

## Krótki przegląd najważniejszych kontekstów, w jakich stosuje się kategorię pustki i nieistnienia w klasycznej filozofii konfucjańskiej i daoistycznej

Anna Iwona WÓJCIK  
*Kraków*

### ABSTRACT

The text presents a proposal to systematize the most important contexts in which such categories as *non-being* and *emptiness* were considered in the two most influential philosophical schools of ancient China, namely in Confucianism and Daoism.

### KEYWORDS

non-being, emptiness, *dao*, *wuwei*, classical Chinese philosophy, Confucianism, Daoism

### PRAGMATYKA FORM KULTURY

W myśli chińskiej pierwszy i zarazem najbardziej powszechny jest kontekst cywilizacyjny. Używa się w tym przypadku zasadniczo dwu kategorii, które związane są z problematyką nieistnienia i pustki. Są to odpowiednio *wu* (無) — pojęcie tłumaczone na języki zachodnie jako odpowiednik kategorii niebytu, nieistnienia — oraz *xu* (虛) — tłumaczone jako pustka. Za kategorię szczególną, wyróżnioną uznawane jest *dao* (道), które również pojawia się w kontekstach omawiania czy analizowania pustki i nieistnienia, ale jak to dokładniej prześledzimy w dalszej części naszych rozważań, nigdy w sposób charakterystyczny dla dwu pierwszych kategorii.

W myśli konfucjańskiej podkreśla się i ceni niezwykłą długotrwałość kluczowych rozróżnień tworzących podstawy cywilizacji. Uważa się, że wartość, jaką mają one dla ludzi, wynika z tego, iż różnicując — odróżniając jedno od drugiego — kreują użyteczną złożoność świata cywilizacji. Świat, w którym potrafi się

odróżniać swoich od obcych, zna się i wyróżnia takie formy kultury jak rodzina, władza, humanitarność, oraz uczy się członków danej społeczności życzliwości i szacunku dla innych, jest podstawą tego, by ludzkie działania wpisywały się w aktywność całości natury, i w dalszej kolejności kosmosu, w sposób harmonijny i podtrzymujący jej trwanie. Tak na złożoność rzeczywistości cywilizacyjnej patrzyli konfucjaniści. Stąd dbali oni o to, by odwołując się do źródeł, czyli historycznych początków pojawienia się danego rozróżnienia, móc kontynuować to, co się dotychczas w życiu wspólnoty sprawdzało.

Dlatego pytanie o niebyt i pustkę w myśli konfucjańskiej zawsze będzie miało w pierwszym rzędzie wymiar praktycznego działania człowieka w świecie, w którym kontynuacja dobrych wzorów ma gwarantować skuteczność podejmowanych działań — nie jedynie doraźną, lecz zawsze w dłuższej perspektywie trwania całości i dobra przyszłych pokoleń. Zatem przez wszystkie wieki filozofowania w ramach szkoły konfucjańskiej analiza pojęć zaczynała się od szukania sposobów odtworzenia wartościowych przeszłych wzorów zachowań ludzi żyjących razem we wspólnocie. Rozpoczynała się od uzgadniania przez uczonych konfucjańskich tego, jak ludzie, którzy je w obieg kultury kiedyś wprowadzili, mogli ich używać. Taka wiedza o wartościowym użyciu nazw i wskazywanych przez nie rozróżnieniach miała służyć do ożywienia danych rodzajów działania i bycia w świecie w osobistym, codziennym postępowaniu ludzi współczesnych, którzy byli przecież coraz bardziej odlegli w czasie od swych wielkich protoplastów. Dla konfucjanistów człowiek studiujący traktaty filozoficzne powinien umieć otworzyć się całym sobą (z zaangażowaniem na równi intelektu, uczuć i wyobraźni) na tekst, dążąc do tego, by dane rozróżnienie<sup>1</sup> uobecniło się w jego własnym życiu i doświadczeniu.

Dwie pierwsze ważne z punktu widzenia naszych rozważań kategorie, tj. niebyt i pustka (*wu* 無, *xu* 虛), występują w parach pojęć przeciwnych: niezróżnicowane/zróżnicowane, puste/pełne. Jest to w filozofii chińskiej podstawowy sposób traktowania pojęć, związany z przyjmowanym obrazem świata<sup>2</sup>, który to obraz, najogólniej rzecz biorąc, jest zbliżony do tego wyłaniającego się z poglądów Heraklita, gdyby go wzbogacić o wiarę w to, że całość kosmiczna jest jednym wielkim, żywym organizmem. Natomiast obraz świata dominujący w naszym zachodnim oglądzie rzeczywistości został stworzony przez Parmenidesa, przekonanego, że Heraklit pomylił się, uznając realność zmiany. To, co istnieje, jest światem niezmiennych bytów, ujmowanym w kategoriach par pojęć sprzecznych, czyli wykluczających się wzajemnie. Wszelka zmienność w tym Parmenidejskim podejściu do rzeczywistości była traktowana jako pozorna.

<sup>1</sup> W kulturze zachodniej najbardziej zbliżone do prezentowanego stanowisko spotkać możemy w szkole neostoickiej.

<sup>2</sup> W tym miejscu przychylam się do poglądu znakomitej badaczki daoizmu Livii Kohn, która uważa, że nauki daoizmu i konfucjanizmu w klasycznej tradycji chińskiej nie były traktowane jako wrogi i wykluczające się wzajemnie (KOHN 2009: 18).

Kontynuująca tę wizję Parmenidesa szkoła eleacka dostarczyła wiele analiz pokazujących paradoksalny charakter zmienności i ruchu.

Inaczej było w starożytnych naukach chińskich. Myśliciele chińscy prawie w ogóle nie filozofowali z użyciem pojęć sprzecznych. Nielicznymi, marginalnymi wyjątkami byli być może, biorąc pod uwagę niektóre interpretacje ich pism, pewni przedstawiciele starożytnej Szkoły Nazw (*Mingjia* 名家), tacy jak Gongsun Long czy Hui Shi. Dotyczy to również trzeciej przywołanej powyżej kategorii, a mianowicie *dao* (道). *Dao* w filozofii chińskiej jest jedną z dwu (obok pojęcia prawdy wewnętrznej *cheng* 诚) kategorii absolutnych, które nie mają swego dopełnienia, nie są przeciwieństwami czegokolwiek. Nie są również z czymkolwiek sprzeczne.

