

DAWID ROGACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filozoficzny
e-mail: dawid.rogacz@amu.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-0007-7599>
<https://doi.org/10.14746/h.2026.1.6>

Gdy recenzent traci głowę. Odpowiedź Katarzynie Pejdzie¹

When a reviewer gets flurried. A response to Katarzyna Pejda

Abstract. *The paper responds to the review of the Polish edition of Rogacz's "Chinese Philosophy of History" made by Katarzyna Pejda. The response extensively demonstrates that the review is not only simplistic and superficial but also directly at odds with the book's central claims and its use of the source material.*

Keywords: *Chinese philosophy of history, Confucianism, history of Chinese philosophy*

Słowa kluczowe: *chińska filozofia historii, konfucjanizm, historia filozofii chińskiej*

W czasopiśmie „Roczniki Humanistyczne” (tom LXXIII, zeszyt 9, 2025, ss. 131–150) dr Katarzyna Pejda (KUL) opublikowała recenzję mojej monografii *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku* (Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019), którą zatytułowała *Kiedy źródła tracą głos. Uwagi o „Chińskiej filozofii historii” Dawida Rogacza*. Skala nieuczciwości recenzenckiej zmusza mnie do odpowiedzi na ten pełen pasji wywód.

Zaznajomiony z regułami współżycia społecznego Czytelnik dostrzeże wkrótce, że pod płaszczykiem recenzji skrywa się w istocie frontalny, niemal personalny atak na moją wiarygodność jako badacza. Rogacz kreuje „fałszywy obraz luki badawczej” (s. 134); jego warsztat „musi budzić zdumienie każdego sinologa, który choć raz miał do czynienia z chińskim tekstem klasycznym” (s. 135), dopuszcza

¹ Autor odpowiada w całości za sformułowania użyte w tej odpowiedzi.

się manipulacji (s. 139) i jest ich świadom (s. 144), „fragmenty monografii Rogacza to zbiory haseł i tautologii, które zdumiewają brakiem pogłębionej refleksji” (s. 148)², a całokształtu miałyby dopełniać „projekcja własnych pojęć autora na badany materiał” (s. 149) oraz zastąpienie analizy retoryką (s. 150).

Moim kardynalnym grzechem w trakcie pisania książki, a więc i rozprawy doktorskiej, która stanowiła jej podstawę, była jednak młodość. Jak przekonuje dr Pejda, „autor ze stopniem naukowym – wtedy magistra – miał zaledwie cztery lata na opracowanie materiału, który w rzeczywistości wymagałby dziesięcioleci pracy” (s. 148). Trybunałowi ageistowskiej inkwizycji mogę jedynie odpowiedzieć: *eppur si muove*.

Że przedmiotem krytyki Recenzentki nie jest jedynie deptana na oczach Czytelnika książka, a całokształt dorobku, pokazują uwagi z przełomu stron 148 i 149, gdzie dowiadujemy się, że „projektowanie zachodnich pojęć na chiński materiał źródłowy nie jest u Rogacza incydentalnym błędem, lecz metodą”, co widać także (rzekomo) w moich/„jego” artykułach naukowych. Doktor Pejda przywołuje wprost dwa artykuły z 2022 r., które stanowią jednak niewielką część mojego dorobku publikacyjnego; na czym dokładnie polegają w tym przypadku te błędy – tu musimy uwierzyć Recenzentce na słowo.

Zupełnie jednak oburzającą, już bez ironii, uwagę Recenzentki jest stwierdzenie, że „bibliografia, zamiast świadczyć o erudycji, staje się raczej deklaratywną listą lektur, która ma legitymizować rozmach syntezy” (s. 148). Do problemu źródeł nawiążę w odpowiedziach szczegółowych, w tym miejscu chciałbym jednak poprosić wszystkich Czytelników, by dla wypracowania własnej opinii w tej sprawie otworzyli książkę na kilku dowolnych (losowych) stronach od rozdziału drugiego po szósty włącznie, a w szczególności „gęstych” rozdziałów 5 i 6, i ocenili, czy teksty przywołane w bibliografii są w przypisach cytowane czy też nie, i czy tytułowe źródła „znikają”. Ze wszystkich kalumnii dr Pejdy ta, o dziwo, dotknęła mnie najbardziej. Pamiętam bowiem wysiłek, który towarzyszył mi w przeczesywaniu dzieł wszystkich (*quanji/wenji*) songowskich oraz mingowskich myślicieli, i żmudne przepisywanie znaków do niezliczonych przypisów. W odróżnieniu od dr Pejdy, która chętnie sięga po zawierającą znakówki internetową stronę www.ctext.org, korzystałem w trakcie badań ze źródeł zeskanowanych i skopiowanych w trakcie niemniej wyczerpujących kwerend, część z nich przeprowadzając w ramach grantu European Research Council, a większość w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki. Jeśli miałbym po latach jakieś zarzuty wobec swojej książki (a, jak chyba każdy ewoluujący autor, mam), to winiłbym ją raczej za przeładowanie tekstu odwołaniami do źródeł i ich parafrazą, skutkującą miejscową nieprzejrzystością narracji. Z winy tej rozgrzesza mnie jednak – jak ufam – fakt, że tekst ten został

² Mimo wszystko byłbym jednak zatem pionierem, choć w dziedzinie wypracowania nowego rodzaju tautologii, które, choć tautologiczne, są jednocześnie projektująco-manipulacyjne.

pierwotnie przedstawiony jako rozprawa doktorska, zaś z perspektywy zestresowanego widmem obrony doktoranta przypisowego asekurantwa nigdy za mało.

Ktoś powie jednak, że oto stojąc pod pręgierzem, wyciskam cnymi historyjkami łyzy gapiów. By owe wstępne refutacje zabrzmiały zatem mniej osobowo, proponuję spojrzeć na zarzuty dr Pejdy w szerszym kontekście implikowanego przez nie podważenia wiarygodności środowiska akademickiego, które od lat aktywnie współtworzę. Za niemożliwe uznaję, by tak fundamentalne braki, manipulacje, fałsze oraz „metodycznie” stosowaną retoryczną projekcję własnych konstruktów na materiał źródłowy nie dostrzegli przed dr Pejdą inni, w tym czołowi eksperci z zakresu filozofii Chin.

Kłamstwa dopuścić musieli by się recenzenci rozprawy doktorskiej: profesorowie Krzysztof Kosior oraz Józef Pawłowski (sinolog, prodziekan Wydziału Orientalistycznego), że w ramach oficjalnych procedur ową rozprawę nie tylko zatwierdzili, ale i wyróżnili; a prof. Kosior, dla jeszcze większego zmylenia, zestawiał rangę rozprawy w polskim piśmiennictwie z monografią Janusza Chemielewskiego z lat 60. XX wieku. W „spisku” musieli również uczestniczyć recenzenci jednego z czołowych wydawnictw akademickich na świecie, Bloomsbury, czy rekomendujący książkę Philip J. Ivanhoe, uczeń Davida Nivisona i legenda badań nad myślą chińską (a także m.in. autor rozdziału *Chinese theories of history* dla *Routledge Encyclopedia of Philosophy*), określając wersję anglojęzyczną jako „*unparalleled description [...] displaying an impressive command of historical sources [podkr. D.R.] and a mastery of philosophical understandings*” (pozostawię w pisowni oryginalnej, bo strach żebym cokolwiek przekładał). W zamówionej przez czasopismo „*Philosophy East and West*” (wiodący periodyk poświęcony filozofii azjatyckiej i porównawczej, założony w 1951 r.) recenzji mojej rekonstrukcji chińskiej filozofii historii, prof. Don J. Wyatt, Distinguished Professor of History at Middlebury College, pisze:

Whether it is read by the interested generalist or the dedicated specialist, Dawid Rogacz' *Chinese Philosophy of History* yields a profusion of insights and confers a trove of benefits. However, in my view, chief among its rewards is that, through its concentration with laser-like focus exclusively on the philosophy of history, the book is a veritable showcase in which so many oftentimes neglected past philosophical voices have finally been permitted to come to the fore and thereby have their previously unknown contributions duly recognized [...] The result with which we are presented is a compendium of the multitudinous perspectives on traditional Chinese philosophy of history expressed by its original formulators, usually richly accompanied by the deft commentary of the most authoritative contemporary interpreter or interpreters of each given thinker. [...] For his pioneering facilitation of this uncommonly enlightening transmission of knowledge, Dawid Rogacz deserves our unreserved praise and commendation³.

³ D.J. Wyatt, *Review of: „Chinese Philosophy of History: From Ancient Confucianism to the End of the Eighteenth Century” by Dawid Rogacz*, „*Philosophy East and West*” 2022, vol. 72, no. 3, ss. 4–5 [podkr. D.R.].

Książka nie doczekała się jeszcze negatywnej recenzji w globalnym obiegu akademickim, co – jak na rozmiary syntezy – nie jest zjawiskiem nader częstym. Nikt nie wyłamał się ze zmywy.

W wyrazie moich zasług dla deformacji myśli chińskiej wydawnictwo Bloomsbury powierzyło mojej osobie oraz prof. Selusiemu Ambrogio zredagowanie nowej historii filozofii chińskiej, które to zadanie zwieńczyliśmy w trzy lata, prezentując światu, jak ujął to prof. Li Chenyang, „the most comprehensive work in English on the history of Chinese philosophy”. W niecnym procederze oraz w zaproponowanych przeze mnie ramach metodologicznych uczestniczyło z obrzydzeniem 75 badaczy z czterech kontynentów. W skład kolekcji weszły też rozdziały mojego autorstwa poświęcone konfucjanizmowi oraz chińskim filozofiom historii.

