

Dialog o białym koniu (*Bai Ma Lun*) – metodologiczne problemy badań porównawczych logiki chińskiej i zachodniej

The White Horse Dialogue – the methodological problems of the comparative research of Chinese and Western logic

Sikora Sławomir

Instytut Językoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
ul. Międzychodzka 5, 60-371 Poznań

slsikora@neostrada.pl

Abstract

In the paper I am dealing with issues of comparative methodology in the scope of Chinese and Western logic. To exemplify the problem I chose interpretation of *The White Horse Dialogue* by three different sinologists. The results of the analysis carried out permits us to state that in the case of the comparative research on Chinese logic, it is rather the choice of the research method which determines the object of the examination, rather than the other way round.

1 Wstęp

Logika to termin wieloznaczny i nieostry. W kulturze zachodniej stanowiska w sprawie natury i podstaw logiki najczęściej odwołują się do jej metod i przedmiotu. Wydaje się zapewne, że panuje nawet duża zgodność co do tego, że podstawową problematykę logiczną buduje się wokół procedur wyodrębniania różnych rodzajów poprawnych wnioskowań, a dalej określania warunków ich prawomocności. Pytanie o fundament owej prawomocności generuje problematykę metalogiczną. Zakres analiz logicznych jest bardzo szeroki. Od *Die Grundlagen der Arithmetik* Gottloba Fregego metody logiki stosowane są w odniesieniu do obiektów o charakterze realnym, formalnym, językowym i mentalnym. Kwestia przedmiotu logiki sprowadza się zazwyczaj do pytania o naturę stałych logicznych, o zawartość twierdzeń i stosowalność reguł logicznych (np. logiki klasyczne *versus* logiki dewiacyjne). Powszechnie przyjmuje się, że stosowane w logice metody mają naturę dedukcyjną i wyrażane są w postaci teorii formalnej. Stąd logika zyskała miano dyscypliny o bogatej tradycji, z dość jasno sprecyzowanym, chociaż zróżnicowanym przedmiotem badań oraz bogactwem metod opisu badanych problemów. W ramach tej tradycji ciągle pobrzmiwa tęsknota za logiką widzianą w roli *lingua universalis*.

Pytanie o przedmiot i metodę logiki tarczy jednak nieco ze swej klarowności, gdy skonfrontujemy je z dorobkiem starożytnej myśli chińskiej. Nie ma co ukrywać, że logika była dziedziną, która nie przykuwała większej uwagi chińskich filozofów. Z perspektywy dwudziestowiecznych badań nad kulturą starożytnych Chin wymienia się zwykle następujące szkoły, w których podejmowana była tematyka teorii języka: konfucjańska szkoła naprawy nazw (ang. *rectifying Names*), konwencjonalizm konfucjański (ang. *confucian conventionalism*) Xunzi,

szkołę nazw (ang. *the School of Names*) Deng Xi, Hui Shi i Gungsun Longa, szkołę Późnych Moistów (ang. *Later Mohist*) i chińską logikę buddyjską (ang. *Chinese Buddhist logic*) [Bao Zhiming 1990: 196-210]. Wybitny teoretyk myśli chińskiej, autor *A History of Chinese Philosophy* Feng Youlan twierdzi, że głównym zagadnieniem podejmowanym przez chińską filozofię języka był semantyczny stosunek między nazwą (名 *ming*) a przedmiotem (實 *shi*) [Feng Youlan 1997: 90-98]. Pewne formalne związki między wyrażeniami języka, które myśl zachodnia nazywa logiką, są śladowo reprezentowane w trzech ostatnich z wymienionych wyżej szkół.

W artykule będę zajmował się nie tyle analizą konkretnego dzieła logicznego, co raczej sposobem interpretacji takowego w terminach logiki zachodniej. Przedstawię interpretację tekstu *Dialog o białym koniu* Gungsun Longa, autorstwa trzech sinologów. Każdy z nich stosuje odmienne instrumentarium interpretacyjne zarówno w przypadku przedmiotu, jak i metody.

