenie własnego punktu widzenia oraz warunków i horyzontów samego porównania w proces porównywania, dzięki czemu ten ostatni zyska wymiar zwrotności i samoodniesienia, który z kolei tworzy filozofię.³⁵

Co ciekawe, do podobnych wniosków dochodzi Robert W. Smid, analizując wkład tradycji amerykańskiego pragmatyzmu do badań porównawczych, w szczególności prace Williama Ernesta Hockinga, Filmera S.C. Northropa, Davida Halla, Rogera T. Amesa i Roberta C. Neville'a. Jak słusznie zauważa Smid, współczesna komparatystyka filozoficzna ma dwojaki cel: (1) porównywanie idei, tekstów i argumentów różnych tradycji filozoficznych; oraz (2) porównywanie stosowanych w komparatystyce metod, zmierzające do pogłębienia rozumienia nie tyle tego, co, ile jak się porównuje. Innymi słowy, określenie „filozofia porównawcza” odnosi się obecnie zarówno do bezpośredniej komparatystyki, czyli porównywania filozofii (w liczbie mnogiej), jak i do filozofii porównywania, czyli *meta*komparatystyki³⁶. Smid zakłada, że skoro możliwe jest porównywanie tradycji filozoficznych, pozwalające nam lepiej, bardziej krytycznie je zrozumieć, nie mniej owocne powinno okazać się porównywanie metod służących porównywaniu. Rzecz jasna, owa metakomparatystyka także skazana jest na jakąś metodę, a więc jest, w pewnym sensie, stronnicza. Uświadomienie sobie przez badacza własnej stronnicości czynni jednak trud porównywania opłacalnym. W końcu, jak za Thomasem Nagelem przypomina Smid, nie sposób spojrzeć na rzeczywistość znikąd!³⁷ Naiwnością byłoby zatem liczyć na metodologiczną neutralność perspektywy komparatystycznej.

Porównywanie – utożsamianie – odróżnianie

Podsumowując rozważania na temat uwarunkowań, jakie stawia przed nami pluralizm tradycji filozoficznych oraz nieusuwalność poczucia obcości pojęciowej, wypada wskazać motyw podjęcia badań wymagających posłużenia się słownikiem pojęć wypracowanych w odmiennym niż europejski kręgu kulturowym. Najogólniej mówiąc, otwarcie się na „obcy” sposób wyrażania doświadczeń – zarówno tych powtarzalnych, powszechnych, jak i tych niecodziennych, całkiem odmiennych – pozwala nam uświadomić sobie na ile różne konteksty społeczno-kulturowe, ekonomiczno-polityczne

³⁵ *Ibidem*, s. 641.

³⁶ R. Smid, *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*, Albany 2009, s. 1–14.

³⁷ *Ibidem*, s. 11.


i religijne wpływają na specyfikę filozoficznego namysłu i kształtowanie się struktur ludzkiego myślenia. Tego rodzaju multi- czy też metakulturowy ogląd ułatwia akceptację odmiennych standardów językowych, percepcyjnych i metafizycznych. Ksenologia uprawiana w kontekście filozofii rodzi ponadto dwie istotne konsekwencje. Po pierwsze, może ona dostarczyć doskonałych narzędzi do przeprowadzenia *auto de z i d e n t y f i k a c j i*, czyli zdemaskowania i przekroczenia własnej fałszywej tożsamości, a także zdiagnozowania mitów pojęciowych własnej kultury³⁸. Po drugie, skupienie się na „obcym”, czyli na tym, z czym nie możemy się utożsamić, paradoksalnie sprzyja dokonaniu pogłębionej, krytycznej *auto identyfikacji*, czyli pozyskaniu czy dopełnieniu własnej tożsamości poprzez poznanie siebie w relacji z Innym, oraz przez skonstrastowanie własnej tożsamości z inną. Akt identyfikacji wymaga zarazem uznania konieczności odniesienia się do wspólnoty ogólnoludzkiej, która leży u podstaw wszelkiej *dez/identyfikacji*, gdyż różnica nieuchronnie implikuje tożsamość. W ten sposób za pośrednictwem i „pomocą” obcego następuje rewizja pojęcia tożsamości. To właśnie obcy pomaga nam dostrzec *relacyjny, dynamiczny i chwiejny* charakter własnej tożsamości podmiotowej, to dzięki obcemu przekonujemy się, że istnieją granice naszego myślenia, że „oczywista naturalność” naszego sposobu postrzegania świata ma charakter arbitralny, historyczny i regionalny, że właściwy nam sposób konceptualnego dystrybuowania rzeczywistości nie jest ostatecznie uniwersalny.