Okazji do zdemaskowania mojego hochsztaplerstwa nie brakowało również z uwagi na moją aktywność konferencyjną. W trakcie studiów doktoranckich prezentowałem wycinki wyników swoich badań z zakresu chińskiej filozofii historii jako referaty, co poskutkowało m.in. nagrodą Young Scholar Award przyznaną przez European Association for Chinese Philosophy w Ghent w 2019 r. („Exploring Historical Materialism in Medieval China”) czy pierwszą nagrodą w Graduate Student Essay Contest założonego w 1968 r. Society for Asian and Comparative Philosophy („The Art of Understanding of What Is No Longer Present: On Zhang Xuecheng’s Philosophy of History”, także 2019 r., Bath, UK). Referaty poświęcone różnym klasycznym filozofiom historii wygłaszam po dziś, np. w Reykjavíku (EACP, czerwiec 2025), lub nawiązuję do tych ustaleń w badaniach starożytnej myśli chińskiej, przedstawianych w tym roku na zaproszenie m.in. the 7th Rutgers Workshop on Chinese Philosophy czy the Council on Advanced Studies at the University of Chicago (10. uczelnia świata).

Wyniki swoich badań z zakresu chińskiej filozofii historii opublikowałem wreszcie w wielu periodykach zagranicznych stosujących system *double-blind peer review*, których to artykułów nie będę ze względów objętościowych referował. Dodam tylko, że są to czasopisma orientalistyczne („Asian Studies”), filozoficzne („Philosophy Compass, Dao, Asian Philosophy”) oraz z zakresu teorii historiografii („History and Theory”). Zdolności kamuflowania swojej nieuczciwości badawczej i nieznajomości źródeł opanowałem zatem do perfekcji, bądź wzorem makiawelistycznych polityków gromadziłem w trakcie studiów doktoranckich „haki” na bez mała kilkudziesięciu akademikach, w tym tych, których nazwisk nie mogłem poznać.

Alternatywna wersja wydarzeń jest taka, że dr Pejda – która wszystkie swoje artykuły naukowe⁴ opublikowała w polskim czasopiśmie i którego jest se-

⁴ Nie liczę rozdziałów w opracowaniach zbiorowych, które nie cechują się rygiem recenzenckim właściwym czasopismom z procedurą *double-blind review*. Wykaz tych prac, przemieszany z listą wystąpień i pozostałych aktywności, znajduje się pod rubryką „dorobek” na stronie: <https://pracownik.kul.pl/katarzyna.pejda/dorobek>.

kretarzem – napisała recenzję nierzetelną i złośliwą. A już z pewnością recenzję nieżyczliwą w sensie interpretacyjnej zasady życzliwości Donalda Davidsona, zgodnie z którą niemożliwy jest masowy błąd, a jeśli dochodzimy do takiego wniosku, to musi on wynikać z przekonań interpretującego. Wbrew oświadczeniu z konkluzji, że „końcowa ocena recenzowanej monografii musi zatem być niejednoznaczna”, jest ona zupełnie jednoznacznie negatywna i nie wskazuje żadnej zalety monografii (cokolwiek miałoby być w niej dobre, sprawia jedynie, zdaniem dr Pejdy, takie „wrażenie”).

Niewielkim pocieszeniem pozostaje fakt, że nie jestem po części w takim potraktowaniu odosobniony. Profesor Marcin Jacoby, uznany sinolog i dziekan wydziału SWPS, ośmielił się sformułować zarzuty wobec kontrowersyjnego (ale też prowokującego w dobrym, ideowym sensie) przekładu *Lunyu* 論語 (*Analekta*) autorstwa dr Pejdy. Doktor Pejda upomina w odpowiedzi Recenzenta, iż „powinien wykazać się konsekwencją w kwestii oczekiwań wobec przekładu”, zaczynając odpowiedź na recenzję od ataku przekładu Zhuangzi Jacoby’ego, ubolewając, że „w swoim tłumaczeniu prof. Jacoby pozostawił odbiorcę bez próby przybliżenia tej trudnej i jakże różnej od zachodniej materii”⁵. Piszącemu te słowa nie było jeszcze dane opublikować własnej recenzji przekładu, choć zabrał w jego temacie głos w trakcie panelu „Czy Konfucjusz był relatywistą moralnym? (na marginesie przekładu *Lunyu* Katarzyny Pejdy)” w ramach XII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Łodzi, 12 września 2023 r. Wedle informacji podanej przez organizatorów, Tłumaczka odmówiła udziału w panelu dyskusyjnym.

Po tak zarysowanym kontekście pozwolę sobie przejść do szczegółowych odpowiedzi na zarzuty, w których, *nolens volens*, będę musiał odwoływać się do konkretnych sformułowań.

Zadziwiają na wstępie mocowania Recenzentki z ustaleniem, z jakiegoś powodu istotnej, kolejności wydań polskich i angielskich. Wersja, z której korzysta, to po prostu dodruk z 2021 r., gdyż jak przystało na bezwartościowe opracowanie, pierwsze wydanie (z 2019 r., a więc tego samego, w którym obroniłem rozprawę doktorską będącą jego podstawą) szybko wyczerpało swój nakład. W trakcie studiów (będąc magistrem!) tworzyłem równoległe tekst anglojęzyczny, który operuje z konieczności odmienną terminologią oraz stylem wywodu, zaś w odpowiedzi na kilkunastostronicową recenzję wydawniczą pierwotny manuskrypt uległ jeszcze dalej idącym zmianom, które miały jednak w większości na celu sprecyzowanie oraz rozwinięcie oryginalnych interpretacji. *Chinese Philosophy of History* została wydana w 2020 r., drugie wydanie – w 2022 r. Bardziej zadziwia zatem raczej fakt, iż recenzja dr Pejdy powstała 6 lat po pierwszym, ogólnodostępnym wydaniu polskim (oraz 4 lata po dodruku). Nie wystarczyło to jednak, niestety, na rzetelną lekturę tekstu.

⁵ K. Pejda, „Odpowiedź na recenzję prof. Marcina Jacoby’ego”, „Roczniki Humanistyczne” 2020, t. LXVIII, z. 9, ss. 248–249.

Recenzentka za nieprawdę uznaje, iż „publikacja Rogacza – jak określił ją sam autor – jest pierwszą monografią na temat wyłącznie chińskiej filozofii historii”, oraz wskazuje prace mające tę konstatację potwierdzić. Rzecz w tym, że – tu problem ten wystąpi po raz pierwszy, lecz niestety nie ostatni – nie tak ambicję monografii określił jej autor. Jak podaje na s. 16 *Chińskiej filozofii historii* (dalej: CFH), „czytelnik nieznający języka chińskiego pozostaje wciąż pozbawiony filozoficznie syntetycznej, a przy tym historycznie kompleksowej analizy chińskiej filozofii historii okresu klasycznego”. Innymi słowy, w żadnym miejscu książki nie pada stwierdzenie, że jest to pierwsza monografia na temat/o chińskiej filozofii historii w jakimś jej zakresie. Licząca 22 strony cytowana w monografii literatura przedmiotu nie wzięła się znikąd. Była jednak moja książka pierwszym syntetycznym opracowaniem chińskich koncepcji dziejów i dziejopisarstwa od ich początków do zetknięcia się myśli chińskiej z europejską filozofią historii, napisaną w języku zachodnim (przywołuję opracowania chińskojęzyczne o zbliżonym zakresie). Jeśli stwierdzenie to jest nieprawdą, dr Pejda powinna – i każda osoba, która to przekonanie podziela – wskazać tytuł takiej monografii, która to kryterium spełnia. Tego jednak nie czyni, wyłamując się bez podania stosownej racji z akademickiego konsensusu na temat znaczenia opublikowanej przeze mnie syntezy.

Nie dostrzegając żadnych niespójności w swojej linii argumentacji, dr Pejda odnotowuje, że już we wstępie przywołane zostają istniejące prace poświęcone chińskim filozofom historii; czyni to jednak niemal wyłącznie po to, by niedługo później skonkludować, iż „Rogacz nie jest pionierem, tylko opatruje istniejący stan badań nową etykietką” (s. 134). Żadna z przywołanych prac nie odpowiada swoją treścią ani szczególnie zakresem CFH: książka Jana Juliusa Lodewijka Duyvendaka⁶ odnosi się do przekładu starożytnego dzieła, *Shangjunshu*; publikacja Angusa Charlesa Grahama⁷ to natomiast znany wstęp do historii filozofii chińskiej sprzed powstania cesarstwa, który nie analizuje koncepcji dziejów, choć obie prace mają stanowić przykłady „obfitej literatury o chińskich koncepcjach dziejów”⁸. Wymieniane dalej nazwiska (bez dat prac i w ślad za CFH): Nivisona, Ivanhoe’a, Puetta, Allan, Pinesa, Amesa czy de Bary’ego to nazwiska badaczy cytowanych

⁶ J.J.L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law*, Arthur Probsthain, Londyn 1928.

⁷ A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle 1989.

⁸ W napisanym prawie sto lat temu (!) do przekładu wstępie Duyvendak (*idem*, *The Book of Lord Shang...*, ss. 102–103) cytuje dwa fragmenty *Shangjunshu* opisujące początki cywilizacji, bez ich dokładniejszego omówienia, zestawiając je dalej z rzekomym „materializmem historycznym Han Fei”. CFH te cytaty analizuje szczegółowo, rozprawiając się także z etykietą Han Fei – materialisty historycznego. Czy powołanie się akurat na tak dawne (anachroniczne) tłumaczenie miało na celu cokolwiek poza umieszczeniem pośród przykładów daty sugerującej nieobebranemu Czytelnikowi, że antycypacji CFH można już szukać w latach 20. XX wieku?

w monografii, których prace dotyczą pojedynczych wątków filozoficzno-historycznych, zawężonych do jednego okresu (w przypadku Puetta, Allan, Pinesa i Amesa nie starszego niż dynastia Han, czyli do czasu, który analizowany jest jedynie do s. 200 CFH). W zdumienie wprawia konstatacja dr Pejdy, iż choć istnieje „obfita literatura o chińskich koncepcjach dziejów, nigdzie nie zostały one określone jako „filozofia historii” – zapewne nie bez powodu” (s. 134). Uwaga ta zadziwia podwójnie: po pierwsze, dlatego że teoretyczne koncepcje dziejów to właśnie filozofie historii, których możliwie szerokie pojmowanie proponuje i omawia wstęp CFH. Po drugie, ponieważ owo „nigdzie” niewystępujące określenie „filozofia historii” pojawia się w cytowanych w CFH publikacjach notorycznie. Przywołany przez dr Pejdę Nivison to autor rozdziału *Philosophy of History* w autorytatywnej *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, a pojęciem tym posługiwał się także w pozostałych pracach⁹, podobnie jak jego uczeń, Ivanhoe, który wyniki swych badań wydawał w, *nomen omen*, „Journal of the Philosophy of History”¹⁰. Cytowane wyżej przez dr Pejdę *Shangjunshu* zostało określone przez (także przywoływanego przez nią) znawcę dzieła, Yuri Pinesa, jako ujawniające zawartą tam „the authors’ philosophy of history”¹¹ etc.