2 O przedmiocie interpretacji - *Dialog o białym koniu* Gungsun Longa

Gungsun Long zaliczany jest do szkoły nazw. Jej przedstawiciele znani byli w starożytności jako bianzheng - dialektycy.

Gungsun Long (ok. 320- 250) to prawnik przebywający na jednym z licznych dworów książęcych z okresu dynastii 周 *Zhou* (okres od -1030 do -210, tzw. wiek feudalny), znany głównie jako autor książki *Gungsun Long Zi* (公孫龍子). Sinolodzy przypisują mu autorstwo tylko dwóch części tego filozoficznego traktatu: *Znaczenia i Rzeczy* (旨物論 *Zhi Wu Lun*) oraz *Dialog o białym koniu* (白馬論 *Bai Ma Lun*). Pozostałe części powstały później, między IV a VI wiekiem. Powszechnie uważa się, że Gungsun Long, w przeciwieństwie do filozofów starożytnej Grecji, nie należał do myślicieli, którzy jasno i konsekwentnie potrafili zaprezentować swoje logiczne poglądy. Przedstawione w *Gungsun Long Zi* teksty są często uważane za nikomu niepotrzebne i niemądre sofizmaty. Sam *Dialog o białym koniu* jest dla wielu swoistym rodzajem intelektualnej akrobacji, przypominającym raczej sztuki kuglarskie, niż sposób naukowej argumentacji na wzór *Organonu* Arystotelesa.

Pierwsze komentarze do tego tekstu autorstwa Xien Xi Shena pojawiły się ok.1000 roku. Współcześnie księga *Gungsun Long Zi* doczekała się licznych konkurencyjnych interpretacji, więcej niż jakakolwiek inna kojarzona z chińską filozofią języka. Wśród interpretatorów chińskiego pochodzenia dominuje metoda zgodna z regułą *textus receptus* - jak najmniej cięć i własnych sugestii autora - natomiast perspektywa sinologów Zachodu, o ile jest dość zgodna na płaszczyźnie filologicznej, to występują w niej spore różnice na poziomie metodologicznym. Wymienię dla przykładu tak wybitne postaci, jak: A. Graham, Christoph Harbsmeier, Chad Hansen, Janusz Chmielewski, Feng Youlan, Heng - Cho.

Dialog o białym koniu ma w istocie postać dialektycznej gry skierowanej na udowodnienie tezy:

Biały (bai) koń (ma) nie (fei) koń (ma)

Aby osiągnąć zamierzony cel, autor stosuje pięć argumentacji. Różnią się one treścią, lecz są podobne w formie. Argumentację, która cieszy się największą popularnością wśród interpretatorów, cytuję za Harbsmeierem poniżej:

A. Is it admissible that a white horse is not a horse.

B. It is admissible.

A. Why should this be so?

B. Horse is that by which we name the shape. "White" is that by which we name the colour. Naming the colour is not (the same as) naming the shape. Therefore I say "white" is not (the same as) "horse" [Harbsmeier 1998: 304].

Jak wiadomo, logiczna analiza tekstu sprowadza się w znacznej mierze do analizy języka. Warto zatem badanie *Dialogu* rozpocząć od krótkiego opisu języka, w którym on powstał.

3 O języku starożytnych myślicieli chińskich

Interesujący mnie fragment kultury chińskiej to okres dynastii Zhou. *Dialog*, jak i cała reszta dorobku starożytnej filozofii chińskiej, napisany jest w klasycznym języku chińskim. Ze względu na różnice historyczne typologia języków zachodniej Azji wyróżnia:

1. język proto – chiński (od –1300 do –500),
2. klasyczny język chiński (od –500 do –100),
3. literacki język chiński (od –100 do 20 wieku),
4. potoczny język chiński *bei hua*.