## JĘZYK NAZW I PUSTKA

Chińscy filozofowie, zarówno konfucjaniści, jaki i daoistyczni, uznawali język i nazywanie za podstawowy kontekst dyskutowany przez nich wciąż od nowa na przestrzeni wieków. Język i nazywanie badane były nie z uwagi na semantykę, lecz pragmatykę znaków językowych. Myśliciele interesowało zatem nie to, co dana nazwa znaczy<sup>3</sup>, jako odnosząca się do rzeczywistości (*shi* 实), lecz jak jest stosowana przez użytkowników języka. Zadawali sobie oni pytania o to, jak dany sposób używania nazwy kieruje działaniami ludzi i jak należy się posługiwać językiem i ogólniej formami kultury, by skutecznie się realizować w świecie. Inaczej niż w przypadku greckich początków filozofii zachodniej, o bycie i niebycie od początku istnienia filozofii chińskiej, czyli od VI wieku p.n.e., mówiło się w odniesieniu do zróżnicowanej rzeczywistości świata człowieka żyjącego i realizującego się w społeczeństwie, którego istnienie związane było z wizją tworzenia cywilizacji w harmonii ze zmiennością całości kosmicznej.

Nazywanie rozpatrywane było jako historycznie określony proces wyróżniania form, przez który rozumiano w Chinach tworzenie ważnych instytucji i inicjowanie korzystnych działań społecznych wpisujących się w harmonię całości największej, czyli kosmicznej. Konfucjaniści i daości wspólnie wypracowali — nie bez dyskusji i niejednokrotnie zażartych sporów między sobą i przedstawicielami wielu innych szkół filozoficznych — pewien zestaw sposobów podchodzenia do rzeczywistości. Istnienie form kultury rozpatrywano z punktu widzenia pragmatyki. Dlatego badano, jak się je powołuje do istnienia (tworząc tym samym różnorodność cywilizacji) i efektywnie się nimi posługuje

---

<sup>3</sup> Stąd skupianie się badaczy zachodnich na odczytywaniu z tekstów chińskich traktatów filozoficznych podstawowych znaczeń omawianych przez nas kategorii niebytu czy pustki jest niepoprawne, ponieważ kieruje nas w stronę semantyki, odwołując od pragmatyki. Dlatego często staje się dopisywaniem treści, które w myśli oryginalnej konfucjanizmu i daoizmu nie występowały albo w najlepszym razie miały charakter marginalny.

(Mencjusz, Xunzi oraz Zhuangzi i ich dyskusja o tym, czy te formy mają charakter naturalny, czy sztuczny) oraz ostatecznie „zapomina się” o nich (Zhuangzi) ze szczególnym rozumieniem zmiany ich funkcji z użytecznej cywilizacyjnie na bezużyteczną, czyli taką, w której nie tworzy się już żadnych form kultury, a jedynie zmierza ku mądrości jako najwyższej formie duchowości.

Wyraźnie przy tym zaznaczano, że nawet wtedy, gdy chcielibyśmy mówić o znaczeniu słów, to w kontekstach najbardziej preferowanych z uwagi na rozwój człowieka efektywniej oprzeć się na pewnego rodzaju znakach bez znaczenia, semantycznie pustych, ponieważ mają one silną funkcję performatywną (WÓJCIK 2008). Bowiem chociaż nie znaczą, gdyż ich znaczenie w miarę podejmowanych prób dookreślania rozmywa się, rozprasza (podobnie jak ma to miejsce w przypadku prób analizy poezji), to jednak potrafią one, jak dobra poezja, silnie poruszać. Wywołują uczucia w sercach tych, do których są skierowane. Apelują wprost do afektywnej strony umysłu człowieka. Poprzez uczucia — ich poruszenie — znaki bez znaczenia pobudzają dojrzewanie poświęcających się ich lekturze ludzi. Owo dojrzewanie zaś rozumiane było jako nieprzerwany proces stawania się osobą dorosłą i elegancką, następnie szlachetną i prawą, aż wreszcie głęboko duchową i mądrą. Ta funkcja znaków bez znaczenia, czy też raczej ten sposób posługiwania się nimi przez użytkowników mowy i języka form kultury (nie w funkcji informacyjnej, lecz kształtującej proces samodoskonalenia się), została wykorzystana później przez nauczycieli buddyjskich i była znana pod nazwą „znaków bez echa”. Duchowa praktyka owych „znaków bez echa” była silnie rozwijana w chanie i później w nauczaniu japońskiego zenu. Szerzej pisałam o tym w artykułach: *Diagram Wuji i estetyka znaku pustki* (WÓJCIK 2001) oraz *Wieczna elegancja bezużytecznych form* (WÓJCIK 2008).

Wracając jednak jeszcze do ogólnych rozważań na temat pustki i języka, należy odnotować następujące koncepcje bliskie konfucjanizmowi i/lub daoizmowi.

*Wuming* (无名) jest to termin występujący w dwu głównych kontekstach, a mianowicie jako brak nazywania oraz jako ontologiczna kategoria bezmianowości, którą omówimy przy okazji prezentowania chińskiej myśli metafizycznej związanej z pustką i niebytem. Natomiast jako brak nazywania, czy też powstrzymanie się od nazywania, ta kategoria wiąże się z procesem upraszczania, opróżniania z nadmiaru niefunkcjonalnego z punktu widzenia optymalizacji działań podejmowanych przez ludzi żyjących razem we wspólnocie, tak aby można było realizować się w warunkach pokoju i harmonii życia. Spośród szczególnie chętnie podejmowanych tematów mamy tu przede wszystkim do czynienia z zagadnieniem skuteczności działań. Osłabienie tej skuteczności wiązano w szkole daoistycznej ze zbytnim skomplikowaniem realizowanych lokalnie relacji, wynikającym z rozrastania się cywilizacji, nadmiernego różnicowania się form kultury. Te badania zostały zapoczątkowane już w starożytności w jednym z najbardziej znanych na Zachodzie traktatów, jakim była *Księga dao i de*, której

autorem miał być żyjący w VI wieku p.n.e. Laozi. Ciekawe jest, że w myśli daoistycznej i konfucjańskiej na pierwszy plan nie wysuwał się kontekst poznawczy, tylko problem skuteczności działań. Problem, który nie jest zapośredniczony w kwestii możliwości poznania prawdziwego. Dlaczego tak było? Dlatego, że język i wszelkie formy kultury rozpatrywane były z uwagi na ich potencjał performatywny. Traktowano je jako formy mające charakter społecznie użyteczny, powstałe w interakcjach uczestników i użytkowników kultury.

Aby przybliżyć tę kwestię, posłużmy się znanym z naszego kręgu kulturowego przykładem. Tabliczka zawieszona na bramie wejściowej z napisem: „Uwaga zły pies” może być odczytana jako opis składników rzeczywistości. I wtedy zerkamy na podwórko, sprawdzając, czy prawdą jest, że jest tam groźny pies. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z kontekstem semantycznym, w którym zawarte jest pytanie o istnienie w rzeczywistości pewnych jej składników. Poprawna odpowiedź na to pytanie zdaje się mieć fundamentalne znaczenie dla praktycznej kwestii: wejść na podwórko czy lepiej się powstrzymać od takiego działania.