Nie sposób wymienić enumeracyjnie w tym miejscu wszystkie takie przypadki, toteż ograniczyłem się do kilku nazwisk wskazanych przez Recenzentkę jako rzekomy dowód tego, iż CFH dokonuje „rebrandingu” z wykorzystaniem obcego badaczom pojęcia filozofii historii. Poza nimi pojęcie „chińskiej filozofii historii” funkcjonuje standardowo także w najnowszej literaturze. Dla przykładu, *Routledge Companion to Chinese Philosophy* (2026) zawiera cały rozdział *Early Chinese Philosophy of History* autorstwa Esther Sunkyoung Klein. Na domiar wszystkiego, Autorka otwiera sekcję „Further Reading” sformułowaniem: „Dawid Rogacz’s comprehensive *Chinese Philosophy of History*... is an essential resource for any further exploration of this topic”¹².

Doktor Pejdy nie przekonują również odwołania do chińskojęzycznej literatury przedmiotu: jak stwierdza na s. 135, „odwołanie się do Mou Zongsana i Lo Kuanga nie dowodzi istnienia filozofii historii w Chinach klasycznych”. Mowa

⁹ D. Nivison, *Philosophy of History*, w: *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, ed. A. Cua, Routledge, New York & London 2003, ss. 540–554. Por. także: *idem*, *Mengzi as Philosopher of History*, w: *Mencius: Contexts and Interpretations*, ed. A. Kam-leung Chan, University of Hawai’i Press, Honolulu 2002, ss. 282–304.

¹⁰ Ph.J. Ivanhoe, *Historical Understanding in China and the West: Zhang, Collingwood and Mink*, „Journal of the Philosophy of History” 2014, vol. 8, no. 1, ss. 78–95.

¹¹ Y. Pines, *From Historical Evolution to the End of History: Past, Present and Future from Shang Yang to the First Emperor*, w: *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, ed. P.R. Goldin, Springer, Dordrecht et al. 2013, ss. 31–32.

¹² E. Sunkyoung Klein, *Early Chinese Philosophy of History*, w: *The Routledge Companion to Chinese Philosophy*, eds. B. Ziporyn, S.C. Walker, Routledge, New York 2026. Klein nie wskazuje w swoim przeglądzie literatury żadnych monografii o chińskiej filozofii historii starszych niż moja.

tu o rozległych syntezach myśli chińskiej (pt. *Filozofia historii*¹³), opracowanych przez dwóch tytanów współczesnej filozofii chińskiej, a ponadto wolnych od marksistowskich schematów typowych dla analiz powstałych w Chinach ludowych. Wbrew sformułowaniom Recenzentki, przywołanie tych poprzedniczek niczego w CFH „nie dowodzi” (gdyby tak było, książka mogłaby zakończyć się w tym miejscu), a pokazuje jedynie, że jest to kategoria sprawdzona i obiecująca w wydobywaniu na światło dzienne niezbadanych wcześniej lub dość idei. Doktor Pejda nie przywołuje też innych opracowań chińskich, cytowanych obficie w CFH, które *en masse* posługują się kategorią filozofii historii.

Ponownie jednakże, nie o sam termin tutaj idzie. Gdyby książkę zatytułować *Chińskie wizje* (koncepcje itp.) *historii*, nie zmieniłoby to charakteru jej analiz; pozostałaby ona bowiem wciąż pierwszą kompleksową syntezą teoretycznych chińskich wizji/koncepcji itp. historii od ich źródeł po wiek XVIII. Wybór padł, w ślad za konwencją, na „filozofię historii”, jako pojęcie stosowane najogólniej, analogicznie do filozofii politycznej *etc.*, rozumiane jako wyznacznik zakresu namysłu, mieszczącego w sobie rozmaite wizje, koncepcje i argumenty. Zakres ten, do czego jeszcze powrócę, nie jest wyznaczany przez arbitralną definicję, ale zbiór pytań.

Podsumowując tę część: CFH nie wysuwa, wbrew słowom Recenzentki, roszczeń do bycia pierwszą monografią jakkolwiek traktującą o chińskich koncepcjach historii, ale jest ich, czego dr Pejda nie potrafi przyznać, pionierską syntezą obejmującą okres od starożytności po wiek XVIII. Jej nowość nie polega na „nazwaniu inaczej” istniejących opracowań, gdyż CFH omawia szereg niezbadanych dotąd idei (o czym później). Pojęcie „filozofii historii”, którym praca posługuje się do wykreślenia obszaru badań, nie jest, jak fałszywie stwierdza dr Pejda, nigdzie nieobecne, lecz stosuje się je rutynowo w zachodniej i chińskiej literaturze przedmiotu.

Po znokautowaniu tak postawionego przez siebie chochoła, Recenzentka postanowiła jednak wyprowadzić niespodziewane uderzenie z drugiej strony. Z przytoczenia we wstępie autorytatywnego słownika, po który sięgano najczęściej w przypadku tłumaczenia kluczowych terminów filozoficznych w chińskim języku klasycznym i średniowiecznym (średniochińskim), Recenzentka wyprowadza wniosek, iż cały warsztat pracy stojącej za książką oparty został na „słownikowym dostępie do znaków” – że nie uwzględniono kontekstu historycznego, transmisji tekstów *etc.* Jest to kolejna nieżyczliwa ekstrapolacja; trudno też przypuścić, by recenzenci rozprawy doktorskiej i późniejszej monografii anglojęzycznej nie spostrzegli wielkoskalowego „machinalnego” przekładu nieuwzględniającego nic poza słownikiem. Zgadywać tylko można, czy gdyby wstęp nie wspomniał

¹³ Mou Zongsan 牟宗三, *Lishi zhexue* 歷史哲學, *Mou Zongsan xiansheng quanji* vol. 9, Lianjing, Taipei 2003; Lo Kuang 羅光, *Lishi zhexue* 歷史哲學, *Luo Guang quanshu* vol. 2, Taiwan Xuesheng Shuju, Taipei 1996.

o jakimkolwiek posiłkowanym się słownikiem, Recenzentka nie uznałaby na tej podstawie, że Autor zmyślał znaczenie słów.

Owszem, książka nie ma charakteru filologicznego – jej celem jest analiza filozoficzna, mocno syntetyczna i przekrojowa. Ukierunkowanie jej na tory szczegółowej analizy transmisji historycznej danych dzieł do tego by ją najpewniej sprowadziło; szczęśliwie na świecie istnieją jednak inni naukowcy, i to do ich wysiłku w tym zakresie odsyłają bardzo często przypisy. Nie zmienia to faktu, że analiza konceptualna została głęboko osadzona w źródłach chińskich. Jak informuje wstęp, „Każda, w tym najogólniejsza teza, odsyła zatem do konkretnych wypowiedzi, umieszczonych w znakach chińskich w licznych przypisach, które zasadniczo adresowane są do sinologów i krytycznego czytelnika nastawionego na rewizję przekładu lub interpretacji danego cytatu” (CFH, s. 17). W kilkunastostronicowej recenzji dr Pejda nie skorzystała jednak z możliwości polemiki z przekładem cytatów z dzieł innych niż przełożone już przez nią *Lunyu*. Jeśli przekłady te nie budzą zastrzeżeń (mowa o pozostałych kilkudziesięciu dziełach, od VI wieku p.n.e. po wiek XVIII), to jej radykalna ocena monografii nie znajduje też żadnego uzasadnienia. Jeśli milczenie w tym względzie wynika natomiast z niemożności oceny poprawności owych przekładów, to nie jest dr Pejda osobą, która powinna takiej recenzji w ogóle dokonywać. Nie idzie, dla jasności, o to, by każdy tłumacz zgadzał się z każdym co do każdego przekładu – w świecie zamieszkiwanym przez ludzi jest zgoła odwrotnie. Racjonalna niezgoda jest zrozumiała; przypisy w CFH notorycznie odsyłają zresztą do alternatywnych tłumaczeń. Uznanie wszakże *ex cathedra* wszystkich kilkuset partykularnych przekładów za błędne, a innym razem jeszcze za niebyłe, bez podania właściwych racji, jest praktyką (także etycznie) niedopuszczalną.

Nie jest również prawdą, by CFH zignorowała rozbieżności w zakresie wersji dzieł, np. każdy cytat z *Shangshu* podaje, czy jest to wersja staro- czy nowotekstowa; podobnie postąpiono z *Taipingjing*, i wszędzie tam, gdzie było to istotne. Zamiast polegania w całości na – w wielu miejscach niewiarygodnym – dziele *Chunqiu fanlu*, zostało ono skonfrontowane z przekazem *Kroniki Han (Hanshu)* i dopiero na tej podstawie przyjęto, co stanowi rdzeń filozofii Dong Zhongshu. W przypadku omówienia myśli braci Cheng uwzględniono dla pełnego obrazu kilka odmiennych edycji ich dzieł wszystkich *etc.* Zabiegi te i stojący za nimi warsztat nie były jednak tematem pracy, a środkiem służącym określeniu podstawy do wiarygodnych analiz.