Protochiński i klasyczny język chiński (ang. *classical chinese*) odzwierciedlą mniej więcej typowe języki z omawianych okresów. Literacki chiński, którego podstawą jest klasyczny chiński, istnieje jako standardowy środek przekazu pisanego od 100 r. po współczesność. Klasyczny język chiński jako samodzielny język pisany, funkcjonował głównie w określonych sferach życia, nie będąc jednocześnie dla nikogo językiem ojczystym (podobnie jak łacina). Język klasyczny był językiem starożytnych filozofów chińskich.

Morfologicznie jest on typem języka analitycznego. W takich językach funkcje gramatyczne wyrażane są za pomocą morfemów luźnych, jak np.: przyimki, zaimki oraz inne słowa posiłkowe. Biorąc pod uwagę stopień zespolenia morfemów gramatycznych i leksykalnych, można przyjąć, że jest to język izolujący. W klasycznym chińskim występują morfemy semantyczne pełne (ang. *full words*) i morfemy syntaktyczne (ang. *empty words*) wyrażające stosunki między morfemami semantycznymi. Morfemy pełnią zazwyczaj syntaktycznie tylko jedną rolę gramatyczną, w przeciwieństwie do języków fleksyjnych, w których morfemy kumulują kilka funkcji syntaktycznych (np. w języku polskim słowo *ptakami* – końcówka - *ami* kumuluje funkcję liczby mnogiej i celownika). W klasycznym chińskim większość słów-znaków wykazuje dużą ruchomość syntaktyczną, tzn. mogą one bez zmiany formy pełnić funkcję różnych części mowy i zdania. Słowa-znaki nie podlegają deklinacji ani koniugacji. W klasycznym języku chińskim nie wyróżnia się rodzaju gramatycznego, nie ma czasów gramatycznych oraz nie zaznacza się interpunkcji. Tym, co organizuje język, jest szyk słów oraz pewne partykuły i ich pozycja.

W opinii Anny Uryasz-Majewskiej powyższe cechy sprawiły, że klasycznemu językowi na długi czas przypisano opinię języka bez gramatyki, którego czytanie opiera się na słowniku i wprawie. Co więcej, język ten był podawany jako kontrprzykład dla hipotezy Chomsky'ego o uniwersaliach językowych [Chomsky 1965]. Obecnie coraz rzadziej wysuwa się tak radykalne hipotezy. Przyznaje się nadal, że klasyczny chiński jest językiem o bardzo szczególnych cechach, ale twierdzi się, że jego gramatyka jest opisywana i porównywalna w pewnych kategoriach z gramatykami innych języków [Uryasz-Majewska 1998: 107].

Trzeba przyznać jednak, że klasyczny chiński posiada pewien porządek, o czym świadczy np. wyróżnienie 39 partykuł gramatycznych ustalających związki leksykalne i gramatyczne między znakami.

Z powyższej charakterystyki można wnosić, że próby opisu klasycznego języka chińskiego w oparciu o sformalizowane gramatyki kategoriałne lub generatywne na razie muszą zakończyć się niepowodzeniem. Powodem tego stanu rzeczy jest fakt, że nie da się w nim wyodrębnić tzw. kategorii wyróżnionych.

4 *Dialog o białym koniu* – interpretacja Janusza Chmielewskiego

4.1 Metoda

The task I have set myself may be briefly stated in the following terms: without losing sight of the philosophical and historical background (which I believe is always the necessary prerequisite in sinological research I propose to single out some more or less typical forms or reasoning (whether already interpreted by others or not) occurring in early Chinese philosophers: to define them from the standpoint and in terms of elementary symbolic logic: to find out general logical laws and notions

underlying them; and, as far as possible, to compare them with the ancient logical theory of the West [Chmielewski 1963: 103].

Metodologiczną klarowność Janusza Chmielewskiego nasyconą analitycznym duchem przedwojennej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, pozwolę sobie streścić w trzech następujących krokach:

1. Na wstępie analiz synologicznych nad formami logicznymi należy przeprowadzić badania empiryczne tekstów filozofii i nauki chińskiej. Zadaniem tych badań jest wyjaśnienie tła historyczno-filozoficznego.