Ale na tabliczkę z napisem: „Uwaga zły pies” można popatrzeć nie jak na opis rzeczywistości (semantyka), lecz jak na ostrzeżenie, które ma kształtować zachowanie (pragmatyka). Tekst nie odkrywa w tym przypadku jakiejś rzeczywistości, której poprawne rozpoznanie powinno przekładać się na nasze decyzje dotyczące działania, lecz wprost ukierunkowuje samo działanie. Napis jest wytworem komunikacji społecznej, ma trwałość konwencji, w której ramach uczy się jej uczestników podejmowania lub zaniechania określonych działań. Dzięki takiej nauce form kultury napis zachowuje swój walor użytecznej formy. Ucząc dzieci języka, ukierunkowujemy działanie, a nie stwarzamy dogodne formy oglądu rzeczywistości (teoria). Człowiek, działając w świecie, powinien dopasowywać się do społecznych i naturalnych okoliczności, w których działa (wiecznie zmieniających się stanów rzeczy — można powiedzieć), a w tym przypadku konwencja mówi, że tablica z napisem: „Uwaga zły pies” optymalizuje nasze postępowanie w kierunku zachowania typu: „Lepiej nie wchodzić bez zaproszenia” i zachowuje swój walor praktyczny niezależnie od tego, czy napis odpowiada rzeczywistości, czy nie, czyli czy po podwórzu biega swobodnie puszczony pies.

Zatem kluczowym zagadnieniem dla chińskich myślicieli szkół daoistycznej i konfucjańskiej okazuje się kwestia obecności/nieobecności ukierunkowującej ich działanie danej formy kultury, którą ludzie mogą się posłużyć w szczególności w znużonym, ale i jednocześnie praktycznym procesie stawania się człowiekiem wykształconym, cywilizowanym i wreszcie szlachetnym, czyli takim, który realizuje siebie samego ku mądrości, co okazuje się przedsięwzięciem wymagającym porzucenia wszelkich wcześniej mających zastosowanie form. Tak rodzi się — zarówno w myśli filozoficznej konfucjanistów, jak i daoistów — koncepcja *xu* (虛), rozumiana jako pustka, w której nie tworzy się już żadnych form kultury, nie wprowadza się żadnych rozróżnień, celów i wartości. I nie tylko biernie

się powstrzymuje od tworzenia kolejnych rozróżnień, ale i ćwiczy się w trudnej sztuce ich „zapominania” (*wang* 忘). Widziane to jest — poczynając od nauk daoisty Zhuangziego — jako proces stawania się człowiekiem w najwyższym stopniu mądrym, człowiekiem *dao*. W tym sensie mądrość jako najwyższa forma duchowości będzie się wiązała w tej filozofii nie z bytem i istnieniem form, lecz ze źródłową nieokreślonością, brakiem form i nazw, pustką znaków traktowanych pragmatycznie. I tu mamy do czynienia z wartością bezużyteczności społecznej pewnych form kultury, które składają się na sztukę wysoką i estetyzujący model życia elit konfucjańskich. Z tego wyrasta również chiński buddyzm, który naukami chanu zwiąże się z takimi koncepcjami, jak „nieokreśloność”, „beziemienność”, „znaki bez echa”, „bezużyteczność”<sup>4</sup>. Przy czym zawsze należy pamiętać, że będą tu przeważały interpretacje pragmatyczne i związane z widzeniem form kultury od strony ich performatywnego charakteru.

Za tym poglądem kryje się powszechnie żywione przez chińskich myślicieli omawianych przez nas szkół przeświadczenie, że mądrość jako najwyższa forma duchowości nie ma jakiegokolwiek określonej, wyróżnionej formy. Najwyższa duchowość w fundamentalny sposób nie jest czymś konkretnym, w tym nie jest jakąkolwiek formą wiedzy. Albo — używając stosowanego przez Chińczyków określenia — mądry człowiek nie jest określony. Gdyby taki był, byłby specjalistą w mniej lub bardziej wąskim zakresie, a nie mędrce. Wybitny specjalista w danej dziedzinie potrafi dopasowywać się do określonych okoliczności — takich, w których jego specjalistyczna wiedza czyni go użytecznym społecznie. W tych paru wyróżnionych poprzez jego specjalistyczne wykształcenie dziedzinach może być w najwyższym stopniu sprawny. Z mędrce jest inaczej. Im jego umysł jest mniej określony, wykształcony, tym łatwiej się dopasowuje bez wcześniejszych w stosunku do danych okoliczności schematów, intencji i przepisów działania. Posiada umiejętność posługiwania się wszystkim, co właśnie jest dla niego lokalnie dostępne, ponieważ „zapomniał” specjalistycznego zastosowania tego, co ma pod ręką. W jego percepcji rzeczywistości wszystko ma jedynie tymczasowo określone zastosowanie. Określone poprzez aktualny kontekst tego, co się właśnie tu i teraz dzieje. Taka tymczasowa użyteczność stwarza preferowaną nieokreśloność form. Mędrzec, podchodząc do rzeczywistości z „pustym” w tym sensie umysłem, ma bliższy do niej dostęp, ponieważ nic (ani język, ani wiedza) go od niej nie odwodzi. Zauważmy, że nie chodzi tu o przesłanianie rzeczywistości przez formy kultury. Nie ma zasłony, którą należy podnieść, by zobaczyć, jak się rzeczy mają. Jak znakomicie opisał to François Jullien w swej książce zatytułowanej *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*, dochodzi się do tego poprzez zapominanie form kultury, które to zapominanie jest procesem duchowego dojrzewania ku pełnej dostępności całości, jaką jest dziejący się świat. I tak dochodzimy do kolejnego kontekstu, w jakim pojawia

<sup>4</sup> Szersze omówienie tych kategorii można znaleźć w mojej książce: WÓJCIK 2010.

się *wu* i *xu*, czyli „pusty umysł” i „nie-umysł”, które to pojęcia zostaną omówione w dalszej części artykułu.

Następnym terminem ważnym z punktu widzenia podejmowanych przez nas badań jest *wuyong* (无用), czyli daoistyczna koncepcja bezużyteczności, opracowana przez Zhuangziego w jego traktacie zatytułowanym *Nanhua zhenjing* (*Prawdziwa księga Południowego Kwiatu*). W dziele tym na formy kultury, takie jak język, sztuka, instytucje polityczne, instytucje społeczne, patrzy się jako na takie, które są mniej lub bardziej trwałe i mówi się o tym przy pomocy języka, który w literaturze zachodniej zarezerwowany jest dla tematyki przyrodniczej. Mamy więc dyskurs filozoficzno-literacki, w którym o formach kultury pisze się, używając takich terminów, jak: rodzenie się / umieranie, odradzanie się; regeneracja / psucie się. Formy kultury rozpatrywane są również pod kątem ich mniejszej lub większej użyteczności. Pytanie o użyteczność, jak już o tym mówiliśmy, opracowywane jest w myśli chińskiej na wielu płaszczyznach. Dotyczy ono również użyteczności form językowych. Wiele rozważań starożytnych Greków zaczyna się od pytania o to, czy dana nazwa ma odniesienie do rzeczywistości. Dla starożytnych Greków, poczynając od Parmenidesa, poprzez Platona i Arystotelesa, jest to problem nie tylko semantyczny, ale również ontologiczny. To, co ma nazwę, istnieje. To, co jest nazwane jako coś określonego, jest tą czy inną formą bytu i w takim kontekście oczywiście musi pojawić się pytanie o nazwy takie jak „niebyt”, „nic”, „nieistnienie”. Ich uznanie prowadzi bowiem do paradoksu — niebyt, nic, nieistnienie muszą istnieć, jeśli nazwy wymienione w poprzednim zdaniu są poprawne i można za ich pomocą formułować prawdziwe zdania.