Na tym rzecz jasna mają nie kończyć się mankamenty CFH. Zasadniczy związany byłby z posiłkowaniem się pojęciami filozofii historii, filozofii dziejów itp., na czele z arbitralnym i „niefalsyfikowalnym” pojęciem holizmu historiozoficznego w celu „legitymizowania tez” (s. 135). Wiele pozostałych zarzutów to rozwinięcie rzeczzonego, zatem wymagać on będzie dokładniejszego rozbioru. Niestety, poza nieżyczliwą interpretacją celu i treści książki zdradza on także niezrozumienie charakteru jej analiz.

Odkładając na bok filozoficzny problem, czy jakiegokolwiek pojedyncze pojęcia są, jako pojęcia, falsyfikowalne (falsyfikuje się raczej hipotezy, teorie), to korekty wymaga również twardy, eksplanacyjny model, w jaki dr Pejda usiłuje wtłoczyć CFH. Jak objaśnia wstęp, pojęcia filozofii historii *etc.* służą określeniu zakresu badań, i ulegną w ich skutek poszerzeniu. Jest to „indukcja świadomie kierowana teoretycznym kryterium selekcji materiału”, porządkująca cytaty do postaci narracji bliskiej źródłom (s. 16), by odpowiedzieć następnie w jej świetle, czy i w jakim stopniu taka syntetyczna całość może być określona jako w danym sensie holistyczna. Pojęcie holizmu nie służy wyjaśnianiu materiału chińskiego, ale konceptualnej interpretacji i klasyfikacji dokonanych wyjaśnień. Jak podkreśla wstęp, pierwszy i ostatni rozdział stanowią z tej perspektywy niemal osobną całość, którą można wziąć w nawias bez straty dla analiz. Znajduje to potwierdzenie także w statystyce wyrazów: słowo holizm pojawia się w rozdziałach „środkowych” 18-krotnie, w łącznie kilku zdaniach, dwukrotnie jako komentarz do pojęcia holizmu użytego przez innych badaczy (Nicholasa Brasovana, Wm. Theodore’a de Bary’ego), za każdym razem stanowiąc formę sygnalizowania miejsca, do którego powróci rozdział siódmy.

Co więcej, wbrew temu, co pisze dr Pejda, a jak wyraźnie stwierdza to wstęp (s. 19), nie poszukuje się w materiale chińskim potwierdzenia zasadności jednego pojęcia holizmu: „Po [podkr. D.R.] przedstawieniu głównych założeń i ewolucji klasycznej chińskiej filozofii historii, przechodzę do jej krytycznego ujęcia z perspektywy idei holizmu historiozoficznego. Nie zamierzam przy tym wykazać, iż chińska filozofia historii wzięta jako całość *unisono* wyraża określoną ideę holizmu”. Pierwszy i ostatni rozdział pracy wyróżniają, o czym nie wspomina ani razu dr Pejda, sześć możliwych znaczeń, w jakich można odnosić kategorię myślenia „holistycznego” do problemów filozofii historii. Znaczenia te mają charakter porządkujący, nie objaśniający, i służą uporządkowaniu wyводу w ostatnim rozdziale. Nie są to narzucone z filozofii europejskiej ramy, jak pisze Recenzentka (s. 148), ani tym bardziej nie filtruje się nigdzie idei chińskich przez pryzmat „Quine’a, Ankersmita, Kanta”, jak wymienia dr Pejda. Nazwiska Quine’a i Ankersmita są przytoczone we wstępie tylko jako przykłady typów myślenia holistycznego, w tym przypadku „co do znaczenia”, co oznacza jedynie „przyznanie prymatu całości narracji historycznej nad jej poszczególnymi zdaniami” (s. 34). Jak pokazuje to np. podrozdział o Liu Zhiji – i pojęcie narracji (*xushi* 叙事), i zdań, i ich całości (*tong* 通) występuje w *Shitong*. Nazwisko Quine’a pada w pracy tylko ten jeden raz, Ankersmita – tylko raz w części środkowej. Żaden z typów holizmu nie występuje wedle Wstępu u Kanta, tu nieporozumienie idzie najdalej.

Podobnie jak w przypadku pojęcia „filozofii historii”, tak i w odniesieniu do „holizmu” pojęcie to jest zresztą stosowane dla celów interpretacji myśli chińskiej dość rutynowo, bez większych kontrowersji, także w najnowszych opracowaniach. Jak pisze w swojej najnowszej syntezie Douglas L. Berger, dyrektor Centre for Intercultural Philosophy w Lejdzie:

One of the most important and constant themes in the Chinese philosophical tradition is a basic conviction that understanding anything that happens in the world requires taking into account as many factors relevant to that happening as possible. The ubiquity of this fundamental assumption, what we may loosely regard as a kind of “holism,” is so prominent in classical and modern thoughts that it ought to be regarded as a generally characteristic aspect of the Chinese philosophical heritage. This holism permeates practically all directions of thought, from the cosmological to the social and political dimensions, from moral judgements to the ways bodies are healed¹⁴.

Jak kontynuuje Berger¹⁵, holizm to techniczne narzędzie interpretacyjne, nie istnieje bowiem jeden podzielany pogląd holistyczny; w rezultacie zamierza on prześledzić różne jego postaci (*different holisms*), takie jak holistyczne metafizyki. Z perspektywy tej czytelnej wykładni, CFH podejmuje się po prostu w ostatnim rozdziale zbadania różnych wymiarów możliwego „holizmu” chińskiego myślenia o historii i historiografii. Żeby sprawa prezentowała się jeszcze ciekawiej, dr Pejda stwierdza w recenzji – pouczając autora CFH – iż „w odróżnieniu od filozofii zachodniej, opartej na dualistycznych i hierarchicznych opozycjach (idea–fenomen, dusza–ciało, Absolut–świat), tradycja chińska rozwijała myślenie relacyjne, immanentne i procesualne. Kategorie, takie jak *dao*, *yin–yang* czy *qi*, nie zakładają podziału między światem doskonałym a niedoskonałym, lecz opisują wzajemne przenikanie się zjawisk w ramach jednej dynamicznej rzeczywistości” (s. 149). Przypisuje więc myśli chińskiej cechy holizmu, choć jednocześnie robi to, przed czym przestrzega Berger – w paternalistycznie uproszczający sposób sprowadza myśl chińską do „jednego podzielanego poglądu holistycznego”, kreśląc przy tym przerysowany kontrast z błędnie, ahistorycznie i równie redukcyjnie ujętą myślą Zachodu.

Co kluczowe, CFH konkluduje tymczasem wielokrotnie, iż zbadane koncepcje chińskie nie były w jakimś stopniu lub zakresie holistyczne, co zostaje znamienne przemilczane przez dr Pejdę. Jak podsumowuje ostatnia strona książki, chińska filozofia historii „z uwagi na swój sinocentryzm nie była holistyczna co do przestrzeni. Była ona też podzielona w kwestii holizmu co do przyczynowości i reprezentowała słabą wersję holizmu co do czasu” (CFH, s. 328). To już połowa wszystkich wyróżnionych znaczeń interpretacyjnej kategorii „holizmu”. Jak indukcyjne są to konkluzje, pokazuje najlepiej przykład tzw. holizmu historiozoficznego co do przestrzeni, którym to terminem (może nie najzgrabniejszym) ujęto „dążność do filozoficznej interpretacji dziejów jak największej liczby państw lub cywilizacji świata” (s. 33). Po zbadaniu licznych filozoficznych koncepcji mechanizmu *etc.* historii okazało się, że nie interpretowały one wydarzeń mających miejsce poza cywilizacją chińską i jej pograniczem, czyli np. dziejów Indii, mimo że

¹⁴ D.L. Berger, *Introducing Chinese Philosophy: From the Warring States to the 21st Century*, Routledge, New York 2025, s. 90.

¹⁵ *Ibidem*, ss. 91–92.

były to wydarzenia znane myślicielom np. z historiografii buddyjskiej. Nie ma więc racji Recenzentka, gdy pisze, iż „każda tradycja refleksji nad historią, o ile ujmuje dzieje jako spójny proces, mogłaby zostać podciągnięta pod tę etykietkę” (s. 136): pojęcie to jest nie tylko precyzyjne (bo zdefiniowane w CFH inaczej) oraz operacjonalizowalne (i w tym sensie „falsyfikowalne”), ale same konkluzje mają także często charakter negatywny – mówią o tym, jakiej charakterystyki nie udało się odnaleźć, a przy tym każda (sub-)konkluzja zawężona jest do jednego z typów myślenia historycznego, a w drugim rzędzie – do danych nurtów/koncepcji, które są w określonym znaczeniu, stopniu, a nierzadko i do pewnego czasu „holistyczne”.

Tymczasem Recenzentka nie tylko ignoruje mnogość holizmów i techniczny charakter pojęcia, ale także błędnie definiuje tak zredukowaną kategorię (na początku s. 136), a wreszcie przypisuje mi szereg tez bezpośrednio niezgodnych z konkluzjami analiz. Według Recenzentki: „Autor argumentuje, że w Chinach od zawsze panowała tendencja do postrzegania dziejów w perspektywie cyklicznej, moralnej i kosmologicznej” (s. 136). Tymczasem, jak konkluduje wbrew dominującym stereotypom CFH, filozofie cykliczne *sensu stricto* okazały się (znów: w świetle materiału) być w zdecydowanej mniejszości, a „wśród chińskich filozofii historii znajdziemy również wiele ujęć ściśle linearnych, co jest istotne o tyle, iż często utożsamia się chińską filozofię historii z cykliczną wizją dziejów” (s. 308). Na tej samej stronie wspomnieni zostają myśliciele, którzy „byli przekonani o istnieniu linearnej, koniecznej i nieodwracalnej tendencji dziejów, [i] bronili też tezy o zasadniczej nieprzystawalności porządku moralnego do dziejów”; na s. 318 czytamy zaś: „Przeciwnie [podkr. D.R.] tak szeroko nakreślonej syntezy, która scalała ze sobą porządek moralny, przyrodniczy i historyczny, wystąpiło wielu myślicieli, którzy podnosili głosy krytyczne z więcej niż jednej perspektywy”, po czym następuje obszerny przegląd takich stanowisk. Wśród nich znajduje się m.in. Wang Fuzhi, twórca rozbudowanej filozofii dziejów z XVII wieku, jako „realista historyczny [który – D.R.] ignoruje wymiar etyczny” historii (s. 320) *etc.* Gdzie indziej dr Pejda stwierdza, iż „holizm w jego ujęciu wciąż zakłada istnienie sensownej, celowej całości” (s. 149), pomimo iż czytamy w podsumowaniu CFH, że żaden filozof chiński, w tym „filozofowie opowiadający się za linearnym ujęciem dziejów, nie ujmowali przyszłości jako przesądzonej i, co za tym idzie, z góry znanej nawet co do swego ogólnego [podkr. D.R.] zwieńczenia (celu)” (s. 324). Na s. 291 CFH przytoczono z uznaniem fragment z pism François Julliena mówiący o „niepomyślalności” kategorii celu całości dziejów z wnętrza filozofii chińskiej. Jest to w ogóle jeden z wyrazistszych wniosków poczynionych analiz.