2. Analiza formalna tekstu, która ma demaskować użyte w nim podstawowe formy logiczne. Aproxymacyjne wyniki tej analizy sporządza się w oparciu o teorię klas lub inne instrumentarium filozofii analitycznej.

3. Analiza historyczno-porównawcza, która ma porównywać formy logiczne funkcjonujące w ramach teorii języka starożytnych Chin z ich zachodnimi odpowiednikami.

Tym, co ma uzasadnić stosowanie tak szerokich procedur badawczych w odniesieniu do zagadnień logicznych, jest fakt, że formalne problemy logiki chińskiej mogą być dyskutowane w odniesieniu tylko do rzeczywistych sposobów argumentacji stosowanych przez wczesnych myślicieli chińskich. W stosunku do logiki tego okresu należy mówić raczej o rozumowaniu logicznym niż o teorii logicznej. Do jej analizy nie wystarczają tylko metody formalne. Należy odwołać się do szerszej procedury językoznawczej, w ramach której znak rozumiany jako abstrakcyjny element systemu kodowego (ang. *type*) przeciwstawiony będzie okazowi (ang. *token*), tj. realizacji w konkretnym procesie komunikacyjnym (*text*).

Janusz Chmielewski, stosowaną przez siebie w praktyce badawczej metodę porównał do *rationale reconstruction* Hansa Reichenbacha. Dowodem uznania dla osiągniętych przez Chmielewskiego rezultatów niech będą poniższe słowa autora projektu *Science and Civilization in Ancien China* Josepha Needhama: *I had originally arranged with the distinguished logician, Janusz Chmielewski of Warsaw University, to write a part of Section 49 in the seventh volume of Science and Civilization in China, covering Chinese language and Chinese logic, as we then expressed it. But by September 1983 he had made it clear to us that his own failing eyesight, the illness of his wife, and the sheer physical difficulties of living in Poland at that time, made it impossible for him to go beyond the first two chapters which he had by then written* [Harbsmeier 1998: XVIII].

4.2 Analiza Dialogu

Cytowany wyżej J. Needham sądził, że może nie wprost, ale w sposób ukryty w chińskich tekstach daje się odnaleźć przykłady argumentowania sylogistycznego. Przykładem może być będący przedmiotem zainteresowania *Dialog o białym koniu* [Needham 1956: 200]. W wydanej 1953 roku w Paryżu książce *Deux sophistes chinois – Huei Che et Kung – Souen Long*, inny ceniony sinolog, Kou Pao – Koh podjął rekonstrukcję *Dialogu* w strukturze arystotelesowskiego sylogizmu *Barbara* :

A - klasa koni

B – klasa białych przedmiotów

Φ – predykat: *x jest kształtu* (posiada kształt)

ψ – predykat: *x jest kolorem* (posiada kolor)

Przesłanki sylogizmu:

1. A Φ

2. B Ψ

3. $\forall x \Psi(x) \wedge \forall x \Phi(x) = 0$

wniosek: B \wedge A \neq A

Jak doskonale wiadomo, Arystoteles zdefiniował sylogizm jako rozumowanie, w którym, jeśli przyjęte są określone przesłanki, to wynika z nich w sposób konieczny coś, od nich różnego [Arystoteles:1990: 128]. Do tego momentu co do formy, zdaniem Chmielewskiego, propozycję Kou można uznać za możliwą do przyjęcia. Dalsza natomiast próba analizy *Dialogu* w podstawowych terminach arystotelesowskiej logiki nazw, takich jak: termin duży, mały, średni,