W przypadku chińskich odpowiedników tych pojęć (*wu*, *xu*, *dao*) kwestia ewentualnego postaciowania (nazwa => rzeczywistość) tego, czego nie ma, w ogóle nie powstaje, ponieważ interesujące dla myślicieli konfucjańskich i daoistycznych jest nie pytanie o to, czy coś jest, czy nie jest, tylko czy można coś — i dokładnie co — z tym, co jest, lub z tym, czego nie ma, zrobić.

Czy można się posłużyć brakiem, nieobecnością, pustką? Tak postawiony problem nie prowadzi do paradoksu. I nie tylko nie prowadzi do paradoksu, ale i pokazuje, jak miało to miejsce w filozofii chińskiej, że użyteczność niebytu jest nawet większa niż bytu. Przywołajmy w tym miejscu najbardziej znany opis tego podejścia do tego, co nie jest bytem, co nie istnieje; do pustki zawsze towarzyszącej pełni:

Trzydzieści szprych połączonych w piąście tworzy koło. W piąście nic nie istnieje (*wu* 无) — dzięki temu istnieje (*you* 有) zastosowanie (*yong* 用) dla koła.

Ścianki naczyń formuje się z gliny. Pomiedzy ściankami nic nie istnieje — dzięki temu istnieje zastosowanie dla naczynia.

Ściany z otworami na okna i drzwi tworzą dom. Pomiedzy ścianami nic nie istnieje — dzięki temu istnieje zastosowanie dla domu.

Dlatego zarazem byt (*you* 有) przynosi korzyści i niebyt (*wu* 无) jest użyteczny (*yong* 用).

[i komentarz Wang Bi]: Te trzy [koło, naczynie i dom] zostały wykonane odpowiednio z drewna, gliny i cegiel, lecz pożytek z nich płynący zależy od tego, czego nie ma. To znaczy, że to, czego nie ma, warunkuje użyteczność rzeczy (LAOZI 2006: 42).

Dla Arystotelesa nazywanie wiązało się z orzekaniem o istnieniu, tzn. nazwa i orzecznik egzystencjalny wyrażały bycie lub niebycie tym oto, tą określoną formą albo orzekały samo istnienie i nieistnienie danej formy jako takiej<sup>5</sup>. Nazwa, znacząc, wskazuje na coś, na określoną formę. W Chinach również wskazuje na formę, ale nie z uwagi na istnienie tej formy lub jej nieistnienie. Można powiedzieć, że w czasach, gdy starożytni Grecy interesowali się mową i tym, co ona może wyrażać, w Chinach filozofowie też rozpoczęli od rozważań dotyczących mowy. Szybko zwrócili uwagę na to, że słowa mają funkcję referencyjną i performatywną. W tym drugim przypadku słowa nie tyle komunikują cokolwiek, ile mają słuchaczy pobudzać, inspirować, inicjować ich wybory dotyczące drogi życia i postępowania. Jak trafnie zauważa Jullien: „W Grecji pokazuje się «prawdę» (prawdę wyobrażenia albo tę, która ustanawia argumentację), a w Chinach wskazuje się «drogę», którą należy postępować (*dao* naturalnej bądź społecznej regulacji)” (JULLIEN 2006b: 258).

I konfucjaniści, i daoiści zwracali uwagę na to, że słowa, gdy trzyma się ich zbyt kurczowo, odwodzą od życia, które samo w sobie nie jest podatne na teoretyzowanie o nim. Dlatego filozof konfucjański czy daoistyczny w starożytnych Chinach nie dążył do odpowiedniego, prawdziwego oglądu rzeczywistości (teoria), lecz szukał efektywnych sposobów na otwieranie się na nią. Tekst, mowa powinny „dawać dostęp”. Słowa myślicieli mają pobudzać, ponieważ zasadniczo myśli się o dialogowaniu jako o dojrzewaniu (w Chinach nigdy zbyt daleko nie oddalano się od ścieżki sokratejskiej). W słowie nic się nie uobecnia. Jest użytecznym narzędziem na drodze duchowego rozwoju. Dlatego umiejętność tworzenia słów i mów bez znaczenia i bezużytecznych, czyli bez określonej społecznej funkcjonalności, która unieruchamia zmianę i płynność samej rzeczywistości, stała się podstawą daoistycznej koncepcji „milczącej mowy”.

Umiejętność „milczącej mowy”, którą mają niektórzy mądrzy ludzie, pozwala w drodze ku dojrzałości i mądrości zaprzestać posługiwania się niewystarczającymi już środkami etapu społeczno-politycznego i zapominając cywilizację oraz jej zróżnicowanie, wejść w to, co niezróżnicowane, nieokreślone, a umownie nazwane *dao*. Ta „pustka” *dao* jest najbardziej fundamentalna. O tym chińskim sposobie interpretowania nauk Zhuangziego Jullien pisał:

Jeśli rzeczywistość umyka językowi czy też — co jest jeszcze ważniejsze — jeśli język ma skłonność do zasłaniania rzeczywistości, to przede wszystkim dlatego, że język od razu

<sup>5</sup> Jako pierwszy na to podwójne odniesienie semantyczne i ontologiczne, z którym spotykamy się w pismach Arystotelesa, zwrócił uwagę Jan Łukasiewicz w książce zatytułowanej *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (1987).