Do tego wiedzy jednak krytyka za wszelką cenę, także gdy w jej celu atakuje się tezy przypisane autorowi w jawnej sprzeczności z napisanym tekstem. Krytyka, która, jeśli nie ma u swych podstaw intencjonalnego zafałszowania, musi wynikać z brawury właściwej ignorancji, tym bardziej „zuchwałej” w sensie erystycznym, że wyrażonej w formie publicznej „recenzji”.

Niestety, na tym nie kończą się jednak fundamentalne niezgodności tekstu książki z jego „recenzją”. Zdaniem dr Pejdy, CFH dokonuje owych rzekomych uproszczeń, „zamiast wydobywać kategorie emiczne, czyli te stworzone przez kulturę Chin, takie jak *dao*, *li*, *ming*, i ukazywać je jako specyficzne sposoby chińskiego myślenia o historii” (s. 148). Możliwie najpobieżniejszy rzut oka na treść książki wystarczy jednak, by zobaczyć, iż jest całkowicie przeciwnie. Książka notorycznie analizuje odmienne znaczenia nadawane przez filozofów chińskich kategoriom *Dao* 道, *Tian* 天, *shi* 勢, *qi* 氣, *ming* 命, *li* 理 *etc.* Słowo *Dao* występuje w niej 290 razy, a znak 道 – 155; termin *Tian* – 188 razy, znak 天 – aż 346 razy (dysproporcja wynikająca m.in. stąd, iż w tekście głównym jest przekładany jako Niebo); znak *shi* 勢 – 86 razy, termin *qi* – 80, znak 氣 – 46, znak 命 – 65, znak 理 – 77, znak *shi* 史 – 91 razy *etc.* Ta przytłaczająco niezgodna z kalumnią Recenzentki statystyka jedynie unaocznia skalę obecności tych terminów „emicznych” w analizach, których nie da się tu ze zrozumiałych ograniczeń objętościowych podać (temu służy właśnie monografia). Słowa dr Pejdy mogłaby napisać jedynie osoba, która: przeczytała wyłącznie wstęp (i fragment o *Lunyu*), nie zrozumiała zawartych tam rozróżnień bądź je zignorowała, a tak wyrobiony w złej wierze osąd zlała ze stereotypami (własnymi lub cudzymi) i przypisała następnie autorowi, którego liczące kilkaset stron analizy źródeł chińskich wiodą do konkluzji przeciwnych imputowanym tezom.

Jednym z konsekwentnie ignorowanych, centralnych elementów metodologii CFH jest to, iż w toku analiz materiału chińskiego właściwym kompasem nie były pojęcia „holizmu” ani „filozofii dziejów” *etc.*, ale precyzyjnie wyróżnione pytania badawcze (CFH s. 31), na które poszukiwano odpowiedzi w źródłach chińskich. Pytania: „Czy historia może być przedmiotem wiedzy?” albo „Czy kierunek zmian historycznych jest odwracalny?”, „Czy kierunek zmiany zbiega się ze wzrostem wartości pożądaných?” *etc.*, mają ogólny i, przede wszystkim, względny, a więc nieimputowany charakter, w tych przykładach uzależniony od danych koncepcji wiedzy filozofów chińskich bądź tego, co sami uznawali za wartości pożądane, a wreszcie co określali kategoriami zmiany, kierunku zmian, historii. Wszystkie odpowiedzi na te pytania są zebrane i indukcyjnie uogólnione w części „synchronicznej” podsumowującego rozdziału siódmego, której istnienia, jakżeby inaczej, nie odnotowuje „recenzja” dr Pejdy. Pytania te, jak każde tego rodzaju, mają charakter swoistej pochodni, rzucającej światło na istniejący materiał źródłowy z określonej perspektywy. Pytanie nie narzuca odpowiedzi, ale jej poszukuje, i „dopuszcza rozwiązania, których dotychczas nie uwzględniano” (CFH, s. 32). Oczywiście, każde pytanie badawcze niesie ze sobą pewną dozę selektywności, ale bez tego typu świadomej selekcji sam materiał nie udzieli nam żadnej odpowiedzi; nie zdążymy też nigdy odpowiedzieć na wszystko.

Niezajmująca sobie tym głowy Recenzentka kontynuuje jednak strzelanie kulą w płot. Jak pisze na s. 136: „Kolejnym problemem metodologicznym recenzowanej

książki jest założenie, że istnieje coś takiego jak »całokształt chińskiej filozofii historii«, rozwijający się w sposób ciągły od epoki Zhou po XVIII wiek [...] Tego rodzaju ujęcie, choć efektowne retorycznie, jest w istocie projekcją schematu wywiedzionego z dziejów filozofii zachodniej. W tradycji europejskiej można jeszcze mówić o pewnym poczuciu ciągłości – od Herodota i Tukidydesa po Hegla i jego następców. W Chinach mamy natomiast do czynienia z korpusem tekstów, które powstawały w radykalnie różnych kontekstach, były wielokrotnie kompilowane i reinterpretowane”. Swoją recenzencką szarżę konkluduje zaś następująco: „Chińska refleksja nad dziejami rozwijała się więc skokowo, poprzez zerwania i przeformułowania, nie zaś w ramach jednej, linearnie postępującej filozofii historii. Narracja Rogacza o ciągłości jest zatem ahistoryczna i zniekształca zróżnicowaną rzeczywistość intelektualną dawnych Chin (ss. 136–137)”.

Skąd dr Pejda bierze przekonanie o ciągłości europejskiej tradycji myślenia o historii, zakłóconego przez narodziny linearnej teologii dziejów (św. Augustyn), przeformułowanego w swoich posadach przez Oświecenie, wyprowadzonego od nowa spekulatywnie przez Hegla i „odwróconego na głowie” przez Marksa *etc.*, tego nie wiem. Co nowego o kulturze chińskiej mówi nam następująca po tym tau-tologia; czy na Zachodzie nie mieliśmy zatem „do czynienia z korpusem tekstów, które powstawały w radykalnie różnych kontekstach, były wielokrotnie kompilowane i reinterpretowane”, a wreszcie w jakim wymiarze kilkusetstronicowa CFH, która jeży się od terminów chińskich, miałaby nie badać „różnych znaczeń w różnych kontekstach”, to jest jeszcze mniej jasne. Zupełnie nietrafiony jest wreszcie naczelnym w tym fragmencie zarzut o „ahistoryczności narracji Rogacza” (nawet „narracja” brzmi tu złowieszczo, jak np. „narracja obozu władzy”) oraz postulowaniu rzekomej ciągłości rozwoju chińskich koncepcji, w tym nieuwzględnieniu intelektualnych skoków i przełomów. Na wzmiankę zasługuje jedna z nielicznych pochwał Recenzentki pod moim adresem: choć ujęcie CFH miałoby być projekcją schematów zachodnich, nawet Recenzentka nie może odmówić mu „retorycznej efektywności”.

Cała monografia, a także osobne podsumowanie diachroniczne, podkreśla tymczasem krytyczne momenty nieciągłości rozwoju chińskiej filozofii historii. Jak czytamy we wstępie do epoki Han, „intelektualiści dynastii Han stanęli stąd przed faktem radykalnej nieciągłości między historią a czasami, w których przyszło im żyć” (s. 154) (a także w podsumowaniu, s. 313: „ustanowienie cesarstwa niosło za sobą nieznanego wcześniej ducha nowości i zerwania z przeszłością. Świadczą o tym...”). Od innego przełomu, tym razem związanego z kryzysem metanarracji hanowskich, politycznym rozbiciem i pojawieniem się buddyzmu, rozpoczyna się kolejny rozdział; podkreślone zostają nowe, nieznane wcześniej trendy intelektualne, które nie mieściły się we wcześniejszych horyzontach (podsumowanie: CFH, ss. 314–315). Kolejny przełom przyniosło pojawienie się neokonfucjanizmu, następnie „w odpowiedzi na nowe metanarracje historiozoficzne powstałe w okresie

dynastii Song, filozofowie historii doby dynastii Ming odpowiedzieli dobitniejszym niż kiedykolwiek wcześniej indywidualizmem i krytycyzmem” (s. 319). Z kolei „przeciw ideologizacji konfucjanizmu zwrócony był ruch badań źródłowych (*kaozheng*) w XVII-wiecznych Chinach” (s. 320). Każdy z tych podziałów, rozciągających się również na podrozdziały, podkreśla zatem nie tylko prywatywną nieciągłość, ale ustanawiające ją konceptualne nowości i intelektualne zwroty. Co do zasady, podział na rozdziały wynika z ceszur w obrębie historii idei. Doktor Pejda nie chce jednak tego dostrzec, a nawet podkreśla, iż Autor pominął ceszury, których użył (np. neokonfucjanizm Song). Stwierdza wręcz, że „struktura pracy, choć na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie systematycznej, nie wynika z wewnętrznej logiki analizowanych tekstów” (s. 137). Jednocześnie nie omieszkuję przypisać CFH ceszur nieobecnych w samej książce: „Rogacz konstruuje narrację analogiczną do zachodnich dziejów filozofii – od »początków«, przez »systematyzację«, po »okres klasyczny«” (s. 137). Trudno nawet zorientować się, na czym właściwie polegałyby błędy w tak wewnętrznie niespójnej linii „krytyki”. Recz jasna, jeśli gdziekolwiek śmiałem nazwać początki chińskiej myśli „początkami” – przepraszam. Za niepopołniony błąd braku ceszur wynikających z „logiki analizowanych tekstów” przepraszam jednak nie mogę, nawet gdybym chciał.