tryb i figura wnioskowania łatwo pokaże, że ze sylogistyką Stagiryty nie ma on wiele wspólnego. Chmielewski przestrzega wszystkich poszukujących interpretacji *Dialogu* w schematach sylogistyki Arystotelesa przed popełnieniem błędu formy. Sylogizm Arystotelesa bowiem jest implikacją zbioru przesłanek jako racji i wniosku jako następstwa. Waler prawdziwości przysługuje w sposób konieczny całemu sylogizmowi, a nie jego części¹. W badaniach prowadzonych nad logiką chińską pamiętać należy o tym, że sylogizm Arystotelesa mógł zawierać na pozycjach zmiennych nazwowych tylko nazwy ogólne rozumiane jako nazwy zbiorów dystrybutywnych, co w przypadku zastosowania w silnie nominalistycznie ukierunkowanej filozofii chińskiej byłoby nadużyciem. Ponadto nie możemy na poziomie przesłanek lub wniosku formułować zdań, w których użyty termin 馬 *ma* (koń), występuje w *suppositon formalae* i jednocześnie termin 白馬 *bai ma* (biały koń) występuje w *supposition simplici*. Pozwolę sobie do argumentacji Chmielewskiego dodać coś jeszcze, co przy analizie metody badań porównawczych logiki zachodniej i chińskiej wydaje się być warunkiem koniecznym. Kluczowym dla rozwoju logiki zachodniej jest wprowadzenie przez Arystotelesa *zmiennych* (czegoś, co tylko reprezentuje). Dzięki temu mógł on sformułować neutralne ontologicznie prawa i tezy logiczne, ustanawiając tym samym w kulturze zachodniej pewien genotyp, pozwalający na wyróżnienie tego co logicznym jest od tego, co nim nie jest². Chińska myśl logiczna nigdy nie operuje zmienną nazwową i zdaniową. Stosowane przez myślicieli chińskich sposoby argumentacji zawsze w ich formalnej warstwie są zanurzone w pewien kontekst. Dlaczego? Odpowiedzi na pytanie, moim zdaniem, może dostarczyć filozoficzna przypowieść o wiewiórczu: *Wiewiórcz na ryby istnieje po to, aby łapać ryby, gdy się schwyta ryby, nie myśli się o wiewiórczu. Sidlą na zające istnieje po to, aby chwycić zające, gdy się schwyta zająca, nie myśli się o siłkach. Słowa istnieją po to, by wyrażać pojęcia; gdy się wyrazi pojęcia, nie myśli się o słowach. Słowa są czymś, o czym trzeba zapomnieć, gdy się spełniło swój cel.*

Jeżeli można by pokusić się o próbę formalnego ujęcia *Dialogu*, to raczej w języku i teorii rachunku zbiorów [Chmielewski 1963: 14-15]. I tak, wychodząc z przesłanek 1, 2, 3, możemy uznać $B \neq A$, co zostało w rozumowaniu Gungsun Longa pominięte, ale dałoby się łatwo uzyskać przy założeniu, że wiemy: $A \not\subset B$ (klasa *koń* nie jest zawarta w klasie *białość*). Z: $B \wedge A \neq A \wedge A$ i $A \wedge A = A$ oraz $B \wedge A \neq A$, otrzymujemy $B \wedge A \neq A$.

Ewentualna formalna struktura *Dialogu* powinna mieć postać:

1. $A \Phi$
2. $B \Psi$
3. $\forall x \Psi(x) \wedge \forall x \Phi(x) = 0$
- 3.1 $B \neq A$
- 3.2 $A \not\subset B$
4. $B \wedge A \neq A$

Można zarzucić Gungsun Longowi, że pominął w rozumowaniu konieczną przesłankę 3.2. W ten sposób jego argumentacja okazuje się wadliwa. Zarzut ten jest jednak usprawiedliwiony tylko i wyłącznie z punktu widzenia współczesnej logiki. Brak 3.2 to wynik nie tyle pominięcia, ile tego, że w chińskiej myśli założenia, które można by oddać jako $A \not\subset B$ lub $A \subset B$, nie istnieją wcale. Natomiast zarzut pominięcia 3.1 wynika z oczywistości przesłanki. Relacja inkluzji, stosunek *zawierania się czegoś w czymś*, jest całkowicie obca logicznej myśli chińskiej. We współczesnym chińskim jest słowo – znak 指 *zhi*, które znaczy: *a* pokrewne pewnemu *b*, a pozostające w związku z pewnym *b*. Może ono wskazywać na pewną tendencję do interpretacji *zhi* w kategorii stosunku inkluzji dwóch klas przedmiotów. W *Dialogu* jednak Gungsun Long używa słowa 指 *zhi* - *palec, wskazanie* (ang. *finger*). Słowa tego używają myśliciele chińscy wtedy, gdy chcą wyodrębnić