wprowadza nas w jednostronność pewnego punktu widzenia. Mówię to, a nie co innego, widzę rzeczy tak, a nie inaczej. Kiedy mówimy, jesteśmy unieruchomieni w cząstkowości, przez którą tracimy wspólnotowy wymiar, najistotniejszy dla wszechrzeczy. Własnością języka jest cechowanie różnic, mowy zaś — wykorzystywanie ich do wydawania opinii. Tymczasem to niezróżnicowany zasób wszechrzeczy, jak widzieliśmy wcześniej, stanowi *dao* rzeczywistości. [...] Raz jeszcze na horyzoncie chińskiej koncepcji znajdujemy globalność pojętą jako brak „stronniczości”. To ten punkt widzenia, który nim nie jest, tkwi u źródeł wszelkiej mądrości, nigdy w pełni nie wyartykułowanych. Z tej racji myśl chińska działa na drodze redukcji wykluczeń (charakterystycznych dla różnych perspektyw), a nie na drodze abstrakcji substancji (i oczywiście dlatego jest myślą harmonii). Troskę o to można wyczytać nawet w tak prostym sformułowaniu, jak to (pochodzące z tego samego fragmentu): „mowa nie jest tylko wydmuchiowaniem [powietrza]”. Oczekiwalibyśmy takiego znaczenia — i tak zresztą rozumieją je dziś komentatorzy z Zachodu: słowa nie są jedynie podmuchem, ponieważ coś wyrażają, posiadają znaczenie. Zauważyłem jednak, iż chińscy komentatorzy przeważnie rozumieją je zupełnie inaczej: słowa różnią się od podmuchu, dlatego, że wynikają z ustalonego, a więc uszczegóławiającego punktu widzenia, wiatr natomiast, gdy wieje, wprawia w rezonans wszystko bez różnicy. O ile my mówimy, wychodząc od „umysłu wydarzonego”, unieruchamiającego nas w danym stanowisku, wiatr nie posiada żadnego „tego, co się wydarzyło”; zawsze jest w trakcie, jego szum w każdym miejscu jest inny. [...] Perspektywa ludzka jest inna, wszystko bowiem jest tu zarazem „tym” i „tamnym”, jednocześnie istnieje ta i tamta strona: od tamtej strony rzecz się nie pojawia i poznajemy ją tylko z tej strony. [...] Zamiast więc malować jedną stronę na niekorzyść drugiej, co skazuje na arbitralne stanowisko, mędrzec wybiera kontemplowanie całej rzeczywistości w sposób „naturalny”, przyjmując jej skłonność (JULLIEN 2006b: 215–216).

Przyjrzyjmy się tej pustce jeszcze raz, pytając o fundament rzeczywistości (bo o fundamencie całości, logicznie rzecz biorąc, nie możemy mówić, gdyż oznaczałoby to, że poza całością coś jeszcze jest) tak, jak kiedyś zrobili to sami chińscy myśliciele, czyli w kontekście ontologicznym.

## ONTOLOGIA

Wraz z pojawieniem się w III wieku nowego ruchu w filozofii chińskiej, nazwanego *Xuanxuejia* (玄学家, Szkoła Nauki Tajemnicy czy Szkoła Ciemnej Nauki), zaczynamy mieć do czynienia w tej myśli z badaniem zagadnień filozoficznych wypracowanych przez poprzedników w kontekście szeroko rozumianej filozofii kultury i filozofii społeczno-politycznej, tym razem w odniesieniu również do dziedziny pytań ontologicznych. Ale od razu należy zaznaczyć, że i tu nie spotykamy się z niczym, co by było porównywalne z Parmenidesową kategorią „bytu” i „niebytu”. W zakładanym przez chińskich myślicieli obrazie świata (*Księga przemian*) pytanie o to, co istnieje, jest po prostu pytaniem nieistotnym i dlatego nie było stawiane. W filozofii *Xuanxuejia* chodzi raczej o nieuprawianą przez zachodnich filozofów ontologię pragmatyczną. Neodaoizm, bo pod taką

nazwą szkoła znana jest na Zachodzie, tworzyli tacy myśliciele, jak Wang Bi czy Guo Xiang. Spotykamy się w ich myśli z dociekaniem, w których negatywne kategorie ontologiczne konstruowane są w aspekcie pragmatycznym.

Chińscy myśliciele konfucjańscy i daoistyczni, jak już było to powiedziane wcześniej, zasadniczo niczego nie opisują po to, by wskazać na coś istniejącego w świecie, w rzeczywistości społecznej, politycznej, kulturowej i zarazem istniejącego przed tym opisem i niezależnie do niego. Zajmują się oni raczej wskazywaniem na formy, wskazywaniem w zasadniczej mierze o charakterze performatywnym. Celem owego opisu/wskazywania nie jest teoria ani czyste poznanie, lecz działanie. Poprzez nazwy, język, koncepcje filozoficzne myśliciele starali się wpływać na intelekt, uczucia swych uczniów, tak by wykształcały się w nich predyspozycje do określonego zachowania, które to działania prowadziłyby ich — na drodze wytrwałych ćwiczeń ostatecznie o charakterze duchowym — do skutecznego bycia w świecie, stawania się sobą samym, realizowania swej misji życiowej.

Najważniejsze pytanie, jakie było przez nich zadawane, dotyczyło relacji między słowami (*yan* 言) a ideami (*yi* 意). Na pierwszy rzut oka wydaje się to być podobne do kluczowego pytania starożytnych Greków, a za nimi całej myśli filozoficznej Zachodu. Ale ta relacja interesuje chińskich filozofów w innym znaczeniu niż w Grecji. Pytanie kluczowe brzmi: Na ile słowa potrafią w pełni odsłaniać intencje nauki mędrców? Słowa mogą bowiem zaciemniać nie rzeczywistość, ale to, czego chcą (w performatywnym znaczeniu kierunkowania działania, pobudzania uczuć) uczyć mędrca, czyli ci, których dostęp do rzeczywistości był najbardziej całościowy, najbardziej bezpośredni, najbardziej odniesiony czy wzorujący się lub mający swoje źródło w *dao*. Być blisko rzeczywistości i w związku z tym pomagać innym, by też tak potrafili być w świecie, niewątpliwie różni się od greckiej wiedzy o rzeczywistości poszukiwanej i przekazywanej w formie wiedzy obiektywnej przez takich filozofów, jak Platon czy Arystoteles. W jakiś sposób jest to podobne do nauk Sokratesa, który, jak Konfucjusz czy Laozi, uczył, że niczego nikogo nauczyć nie może, ale każdemu chętnemu może pomóc odnaleźć tę wiedzę w sobie samym. Znowu nie mamy tu wyjścia na postaciowanie bytu i tym samym ponownie na gruncie rozważań prowadzonych przez chińskich myślicieli nie pojawia się problem z postaciowaniem niebytu.