Warto przy tej okazji nadmienić, iż sama „narracja” CFH, jak rekapitułuje to także rozdział siódmy, nie operuje kategorią jednego „początku” chińskiej refleksji o historii, ale pokazuje, iż można wyróżnić jej cztery, pierwotnie niekompatybilne źródła. W toku omawiania każdej z epok osobnych analiz doczekali się przeciwnicy dominujących narracji. Części poświęcone filozofii okresu Han i Song są wręcz dwudzielnie podzielone na krytykujące się obozy – to tyle, jeśli idzie o rzekomą „linearność” ujęcia. Określenie tych zniuansowanych analiz mianem „ahistorycznych”, mimo osobnej części podsumowania operującej perspektywą diachroniczną, jest kolejnym w „recenzji” aktem nierzetelności i nieuczciwości.

W tym miejscu pozwolę sobie przejść do odpowiedzi na nieco bardziej szczegółowe (tematycznie lokalne) zarzuty, choć, gdzie będzie to wymagane, powróci ogólny ton wyjaśnień.

Komentując rzekomy brak ceszur w pracy, dr Pejda wytyka nieuwzględnienie tradycji buddyjskiej. Jest to, wyjątkowo, słuszna uwaga, adresowana do CFH nie po raz pierwszy, ale wynikająca ze świadomej decyzji, której powody są omówione w książce. W skrócie: „filozofowie buddyjscy nie tworzyli koncepcji z zakresu filozofii historii, a stanowiące rdzeń buddyzmu w ogóle idee historiozoficzne mają charakter religijny. Świat ludzki jest w ramach tej refleksji tylko jednym z wielu światów, w dodatku przejściowym, a w pewnych ujęciach iluzorycznym, co przełożyło się na brak zainteresowania historią polityczną. Czymże są dynastie w obliczu wyróżnianych przez buddystów *kalp* – epok trwających 4,3 mld lat?” (CFH, s. 205). Gdyby badania doprowadziły do odkrycia szeregu buddyjskich koncepcji filozoficznie interpretujących mechanizmy przemian doczesnych

(gł. politycznych) zdarzeń historycznych, takie stwierdzenie nie padłoby w pracy. Być może takie koncepcje istnieją – nie udało mi się jednak ich odnaleźć. Doktor Pejda zna je jednak najwidoczniej doskonale, skoro z wielką pewnością stwierdza, że buddyjskie „kategorie – karma, samsara, eschatologia – zupełnie przekształciły sposób myślenia o historii” (s. 136); nie dzieli się jednak z czytelnikiem żadnymi przykładami. Pojęcie „eschatologii” jest, przy okazji, kategorią buddystom nieznaną, ściśle związaną z imaginariem chrześcijaństwa oraz linearną koncepcją dziejów: *εσχάτον* oznacza koniec świata i dziejów, podczas gdy wizja samsary zakłada niekończący się krąg odrodzeń.

Innym, intrygującym zarzutem Recenzentki wobec przyjętych cezur i podziałów jest potępienie wyłączenia z analiz wieku XIX i XX, kształtowanego przez wpływy zachodnie. Jak oznajmia dr Pejda: „Założenie to ma jednak charakter arbitralny i w praktyce prowadzi do zafałszowania obrazu” (s. 137). Dlaczego zatrzymanie analiz w miejscu, w którym dochodzi do spotkania chińskich koncepcji historii z zachodnimi, miałoby być arbitralne, nie rozumiem. W jakim sensie natomiast prowadzi to do „zafałszowania obrazu”? Czy analiza np. filozofii historii Mencjusza byłaby mniej zafałszowana, gdyby kilkaset stron dalej znalazła się sekcja o koncepcji rewolucji permanentnej Mao? Oczywiście, nie oznacza to, że nie odnoszono się w późniejszych czasach do myśli klasycznej; nigdzie tego nie sugeruję. Wręcz przeciwnie, w zakończeniu formułowany jest szereg tropów i pytań badawczych wskazujących na możliwe związki filozofii historii całej plejady filozofów chińskich XIX i XX wieku, sugerując w ten sposób kierunki dalszych badań.

Szczegółowe komentarze dr Pejdy na temat poszczególnych rozdziałów, nader skromne zresztą w świetle kalibru formułowanych zarzutów natury ogólnej, wynikają z gruntownego niezrozumienia ich przedmiotu oraz zaskakują szkicowanymi alternatywami.

Rozdział pierwszy kwituje Recenzentka stwierdzeniem, iż nie istniała wówczas żadna filozofia historii (c.b.d.o.), ponieważ nie istniał wtedy taki termin (bo dokładnie o to przecież idzie w tej tezie). Zdaniem dr Pejdy: „To, co autor opisuje, to raczej mitopolityczne uzasadnienia porządku społecznego” (s. 138). Nie trapi przy tym Recenzentki fakt, iż nikt w przednowoczesnych Chinach nie posługiwał się pojęciem „mitopolityczności” (cokolwiek ono oznacza), że obce było Chińczykom wywodzące się z kultury greckiej pojęcie mitu (*μῦθος*), że nie operowali Chińczycy jednolitym pojęciem „społeczeństwa” ani jego hybrydą w postaci „porządku społecznego”, że wielce problematyczne jest odnoszenie do myśli chińskiej logiki „uzasadnień” i wpisanego w nią epistemologicznego fundacjonalizmu. Nie idzie tu o sam brak danego terminu (ponownie zresztą, Chińczycy posługiwali się różnymi określeniami dociekań natury dziejów, np. *tong gujin* 通古今), ale o to, że żadna z przytoczonych przez dr Pejdę pięciu kategorii nie ma nic wspólnego ze sposobem myślenia właściwym dawnej myśli chińskiej.

Z rozdziałem trzecim Recenzentka rozprawia się w trzech zdaniach. Za metodologiczną nadinterpretację i „sztuczne utrzymywanie symetrii” uznaje „zbiorcze [podkr. D.R.] potraktowanie legizmu, moizmu, taoizmu i szkoły yin-yang pod jedną etykietą »filozofii historii«” (ss. 138–139). Jeśli dobrze rozumiem ten przedziwny zarzut, to oznaczałby on, że omówienie filozoficznych wizji historii powstałych w obrębie wymienionych szkół miałoby je w jakiś sposób scalać do postaci jednego nurtu. Trzymając się takiego sposobu rozumowania, omówienie gospodarki Chin, USA i Polski traktowałoby je „zbiorczo pod jedną etykietą gospodarki”. W kolejnym zdaniu czytamy jednak, że błąd takiego uogólnienia polega na tym, że w materiale tym nie było nigdy żadnych koncepcji dziejów (c.b.d.o.): „W rzeczywistości te szkoły nie tworzyły konkurencyjnych »filozofii historii«, lecz różne doktryny polityczne, etyczne lub kosmologiczne” (ss. 138–139). Nie duplikując w tym momencie za książką ogromu nieskomentowanych przez dr Pejdę cytatów na temat natury, biegu *etc.* historii powstałych w tych nurtach, warto ponownie zapytać: za pomocą jakich terminów i jednostek miar myślenia potrafi wyróżnić i rozróżnić w źródłach chińskich „doktryny polityczne, etyczne lub kosmologiczne”? Trzymając się nominalistycznego profilu wielu uwag Recenzentki, w Chinach nie było również etyki, myśli politycznej, a już zwłaszcza kosmologii (κόσμος i λόγος to centralne kategorie myśli greckiej).

Wydaje się jednocześnie, że Recenzentka sugeruje, iż koncepcje polityczne *etc.* zostały „opakowane” jako historiozoficzne. Nic takiego jednak nie ma w CFH miejsca. Nie omawia się nigdzie np. koncepcji struktury wszechświata, „rebrandując” ją jako filozofię historii (jak, zresztą?). Próżno szukać w CFH analiz etyki normatywnej – pytania czy konfucjanizm był np. etyką cnót czy ról, a motyzm konsekwencjalizmem *etc.* nie są pytaniami, na które odpowiada ta książka. Oczywiście, związki różnych obszarów namysłu pozostaną zawsze nieuchronne i nie powinno się w imię współczesnych podziałów dyscyplin przymykać na nie oko, uwzględnia to także CFH, np. przywołując pokrótce w charakterystyce hanowskiego korelatywizmu założoną w tle wizję elementów kosmosu. Podczas gdy opracowania „kosmologii” chińskiej będą analizować właśnie te obszary, ja podejmuję niezajmujące ich pytanie o to, jak np. myśliciele Szkoły Nowego Tekstu interpretowali sekwencje następujących po sobie rodzajów rządów, korzystając ze schematów zmian przyrodniczych, których bieg uważali za skorelowany ze światem ludzkim. Tych różnic nie widzi i nie chce widzieć dr Pejda, pisząc w równie zdawkowym komentarzu do rozdziału trzeciego, że „Autor myli refleksję kosmologiczną z historiozoficzną” (s. 139).