¹ W pracy porównawczo historycznej pamiętać jednak musimy, że Arystotelesowi nieznaną była metalogiczna w stosunku do jego rachunku nazw reguła *modus ponens* i *reguła sylogizmu hipotetycznego*. Po raz pierwszy zostały one zdefiniowane i użyte w rachunku zdań filozofów ze szkoły stoickiej. Spór między dwoma znakomitymi znawcami logiki i literatury antyku jednocześnie, J. Łukasiewiczem a K. Prantlem, o to, czy sylogistyka była w zamierzeniu Arystotelesa nauką formalną, czy empiryczną wydaje się autorowi artykułu nadal aktualny [Łukasiewicz 1961: 220-225].

² Gila Sher – w duchu A. Mostowskiego - przyjmuje neutralność ontologiczną za podstawowy wymóg dla terminów *być logicznym* [Gila Sher 1997: 164-170].

przedmiot z czegoś, do czego ten przedmiot należy (ang. *which is pointed*). Nie da się zatem postawić znaku równości między 指 *zhi* a zachodnim pojęciem *klasa* (w sensie teoriomnogościowym). Chińscy myśliciele, używając *zhi*, wskazują na uogólnienie faktu, że poszczególne rzeczy mogą być sklasyfikowane zgodnie z ich podobieństwem. Taka materialna klasyfikacja ma swoje odbicie w języku potocznym w postaci klasyfikacji nazw. W metodologii Chmielewskiego widoczne jest przesunięcie akcentu w badaniach porównawczych logiki chińskiej z semantycznego poziomu relacji *znak - odniesienie znaku* na syntaktyczny związek *nazwa jednostkowa - nazwa złożona*. Nazwy jednostkowe wyrażone były najczęściej przez znaki monosylabiczne (*klasy*), nazwy złożone natomiast tworzyły formę złożoną ze znaków monosylabicznych (*podklasy*). W tzw. zdroworozsądkowych podejściach w połączeniach typu: *grzywacz jest koniem, szczenię jest psem*, wskazuje się na pewne pozajęzykowe krzyżowanie się dwóch klas. W pierwszym przypadku to klasy *grzywaczy* i *koni*, w drugim - klasy *szczeniąt* i *psów*. Przedmioty daje się nazywać przez ich konstytutywne własności, wedle stosowanych powszechnie językowych klasyfikacji. Stąd też oparty na umowie językowej, konwencjonalny charakter klasyfikacji nazw, jest wykorzystany w *Dialogu* przez Gungsun Longa po mistrzowsku. Tyle tylko, że nie jest on natury logicznej, lecz retorycznej. Trzeba mieć jednak ciągle w pamięci fakt, że teorie myślicieli chińskich nie operowały relacją zawierania się klas. Zdaniem Chmielewskiego, w teoriach tych rzecz nie jest klasą. Klasa nie jest rzeczą. Klasa nie jest klasą innej klasy. Ale żadna rzecz nie jest bez klasy! Klasa *par excellence* jest tylko *pointed to*, jest tylko wskazaniem na nazwy mające pospolity, klasyfikujący charakter. [Chmielewski 1963:19-20]. W konkretnym przypadku monosylabiczna nazwa *koń* (*ma*) koresponduje ze złożoną nazwą *biały koń* (*bai ma*), dając złudzenie semantycznej inkluzji dwóch klas. Pojęcie *klasa* w logice chińskiej nie może być odnoszone do pojęcia inkluzji, ale raczej do relacji grupa – członek grupy. Zrozumiałym staje się wtedy pojęcie *zhi*, jako pojęcie nie mające żadnego wyraźnego istnienia takiego, jakie przypisuje się poszczególnym rzeczom. Z punktu widzenia filozofii języka stanowisko Gungsun Longa w *Dialogu* jest stanowiskiem nominalisty. Z tego, że klasy nie mają swojego odniesienia przedmiotowego w świecie, wynika fakt, że każda poszczególna rzecz może mieć wspólne imię, ale owe imię nie jest *shi*.