Innym ważnym terminem, z którym łączone bywają rozważania ontologiczne, jest *dao* (道). Jak już to raz zaznaczyliśmy, *dao* jest kategorią absolutną, niepodlegającą ani logicznej formule dopełniania (przeciwności), ani wykluczania (sprzeczności). W znaczeniu ontologicznym w szkole konfucjańskiej, daoistycznej i neodaoistycznej ten termin najczęściej powiązany jest z następującymi kategoriami:

- *Xuan* (玄) (tajemnica). *Dao* jako tajemnica kieruje ku takiej umiejętności, którą posiada człowiek mądry na sposób daoistyczny, że potrafi on „widzieć” (odpowiednik greckiej teorii) „obecne” jako „nieujawnione”, „mające formę” jako „niewyróżnione” (bez formy, bez treści, niemożliwe do uświadomienia

sobie)<sup>6</sup>. Wiele nauk wskazujących na takie rozumienie *dao* znajdziemy w obu klasycznych księgach daoizmu, czyli i u Laoziego, i w traktacie Zhuangziego. Niech za ilustrację posłuży najśłynniejszy bodajże rozdział 1 z księgi Laoziego:

Dlatego ten, kto jest wiecznie beznamiętny, widzi to, co jest subtelne; ten, kto namiętnościami jest wiecznie ogarnięty, widzi ograniczone. Te oba w parze są tym samym, nazywane są tajemnicą (*xuan* 玄). Tajemnica, która jest tajemnicą tajemnic — bramą wszelkich subtelności.

[i komentarz Wang Bi:] „Te oba w parze” odnoszą się do początku i do matki. To, że „są tym samym”, oznacza, że podobnie wyłaniają się z tajemnicy; „pod różnymi nazwami” oznacza, że nie do tego samego się odnoszą. [...] Nazwa „tajemnica” odnosi się do nich w ten sposób, ponieważ nie ma jednostkowego czegoś, do którego można by było zawęzić znaczenie nazwy tajemnica. Gdyby ograniczyć ich znaczenie do pojedynczej nazwy „tajemnica” (*xuan* 玄), to taka nazwa dając się określić, byłaby bardzo odległa [od tego, na co wskazywałyby]. Dlatego [Laozi] mówi: „tajemnica, która jest tajemnicą tajemnic”. Wszelkie subtelności wyłaniają się z tajemnicy, dlatego mówi się: „bramą wszelkich subtelności” (LAOZI 2006: 26).

- *Wuming* (无名) (bez siebie właściwej nazwy). Ta kategoria również wprowadza do myśli chińskiej rozważania o charakterze ontologicznym. Takie badania podjęte zostały szczególnie przez myślicieli z nurtu neodaoistycznego. Przedstawiciele tej szkoły filozoficznej uczyli, idąc w tym za Laozim, że nazwa *dao* nie jest właściwie nazwą, ponieważ gdyby była, to *dao* byłoby określone, miałoby formę istnienia i jakąś wyróżnioną funkcjonalność, jakiś wyróżniony sposób korzystania z jego zasobów przez ludzi, posługiwania się nim. A tak nie jest. W każdym z powyższych przypadków *dao* jest Wielkie, tak wielkie, że owo przeskalowanie nie daje się już ująć w słowa mu właściwe. Jego istnienia nie można określić mianem byty czy niebytu; a jego „funkcjonalność” i „zasób” są bez kresu i bezgranicznie udostępniające się w zwykły, trwałe i wieczny sposób (*chang* 常):

*Dao*, które może być nazwane, nie jest wiecznym *dao* (*changdao* 常道). Nazwa (*ming* 名), która może być nadana, nie jest wieczną nazwą (*changming* 常名). Bez nazwy (*wuming* 无名) — oto jest początek nieba i ziemi (LAOZI 2006: 26).

- *Dan* (淡) (nieokreśloność). Najmniejsze, niesłyszalne, niewidzialne, obraz bez formy i treści, to, czego nie można być świadomym — w taki sposób Laozi

<sup>6</sup> Ciekawe jest, że Noam Chomsky (1975) też mówił o dwu rodzajach niewiedzy: jednym z nich są problemy — nie wiemy jeszcze, jak je rozwiązać, ale znamy strategię znajdowania rozwiązania, które staje się jedynie kwestią czasu. Drugą formą niewiedzy jest tajemnica — nawet nie możemy sobie wyobrazić, jak mogłaby być ona zgłębiona. Jedyne, co możemy, to w zachwyceniu jej się przyglądać. Oczywiście pozostaje w takim przypadku pytanie, czemu mianowicie się przyglądamy. Czy tajemnica jest czymś, a więc może stać się przedmiotem jakiegokolwiek oglądu? Platónską intuicją rozumową? Tych dwu ostatnich pytań Chomsky nie zadaje.

charakteryzuje *dao* (LAOZI 2006: 46, 58, 80). Jednak gdyby przyjrzeć się tym określeniom bardziej wnikliwie, bez trudu można rozpoznać, że tak naprawdę nie określają one samego *dao*, lecz ludzką niemożność poznania go. Ta niemożność, logicznie rzecz biorąc, jest korelatem niemożności przypisania mu jakiegos jemu właściwego imienia. Brak nazwy, jak pokazaliśmy, jest jedynie informacją, jaką starożytni mędracy pozostawili w swoich naukach, o tym, że *dao* nie jest przedmiotem, nie ma formy, a mówiąc najbardziej ogólnie — nie jest czymś. Mamy tu zatem wyraźny kontekst poznawczy w formie zaprzeczonej, bardzo często używanej przez chińskich filozofów, którzy nie skupiają się na określeniu formy, lecz na wyeliminowaniu wszelkich oczywistości, które uniemożliwiają „jasne widzenie” (*ming* 明) tu i teraz tego, co nie jest w żaden sposób przedmiotem — ani poznania, ani rozważań, ani istnienia bądź nieistnienia.

- *Wuwei* (无为) to pytanie o to, jak efektywnie posłużyć się brakiem i pustką, ponieważ podejrzewa się, że takie działanie może być skuteczniejsze od opartego jedynie na pełni. Działanie typu *wuwei* można najogólniej określić jako nierobienie niczego szczególnego. Pozwala to na skorelowanie własnych działań z tym, co właśnie dzieje się lokalnie, w najbliższym otoczeniu, co jest właściwe z uwagi na obecność, na to, że działając, jesteśmy zawsze odniesieni do jakiegos tu i teraz, jakiegos stanu, który w filozofii chińskiej zawsze jest uważany za zasadniczo unikalny. Takie realizowanie swoich zamiarów w odniesieniu lokalnym, gdy udaje się „nie robić niczego szczególnego”, pozwala na działanie w sytuacji, w której i nasz zamiar, i lokalne odniesienie nawzajem kompatybilnie się wzmacniają. Rzeczywistość jako lokalny stan daje się wtedy „stosować” do efektywnego działania, my byśmy powiedzieli „w niej”, ale to właśnie byłby przykład działania szczególnego; po chińsku powie się, że działamy *wuwei*, bo z lokalną aktywnością świata wiecznej zmiany. Doskonałą współczesną ilustracją, którą wciąż — idąc za Allanem Wattsem — tu się posługuję, jest przykład sali balowej — ogromnej sali, w której tysiąc par tańczy walca angielskiego. My jesteśmy na jednym jej końcu, a drzwi wyjściowe na drugim. Jak najszybciej się z sali wydostać? Nie robiąc nic szczególnego, czyli samemu zaczynając tańczyć. Jeśli chcielibyśmy iść prosto przez salę, tańczące pary, czyli to, co się dzieje lokalnie, staną nam na przeszkodzie. Jeśli podążymy za tym, co się właśnie dzieje, tańczące pary, niejako same, „zanoszą” nas do wyjścia. Dlatego, jak powie Laozi, „Dao jest wieczne (*chang* 常) i nie działa (*wuwei* 无为). Tym samym nie ma nic, co zostałoby nie zrobione” (LAOZI 2006: 82).