Odnosząc się do okresu Han, dr Pejda przytacza jedyne poza *Lunyu* dzieło, przy którym podejmuje się jakiegokolwiek szczegółowej polemiki, czyli *Huainanzi*. Nie czyni jednak tego na podstawie samego źródła, ale opracowania Amesa, a dokładnie jednego cytatu, który interpretuje w zupełnie opaczny sposób. Zdaniem Recenzentki: „odnajdywanie w tekście *Huainanzi* »filozofii historii« to już jawne

nieporozumienie” (s. 139). Przywołany cytat z Amesa, odnoszący się wyłącznie do jednego z rozdziałów *Huainanzi*, podaje: It would be a distortion to say that the philosophy of history which *The Art of Rulership* expounds in the course of outlining its political theory is one of its more conspicuous features. Even so [podkr. D.R.], a careful examination of relevant passages can provide important insights into the author’s attitude toward historical change, insights that help to reveal the sources and orientation of his political philosophy¹⁶. Ames stwierdza zatem, że filozofia historii rozdziału *Zhushu* 主術 nie „rzuca się w oczy”, ale mimo to [podkr. D.R.] dokładna jego lektura pozwala wychwycić stanowisko autora rozdziału na temat przemian historycznych, które mogą pomóc rzucić światło na jego filozofię polityczną. Zdaniem dr Pejdy, z cytatu wynika, iż w rozdziale nie ma żadnej filozofii historii; zamiast rzucania przez filozofię historii światła na filozofię polityczną miałyby być zgoła odwrotnie: „Historia pojawia się w nim jedynie jako ilustracja ogólnych zasad sprawowania władzy”. Zdanie dalej dr Pejda pisze, iż nie mamy stąd do czynienia z wykładem „autonomicznej filozofii historii” w tym rozdziale (czyli już jednak nie żadnej), gdyż „odniesienia do przeszłości mają charakter instrumentalny i dydaktyczny” (s. 147). Jeśli nawet tak jest, a jest w pewnym stopniu (CFH otwiera sekcję o *Huainanzi* stwierdzeniem, że głównym tematem owego dzieła jest portret idealnego władcy), to dydaktyczna koncepcja dziejów, zakładająca ponadhistoryczność mechanizmów polityki, jest już jakąś filozoficzną, bo z pewnością nie naukową, koncepcją historii – filozofią historii.

W cytowanym przez dr Pejdę dziele Ames idzie jednak nawet dalej, i podkreśla, że niektóre spośród rozdziałów *Huainanzi*, takie jak *Benjing* 本經, „are devoted almost entirely to an exposition of historical change” (s. 22); że „conception of history expounded in *Perennial Discussions* shares the Legalist principle...” (s. 21); innym razem omawia zawartą w dziele „the conception of history [that – D.R.] is basically a Taoist devolutionary theory modified by a thoroughgoing respect for the cultural contributions of past eras” (s. 26), bądź wzmiankuje „several interpretations of historical change” (s. 22) obecnych w *Huainanzi*. Ames nie jest też w swym poglądzie odosobniony: filozofię historii *Huainanzi* analizuje, a nawet porównuje do heglowskiej, dyrektor Harvard Asia Center, Michael Puett¹⁷. W jakim sensie zatem, na podstawie już samej tylko literatury przedmiotu, „odnajdywanie w tekście *Huainanzi* „filozofii historii” to już jawne nieporozumienie”? Czy nieporozumienie nie leży jednak gdzie indziej?

Kolejne rozdziały zostają zbyt bez żadnego już, minimalnego nawet, wysiłku. Rozdział piąty miałby ponownie „spiąć” różne koncepcje „wspólnym mianowni-

¹⁶ R.T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*, State University of New York Press Albany 1994, s. 22.

¹⁷ M. Puett, *Sages, Creation, and the End of History in the Huainanzi*, w: *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, eds. S. Queen, M. Puett, Brill, Leiden/Boston 2014, ss. 288–289.

kiem – filozofii historii. To zacieranie różnic między refleksją metafizyczną, literacką i moralną” (s. 139). Wmówione zostaje Czytelnikowi kolejny raz, iż CFH nie analizuje filozofii historii jako sfery istniejącej obok (znów beztrąsko wyróżnionej) metafizyki *etc.*, ale że przedstawia je jako filozofię historii, a nawet że czyni tak z „refleksją literacką”. Filozofii historii nie stworzył też zdaniem dr Pejdy ruch *kaozheng* ani Wang Fuzhi: pierwszy miałby być „filologiczno-empiryczny, drugi spekulatywno-moralny” (s. 139). Nieobecność tych esencjalnych rozróżnień ani ich łączników w źródłach chińskich nie kłopotce Recenzentki, podobnie jak puenta analiz myśli Wang Fuzhi pokazująca, iż unieważnił on wymiar moralnego osądu dziejów. Nie zastanawia jej również rutynowa obecność kategorii „filozofii historii Wang Fuzhi” w obiegu akademickim¹⁸. Czytając recenzję dr Pejdy, Czytelnik dowiadyuje się, że w myśli chińskiej było wszystko: metafizyka, etyka, kosmologia, „mitopolityczne uzasadnienia porządku społecznego” *etc.*, ale nigdy przenigdy filozofia historii, jak próbuje wmówić ludzkości Rogacz. Docenić należy, iż dr Pejda pozostaje temu przekonaniu wierna i nie poddaje się nawet w momentach największej pokusy. Jak odnotowuje np. na s. 139: „Zhang Xuecheng z kolei rzeczywiście wprowadza nowy sposób myślenia o historii, ale to refleksja nad historiografią, a nie filozofia historii w sensie zachodnim”. „Myślenie”, „refleksja” – wszystko, tylko nie zwodnicze połączenie tych dwóch: „filozofia” i „historia”, nawet jeśli ich zakres znaczeniowy jest w danym przypadku taki sam. Że filozofia historiografii wchodzi w zakres szerokiego znaczenia filozofii historii stosowanego w pracy (CFH, s. 30), a filozofia historii Zhang Xuechenga zestawiana jest z zachodnimi filozofiami historii w „Journal of the Philosophy of History” (por. tu przyp. 9), nie odmienni raz obranej, „słusznej linii” Recenzentki.

W kontekście tak jaskrawie nieprawdziwych uwag i licznych niedbałości zastanawia poświęcenie w recenzji aż 7 stron na nadmiernie szczegółowe objaśnienie fragmentów *Lunyu* – tekstu, który, w sferze filozofii historii odegrał akurat rolę marginalną. Również CFH podkreśla wielce załączkowy charakter zawartych w tym dziele koncepcji historii, podkreślając wbrew istniejącym interpretacjom, iż Konfucjusz nie „przyjmował istnienia Dao rozumianego jako kosmiczny byt różny od drogi postępowania w zgodzie z obyczajami” (s. 92), że nie operował kategorią *Tianming* na oznaczenie Mandatu Niebios i nie przychylił się do wizji cykli dynastycznych (s. 93), że jego horyzont rozprawiania o historii to horyzont wartości – postaw, które należy naśladować w życiu na podstawie wiarygodnych źródeł historycznych.

¹⁸ Por. Wing-cheuk Chan, *Time in Wang Fuzhi's Philosophy of History*, w: *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*, eds. Huang Chun-chieh & J.B. Henderson, The Chinese University Press, Hongkong 2006; JeeLoo Liu, *Is Human History Predestined in Wang Fuzhi's Cosmology?*, „Journal of Chinese Philosophy” 2001, no. 28(3); F. Jullien, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*, Zone Books, New York 1999 o „philosophical concept of history” Wang Fuzhi; i wiele opracowań chińskich.

Z odczytaniem takim nie zgadza się, jak łatwo się domyślić, dr Pejda, nie proponując jednocześnie alternatywnej spójnej wykładni filozofii Konfucjusza. Zamiast tego zasypiani zostajemy potokiem cytatów z jej własnego przekładu *Lunyu* z 2018 r., z którego, jak skrzętnie odnotowuje, nie skorzystałem z sobie znanych powodów (ujawniam: książkę miałem w rękach, gdy został już złożony doktorat i manuskrypt). Tak recyklingowane cytaty (7 stron) zostają zestawione z moimi przekładami, co dowodzi ich błędności: przekład dr Pejdy jest bowiem w każdym przykładzie tym słusznym. Czy jest to możliwe? Nie można tego wykluczyć; nie twierdzę tym bardziej, iż w każdym z przypadków moje tłumaczenie winno zostać wyrzeźbione na ścianach sal sinologicznych w całej Polsce. Nie o to jednak chyba idzie w przekładzie tekstów tak eliptycznych i wieloznacznych jak *Lunyu*, gdzie każde tłumaczenie jest aktem interpretacji, a dyskusja nad podjętymi decyzjami powinna mieć charakter zaproszenia do debaty, nie zaś stawiania pod pręgierzem. W żadnym z przypadków Recenzentka nie powołuje się na inne, w tym zagraniczne przekłady, ani na obfitą literaturę komentarzy do *Lunyu*, która jest przecież w jej własnych oczach tak istotna. Kryterium orzekania „przesunąć” stanowi jej przekład i jej interpretacja danych fragmentów, którą można podzielić bądź nie. Co kluczowe wreszcie, z małymi wyjątkami dr Pejda zestawia ze swoimi przekładami zawarte w narracji CFH parafrazy, co dodatkowo zaciemnia i, tak naprawdę, zafałszowuje cały obraz.

Poza zakres i cel odpowiedzi na recenzję wykracza szczegółowa polemika na temat znaczeń danych ustępów *Lunyu*; jest ona do podjęcia gdzie indziej, była też ku temu szansa w trakcie Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Ograniczę się do paru przykładów. Doktor Pejda interpretuje frazę *wengu zhixin* 溫故知新 jako odnoszącą się do zapamiętania rzeczy, ja – jako ożywiania nauk starożytnych. Jak pisze podsumowująco o tym fragmencie uznany tłumacz *Lunyu*, Edward Slingerland: „There is commentarial disagreement over whether this passage refers to keeping ancient teachings alive, or to keeping what one has previously learned in a lifetime”¹⁹. Zdaniem dr Pejdy w podanym przez nią przykładzie nr 2 idzie o bycie „oddanym” przeszłości lub „kochaniu dawnego”; w parafrazie CFH pada „wierzyć i miłować” (ideały) starożytności – nie ma tu żadnej zasadniczej niezgodności. Przykład 4 dotyczy też dopuszczalnych, nieznacznych rozbieżności, a przekład Slingerlanda jest zgodny z moją propozycją – Konfucjusz niektórych gani w *Lunyu*, innych chwali²⁰, robi to nie bez powodu, i zresztą notorycznie. W przykładzie 5 wytknięte zostaje, iż przywoływany cytat to „wypowiedź o charakterze moralno-dydaktycznym” (s. 142), z czym całkowicie zgadza się sam podrozdział. Zdaniem dr Pejdy miałbym w swojej zbliżonej parafrazie jednego zdania *Lunyu* dokonać „projekcji zachodniego modelu refleksji nad dziejami na tekst, który operuje zupełnie inną

¹⁹ Confucius, *Analects*, transl. by Edward Slingerland, Hackett, Indianapolis 2003, s. 12.