Relacyjność pojęcia tożsamości i różnicy doskonale ilustruje przykład podany przez Michela Foucaulta³⁹. Przywołuje on dziwacznie fascynujący cytat, który zapożycza z książki argentyńskiego pisarza José Luisa Borgesa. Przykład ten ukazuje pojęcie „obcego” w kontekście dialektyki „inności” i „tożsamości”. Borges, powołując się na „pewną chińską encyklopedię”, przedstawia następującą klasyfikację zwierząt: (a) zwierzęta należące do władcy, (b) łagodne, (c) oswojone, (d) ssające świnie, (e) syreny, (f) bajkowe, (g) zbłąkane psy, (h) zwierzęta uwzględnione w tej klasyfikacji, (i) oszalałe, (j) niezliczone, (k) wyczesane bardzo delikatną szczotką z wielbłądziego

³⁸ Temu zadaniu służyła m.in. szeroko komentowana książka Edwarda Saïda, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991 (pierwsze wydanie angielskie 1977). Orientalizm definiowany jest tu jako zabarwione niechęcią i poczuciem wyższości nastawienie ludzi Zachodu do obcej kultury. Orient badany przez ludzi Zachodu poddany był deprivacji, co do swej tożsamości i suwerenności. Wiedza o „innym” (jego język, dorobek intelektualny i materialny) daje przede wszystkim moc rządzenia i stanowi produkt uboczny dominacji kolonialnej. Badania nad kulturą Wschodu odzwierciedlają, zdaniem Saïda, fundamentalną wolę, chęć zdominowania, zapanowania nad tym, co „obce”, „orientalne”.

³⁹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant i A. Tatariewicz, Gdańsk 2007, s. 5–16.

włosia, (l) *etcetera*, (m) te, które właśnie zbiły naczynie z wodą, (n) te, które z daleka wyglądają jak muchy. Ta dziwaczna typologia tchnie urokiem egzotyki typowym dla innego, obcego sposobu myślenia, demonstruje zarazem, gdzie przebiega granica naszego własnego wyobrażenia o rzeczywistości, pokazuje – jak powiada Foucault – „istną niemożliwość myślenia w ten sposób”. Ale rzecz najważniejsza: żadna taka „chińska encyklopedia” nie istnieje! Referencja podana przez Borgesa stanowi tylko poetycką projekcję samego autora, który stara się podważyć pojęcie racjonalnego porządku.

Na czym jednak polega owa inność przysłowiowego „chińskiego myślenia”? Co właściwie jest tu niemożliwe czy też absurdalne, skoro każda wymieniona z osobna kategoria ma ja kiś sens? Tym, co jest tu nie do pomyślenia, co niewyobrażalne, jest w gruncie rzeczy nie tyle fakt wyodrębnienia owych kategorii, ile ustawienie ich w jednym szeregu, na tym samym poziomie opisu rzeczywistości, na jednym niemożliwym do ustalenia „wspólnym pojęciowym gruncie”. Borges w istocie dokonuje destrukcji „przemilczanego podłoża”, na którym mogą być ze sobą zestawiane różne byty. Foucault, przywołując nieistniejącą chińską encyklopedię Borgesa, zwraca uwagę na to, że niedorzecznością jest różnicowanie, o ile różnica nie zakłada odniesienia do tożsamości, do wspólnej podstawy dla tego, co różne. A zatem, różnorodność implikuje w pewnym sensie tożsamość, tak jak tożsamość implikuje istnienie tego, co różne, inne bądź obce. 

MARZENNA JAKUBCZAK – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie. Zainteresowania badawcze obejmują klasyczną filozofię indyjską, komparatystykę na gruncie filozofii i religii, filozofię podmiotu i estetykę interkulturową. Opublikowała m.in. *Philosophy and Literature: Generation and Transformation in Gender and Postdependency Discourse* (2012), *Subjectivity and Self-knowledge* (2011), *Boginie, prządku, wiedzmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii* (2005), *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu* (2003), *Poznanie wyzwajające. Filozofia jogi klasycznej* (1999).

MARZENNA JAKUBCZAK – Ph.D., Assistant Professor of Philosophy at Department of Philosophy and Sociology, Pedagogical University of Cracow, Poland. Her main interests cover classical Indian philosophy, comparative philosophy and religion, philosophy of self, and cross-cultural aesthetics. She has edited, co-authored or authored several volumes, among others: *Philosophy and Literature: Generation and Transformation in Gender and Postdependency Discourse* (2012), *Subjectivity and Self-knowledge* (2011), *Boginie, prządku, wiedzmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii* (2005), *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu* (2003), *Poznanie wyzwajające. Filozofia jogi klasycznej* (1999).