## UMYSŁ (*XIN* 心)

Kategorią pustki w odniesieniu do umysłu zajmowali się głównie przedstawiciele szkoły daoistycznej. W tworzonej przez nich filozofii umysłu nie prawdziwe poznanie jest najważniejsze, tylko „pusty umysł” i „nie-umysł”. Daoistyczny

myśliciel Zhuangzi wprowadza w krąg filozoficznych rozważań pytanie o to, czy kształcenie się w formach kultury jest właściwym, najskuteczniejszym ćwiczeniem, które mogłoby być polecane tym, którzy poszukują najbardziej fundamentalnej formy duchowości i życia. Aby tę kwestię zobrazować, Zhuangzi wprowadza dwa terminy pozwalające sformułować pewną ciekawą opozycję. Pierwszym terminem jest „wydarzony umysł” (*chengxin* 成心). Oddajmy w tym miejscu głos nie samemu Zhuangzemu, lecz Jullienowi, badaczowi filozofii chińskiej, który w niezrównany sposób tak tłumaczy tę niełatwą w pierwszym momencie do uchwycenia kategorię:

W drugim rozdziale Zhuangzi (stanowi on serce tego dzieła) czytamy, że kiedy nasz umysł się kształtuje, nieuchronnie przybiera jakąś formę: dany punkt widzenia, przynajmniej chwilowo, ponieważ jest on tym właśnie, a nie czymś innym. Zhuangzi nazywa to za pomocą wyrażenia, którego dwuznaczność subtelnie wykorzystuje: „umysł wydarzony”. Tak, jak nasze ciało, kiedy tylko otrzyma swój „kształt” i „wydarza się”, nie zmienia się, aż do chwili, gdy zniknie, podobnie nasz umysł, „który się wydarzył”, stanowi szczególne utrwalenie; i o ile się wydarzył w ten, a nie inny sposób, okazuje się ograniczony przez ową indywidualność. [...] Wszystko, co się wydarza i aktualizuje, wydarzając się w pewien sposób, pozbawia się tym samym wszystkich innych możliwości (JULLIEN 2006b: 215).

Na sposób, w jaki filozofowało się w starożytnych Chinach, Zhuangzi każdą nazwę, którą się posługuje, ustawia w parze z nazwą ją dopełniającą. I w takim kontekście pojawia się w jego księdze to, co nas interesuje, czyli pustka i nieistnienie. „Pusty umysł” jest przeciwieństwem tego „wydarzonego”; jest umysłem mędrca taoistycznego, w przeciwieństwie do tego drugiego — jak powiedzieliśmy — związanego z wykształceniem, ze zdobywaniem umiejętności, jakie może posiadać specjalista. Zhuangzi pisał o tym tak:

Nie czynź sławy [swoim] panem, nie bądź skarbnicą [chytrych] planów, nie bądź sługą obowiązów, nie czynź wiedzy [swoim] gospodarzem. Wciel się całkowicie w to, co niewyczerpane i wędruj po niebycie. Wykorzystaj w pełni to, co dostałeś od Nieba, ale nie oglądaj się za zdobyczą, bądź po prostu pusty. Najwyższy człowiek używa swego umysłu jak zwierciadła: nie wita [rzeczy] ani ich nie żegna — odbija je i nie gromadzi ich. [...] Umysłem wypraw się w nieskończoność, a [życiodajne] tchnienie zbierz na pustkowiu (ZHUANGZI VII 2009: 93, 91).

„Czy mogę się zapytać na czym polega post umysłowy?” „Skup swoją wolę. Nie słuchaj uchem, ale słuchaj umysłem. Nie słuchaj umysłem, ale słuchaj tchnieniem. [Czynność] słuchania kończy się na uchu. Umysł kończy się na odbijaniu [pojęć]. Ale tchnienie jest pustką [swobodnie] przyjmującą wszystkie istoty. *Dao* skupia się właśnie w pustce i ona jest postem umysłu” (ZHUANGZI IV 2009: 54).

W przypadku obu tych kategorii należy ponownie podkreślić, że mają one charakter pragmatyczny. Obie dotyczą sposobu posługiwania się umysłem — na

sposób „wydarzony”, czyli określony, specjalistyczny, i na sposób „pusty”, czyli w stałej otwartości na płynny strumień okoliczności i zdarzeń, bez „zatrzymywania” czegokolwiek jako wyuczonego w minionych okolicznościach sposobu działania, który nabiera w ten sposób abstrakcyjnego, uogólnionego charakteru. Czyli pustka to odrzucenie z góry określonych sposobów działania na rzecz pełnej otwartości.

Takie rozumienie pustki oczywiście zostanie później w czasach Kumara-dziwy i wielkiej akcji tłumaczenia sutr na język chiński zauważone i docenione przez tłumaczy. Wtedy język sformułowany na potrzeby swojego wykładu przez Zhuangziego posłuży innym „wykładowcom”, nauczycielom innych nauk. W wielu ówczesnych szkołach buddyjskich będą powstawały księgi z zastosowaniem tej opozycji i tego rodzaju metafory. Ceniona będzie zwłaszcza metafora umysłu jako pustego lustra. Nabierając nowych znaczeń, zmieni ona też odniesienia nauk buddyjskich. Ostatecznie Szósty Patriarcha chan Huineng posłuży się nią na sposób całkowicie chiński, kończąc tym samym ten etap reformowania nauk buddyjskich. Wykorzysta wtedy ponownie sformułowaną przez Zhuangziego metaforę umysłu jako lustra, w którym, jak już kiedyś napisałam:

Odbija się w nim świat, ale on sam niczego nie zatrzymuje. Nie ma więc przedmiotu i nie ma nazywania, nie ma procesu tworzenia sensu i nie ma różnicowania. Nie ma też tego, który przedmiot postrzega; tego, który nazywa po imieniu; tego, dla którego ma to jakieś znaczenie, i tego, który jest różny od wszystkiego innego. Nie ma więc podmiotu. Odbicia lustrzane nie są znakami. Zatem umysł mistrza *dao* nie tworzy znaków, jedynie odbija i zalamuje się w nim sama powłoka symboliczności (WÓJCIK 2001: 291).

Mistrz Huineng ostatecznie w „jasnym widzeniu” zrealizuje pustkę umysłu na sposób buddyjski. Autor przedstawi to w swoim słynnym wierszu napisanym w odpowiedzi na inny skomponowany przez Shenxiu:

Shenxiu  
Ciało jest drzewem bodhi,  
Umysł jest jak czyste lustro.  
Poleruj je starannie,  
Aby nie osiadł na nim kurz (SZYMAŃSKA 2009: 70).