²⁰ *Ibidem*, s. 184. „The behavior of the common people can be used as a standard for condemnation or praise”.

kategorią – normatywnej pamięci i moralnej transmisji”. Nie miałem takich ambicji; kategorii „normatywnej pamięci” zaś nie rozumiem i nie znajduję ani w *Lunyu*, ani żadnym znanym mi tekście chińskim sprzed 1800 r. Podobnych „dowodów” (bo takiego określenia używa Recenzentka) moich nadużyć jest rzekomo więcej.

Warto przy tym, choć na chwilę, dla kontrastu zobaczyć jak pojęcia *Lunyu* przekłada dr Pejda, skoro jest to w końcu punkt odniesienia dla zrozumienia znaczenia myśli Konfucjusza. Ocenę zrozumiałości przekładu pozostawiam Czytelnikom. Nawiasy kwadratowe oznaczają wstawki Tłumaczki; faktycznie jest ich jednak więcej.

Lunyu 4.5²¹: „Jeśli człowiek moralnie doskonały (*junzi* 君子) nie [praktykuje relacji] (*ren* 仁), jak może on zyskać to miano? Nie może on zarzucić [praktykowania relacji] *ren*, nawet na chwilę potrzebną do spożycia posiłku”.

Lunyu 5.19²²: „Mistrz powiedział: „Był czysty”. Zapytał: „A czy [praktykował relacje] *ren*?” „Nie mam wiedzy, czy [zrobił coś,] aby [praktykować relacje] *ren*”.

Lunyu 7.6²³: „Niech [waszą] wolą będzie podążać ku naturalnemu porządkowi (*dao* 道), oparciem niech będzie zdolność do moralnego postępowania (*de* 德) oraz [praktykowanie relacji] (*ren* 仁)”.

Lunyu 12.1²⁴: „Ogranicz samego siebie [do czynienia tego, co zgodne z normą moralną (*yi* 義)] i na powrót postępuj zgodnie z normami obyczajowymi (*li* 禮)”. I tak dalej.

W swoim przekładzie dr Pejda niemal zawsze oddaje jeden termin chiński dwoma, a czasem nawet trzema terminami właściwymi współczesnej, zaawansowanej, a co najważniejsze, zachodniej terminologii etycznej. *Ren* 仁, zwyczajowo oddawane jako „człowieczeństwo” lub „humanitaryzm”, czyli „bycie ludzkim”, to według dr Pejdy „idealna relacja”, innym razem „praktykowanie idealnej relacji” bądź *ren* to tyle, co „praktykowanie relacji *ren*” (klasyczny termin na relację, także w konfucjanizmie, to *lun* 倫). *Junzi* 君子, dosł. „człowiek szlachetny”, to według dr Pejdy „człowiek moralnie doskonały”. W jakim sensie praktykowane relacje są „idealne”, a człowiek – doskonały, nie jest jasne, zwłaszcza że dr Pejda sama objaśnia, iż „człowiek moralnie doskonały (*junzi*) dąży zatem do realizowania ideału moralnego”²⁵, a więc nie może być jeszcze doskonały, a jego relacje – idealne. *Dao* 道 to według dr Pejdy „naturalny porządek”, choć jest on w recenzji określany jako zarazem „moralny” i „rytualny” (słowo: „naturalny”, czyli chińskie *ziran* 自然, w ogóle nie występuje w *Lunyu*). *Li* 禮 miałoby być „normą obyczajową”, choć sam znak oznacza po prostu „obyczaj”, „rytuał”; pojęcie normy jest

²¹ Konfucjusz, *Analekta*, tłum. Katarzyna Pejda, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 47.

²² *Ibidem*, s. 60.

²³ *Ibidem*, s. 75.

²⁴ *Ibidem*, s. 125.

²⁵ *Ibidem*, s. 20.

obce premodernemu chińskiemu dyskursowi etycznemu i niezwykle rzadkie są jego odczytania deontologiczne. *De* 德 to według dr Pejdy „cnota moralna”, choć brak tu określenia „moralny” i było ono Chińczykom obce; nawet w konceptualnym sensie jednak, obok cnót moralnych można mówić także o politycznych czy profesjonalnych, i one, jak np. u legisty Shen Dao, będą też określane mianem *de*. *Yi* 義 to zaś według dr Pejdy „sytuacyjna norma moralna”, choć trzeba przyznać, że w samym przekładzie znacznie częściej w użyciu jest adekwatniejsze określenie „słuszność”. Mimo to Tłumaczka dodaje jednak wówczas w nawiasach kwadratowych, których jest w przekładzie ogrom, takie pojęcia jak „sytuacja”, które są tyleż nieobecne w, co obce *Lunyu*.

Czy mamy tu zatem do czynienia z „projekcją zachodniego modelu refleksji”? Czymś w rodzaju „słownikowego podejścia do znaków”? Manipulacji tekstem źródłowym, która „niczego nie wyjaśnia”? Zastąpieniem pojęć emicznych konstruktami zachodnimi?

Odpowiedzi na te pytania udziela nam sama dr Pejda. „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*”²⁶. Jak dalej dodaje: „Tłumaczenie terminów takich jak *zhong* – poczucie powinności, *yi* – sytuacyjna norma moralna, również opierają się na teoriach socjologicznych”, a dokładnie – terminologii socjologii moralności Marii Ossowskiej²⁷. Jeśli mamy tu jednak do czynienia z jakąś moralnością, to raczej z moralnością Kalego. Doktor Pejdzie wolno włożyć w usta Konfucjusza (!) terminologię stworzoną przez Marię Ossowską, która asymiluje deontologiczną kategorię normy i jej typów. Autor CFH, czyli pracy, które nie jest przekładem, a interpretacyjną syntezą, nie może zaś posługiwać się neutralnymi zakresowo i akademicko uznanymi kategoriami, które pozwalają wykreślić obszar namysłu nad emicznymi, powszechnymi w analizach pojęciami w rodzaju *Dao*, *Tian*, *qi*.

Na koniec dnia nawet podwójne standardy tego rodzaju błędną jednak przy wskazanych, wszechobecnych w „recenzji” dr Pejdy przemilczeniach, imputacjach, osądach jaskrawie przeciwstawnych treści książki, niedbałości i zwykłych pomówieniach. Jest to wszystko, po ludzku, przykre, gdyż doktorat w życiu ma się jeden, i nie będę odosobniony w stwierdzeniu, że pozostaje on na zawsze intelektualnym „pierwszym dzieckiem” każdego uczonego. Ufam zatem, iż Czytelnik wybaczy mi nużącą być może lub wyczerpującą miejscami przydługosć tej odpowiedzi – czasu niezbędnego do obrony własnego dziecka nigdy nie jest za dużo.

²⁶ Pejda, „Odpowiedź na recenzję prof. Marcina Jacoby’ego”, s. 251.

²⁷ *Ibidem*.

Literatura

- Ames R.T., *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*, State University of New York Press Albany 1994.
- Berger D.L., *Introducing Chinese Philosophy: From the Warring States to the 21st Century*, Routledge, New York 2025.
- Confucius, *Analekts*, translated by Edward Slingerland, Hackett, Indianapolis 2003.
- Duyvendak J.J.L., *The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law*, Arthur Probsthain, Londyn 1928.
- Graham A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle 1989.
- Ivanhoe Ph.J., *Historical Understanding in China and the West: Zhang, Collingwood and Mink*, „Journal of the Philosophy of History” 2014, vol. 8, no. 1.
- JeeLoo Liu, *Is Human History Predestined in Wang Fuzhi's Cosmology?*, „Journal of Chinese Philosophy” 2001, no. 28(3).
- Jullien F., *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*, Zone Books, New York 1999.
- Konfucjusz, *Analekta*, tłum. Katarzyna Pejda, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
- Lo Kuang 羅光, *Lishi zhexue 歷史哲學*, Luo Guang quanshu vol. 2. Taiwan Xuesheng Shuju, Taipei 1996.
- Mou Zongsan 牟宗三, *Lishi zhexue 歷史哲學*, Mou Zongsan xiansheng quanji vol. 9, Lianjing, Taipei 2003.
- Nivison D., *Mengzi as Philosopher of History*, w: *Mencius: Contexts and Interpretations*, ed. A. Kam-leung Chan, University of Hawai'i Press, Honolulu 2002.
- Nivison D., *Philosophy of History*, w: *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, ed. A. Cua, Routledge, New York & London 2003.
- Pejda K., „Odpowiedź na recenzję prof. Marcina Jacoby'ego”, „Roczniki Humanistyczne” 2020, t. LXVIII, z. 9.
- Pines Y., *From Historical Evolution to the End of History: Past, Present and Future from Shang Yang to the First Emperor*, w: *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, ed. P.R. Goldin, Springer, Dordrecht et al. 2013.
- Puett M., *Sages, Creation, and the End of History in the „Huainanzi”*, w: *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, eds. S. Queen, M. Puett, Brill, Leiden/Boston 2014.
- Sunkyung Klein E., *Early Chinese Philosophy of History*, w: *The Routledge Companion to Chinese Philosophy*, eds. B. Ziporyn, S.C. Walker, Routledge, New York 2026.
- Wing-cheuk Chan, *Time in Wang Fuzhi's Philosophy of History*, w: *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*, eds. Huang Chun-chieh & J.B. Henderson, The Chinese University Press, Hongkong 2006.
- Wyatt D.J., *Review of: „Chinese Philosophy of History: From Ancient Confucianism to the End of the Eighteenth Century” by Dawid Rogacz*, „Philosophy East and West” 2022, vol. 72, no. 3.