Huineng  
Od początku nie było drzewa bodhi  
I nie istniało lustro.  
Skoro od początku nie istniało nic,  
Na czym miałby osiadać kurz? (SZYMAŃSKA 2009: 71)

## KONTEKST UPRAWIANIA SZTUKI I KONTEKST ESTETYCZNY

Kategoria pustki jest obecna w istotny sposób również w przestrzeni artystycznej sześciu sztuk, których uprawianie zalecał Konfucjusz, ucząc, że człowiek szlachetny winien „rozrywkę jeno w sześciu sztukach” (*Dialogi konfucjańskie* 78) znajdować. Odnajdziemy tę kategorię również w kontekście praktyk artystycznych w klasztorach i nauczaniu najpierw chanu, a później japońskiego zenu. Jako pustka krajobrazu [uczucia/krajobraz] jest ważną kategorią estetyczną w malarstwie tuszowym i w filozofii sztuki ogrodowej realizowanej przez konfucjańskich urzędników w ich prywatnych miejskich ogrodach. We wszystkich tych działaniach artystycznych pustka umysłu, nieokreśloność form i zapominanie konfucjańskiej tradycji kulturowej pojawia się jako próba przełożenia/zgłębienia/dotarcia do fundamentów życia przy pomocy medium innego niż czysto filozoficzne.

Stąd w filozofii sztuki i chińskiej estetyce spotykamy się z tym samym za-sobem kategoriałnym, z jakim mieliśmy do czynienia w przypadku omawiania takich dziedzin, jak filozofia języka i ontologia, rozwijamy jednak w nowych kontekstach. I jak w konfucjanizmie i daoizmie filozofuje się po to, by sprawniej kierować się ku bezpostaciowemu *dao*, tak również i sztukę uprawia się po to, by kształcąc smak artystyczny, dojrzewać ku mądrości. Znakomitym studium tego zjawiska artystycznego jest książka Julliena *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*.

W skład sześciu sztuk, które mają w Chinach status sztuki wysokiej, wchodzi: ceremonie, muzyka, łucznictwo, powożenie zaprzęgiem konnym oraz matematyka; według Benjamina I. Schwartza szóstą sztuką było pisanie (SCHWARTZ 2009: 59, 458), a według Xinzhong Yao była nią historia (YAO 2009: 20). Tworzą one wraz ze sztukami nazwanymi „trzema doskonałościami” (malarstwo, poezja, kaligrafia) obszar działań artystycznych, w którym np. maluje się tuszem i pędzelkiem po to, by ujawnić puste tło. A w ogrodach artystów uprawiających owe sześć sztuk czy trzy doskonałości jeszcze raz buduje się pustkę za pomocą w specjalny sposób zaprojektowanych ścieżek, by spacerujący nimi konfucjański uczony i urzędnik zarazem mógł coraz umiejętniej dążyć donikąd. Na koniec jeszcze raz oddajmy głos Jullienowi, który w tak niezrównany sposób opisuje tę „właściwość” sztuki chińskiej:

Ów ogród donikąd nie prowadzi, jego ścieżki zawsze kończą się na sobie samych. Żadna perspektywa nie dominuje nad innymi ani nie jest faworyzowana, lecz za każdym zakretem pejzaż ponownie się odnawia. Można zatem o chińskim ogrodzie powiedzieć to, co powiedziało się o tekście literackim. Na podobieństwo krętej marszruty sensu, spacer jest rozwijaniem się, działa poprzez stopniowe nasycanie nas pejzażem (uwalniając jednocześnie od świata zewnętrznego) i jako taki nie ma celu. Spacer ten to ciągłe dojście (do harmonii, „natur”, uczucia). Co więcej, arabeski ciągną się w zamkniętej przestrzeni w ten sposób, że przechodzień zawsze ma wrażenie możliwości wyboru innej trasy: podobnie

jak czytelnik, który wie, że inne odczytania są możliwe i nigdy nie widzi końca sensu. Czytanie i spacer łączy to samo poczucie tego, czego nie można wyczerpać. Dzięki zakrętom marszruty ogród nigdy nie traci uroku pod spojrzeniem, można by rzec, że zawsze posiada „resztę” albo „nadwyżkę” pejzażu (tak jak się mówi o nadwyżce dźwięku, poczucia, smaku): każdy z jego aspektów odpowiada innym, to, co w każdej chwili w nim widać, robi aluzję do tego, czego nie widać; wraz z tekstem dzieli głębię tego, co niejawne (JULLIEN 2006b: 240).

W Chinach bowiem istnienie i nieistnienie ujawniają siebie nawzajem w taki sposób, by niemożliwe stało się opowiedzenie za jednym z tej pary. Dlatego pustka nie jest rozumiana jako próżnia, a niebyt nie jest niczym na sposób Parmenidesowego zaprzeczenia bytu, bowiem w myśli chińskiej niebyt lub nieistnienie czegoś są rozpatrywane jako nic, ale takie nic, które czyni użytecznym to, co będąc czymś, ma określoną formę.

## BIBLIOGRAFIA

- CHOMSKY, Noam (1975): *Reflections on Language*. New York: Pantheon Books.
- Dialogi konfucjańskie* (1976). Przeł. Krystyna Czyżewska-Madajewicz, Mieczysław Jerzy Küntler, Zdzisław Tłumski. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- JULLIEN, François (2006a): *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*. Przeł. Beata Szymańska, Anna Śpiewak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- JULLIEN, François (2006b): *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*. Przeł. Maciej Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- KOHN, Livia (2009): *Taoizm. Wprowadzenie*. Przeł. Justyn Hunia. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- LAOZI (2006): *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*. Przeł. Anna Iwona Wójcik. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- ŁUKASIEWICZ, Jan (1987): *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Jan WOLEŃSKI (red.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- SCHWARTZ, Benjamin I. (2009): *Starożytna myśl chińska*. Przeł. Magdalena Komorowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- SZYMAŃSKA, Beata (2009): *Chiński buddyzm chan*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- WÓJCIK, Anna Iwona (2001): Diagram Wuji i estetyka znaku pustki. [W:] Leszek SÓSNOWSKI (red.): *Aesthetica perennis?*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 291–299.
- WÓJCIK, Anna Iwona (2008): Wieczna elegancja bezużytecznych form. [W:] Marta KUDELKA i Małgorzata RUCHEL (red.): *Prawda, samopoznanie, wdzięk*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 103–113.
- WÓJCIK, Anna Iwona (2010): *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- YAO, Xinzhong (2009): *Konfucjanizm. Wprowadzenie*. Przeł. Justyn Hunia. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- ZHUANGZI (2009): *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*. Przeł. Marcin Jacoby. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.