Podsumowując stwierdzam, że zastosowana przez Chmielewskiego metoda analizy *Dialogu* daje możliwość sformułowania następującego wniosku:

白馬非馬 *bai ma fei ma* jest wynikiem empirycznego uogólnienia faktu, że poszczególne rzeczy dają się pewnym zwyczajem językowym sklasyfikować zgodnie z ich podobieństwem. Klasyfikacje te nie są pochodne od teoriomnogościowego pojęcia abstrakcji, stąd też wszelkie spekulacje na temat ontologicznego statusu własności są bezzasadne. Chmielewski tym samym przenosi punkt ciężkości w badaniach logiki okresu pre – Han z semantycznej relacji *ming – shi* na analizę słowa *zhi*³.

5 Dialog o białym koniu – interpretacja Ch. Hansena.

5.1 Metoda

Wobec zaprezentowanego przez Chmielewskiego sposobu interpretacji *Dialogu* krytyczną postawę zajmuje Chad Hansen [Hansen 1983: 19]. Z jednej strony argumentacji Chmielewskiego pod względem formalnym nie można nic zarzucić, z drugiej natomiast spycha on problem struktury dyskursu do jego zawartości. Twierdzenie, że starożytni myśliciele chińscy potrafili korzystać z pewnych prostych reguł rachunku zdań (jeśli nawet odbywa się to na poziomie podświadomości i epistemologicznej niedookreśloności) wprowadza pewne zamieszanie. Zmieszanie powstaje nie tyle przez traktowanie pytania o logikę chińską jako empiryczne, ale przez sugerowanie, że pisma chińskich myślicieli zawierają pewną ukrytą logikę (ang. *implicit logic*). Zgodnie z metodą Chmielewskiego, z analiz różnych rozumowań chińskich wnosi się dalej o pewnych ogólnych

³ Niestety, trudno z tekstu Chmielewskiego wyprowadzić, nie tyle sposób funkcjonowania pojęcia *klasa* u filozofów chińskich, ale u samego autora tekstu. Należy mieć na uwadze, że brak wyraźnego rozróżniania między intensionalnym a ekstensionalnym ujęciem zbioru prowadzi często do antynomii np.: paradoks Russella, paradoks G. Cantora lub Burali - Fortiego

prawach tkwiących u ich podłoża. Wycucie (ang. *dispositional*) logiki traktuje się jako realną formę logiczną, a stąd już prosta droga do jawnych i ukrytych struktur logicznych, czekających na odkrycie przez stosowanie teorii klas wedle procedur Chmielewskiego [Hansen 1982: 20-21] Wynik takiego ujęcia przedmiotu analizy nie może być przedmiotem porównania z logiką zachodnią, ponieważ w konsekwencji może prowadzić to do wielce wątpliwych przypuszczeń, że Gungsun Longowi znana była logika teorii klas⁴.

Swoją metodę w warstwie metasystemowej Hansen opiera na założeniu: zbiór systemów znanych jako logika zachodnia nie jest zbiorem jakiegokolwiek grupy języków naturalnych, ale raczej języka sztucznego. Oto ważne, moim zdaniem, założenie o lingwistycznym rodowodzie, stojące u podstaw hansenowskiej metody badania logiki chińskiej. Założenie to stoi w opozycji do bardzo popularnego wśród logików poglądu, według którego logikę traktuje się jako pewnego rodzaju idealizację języków naturalnych [Nowak 1995: 484-494]. Takie idealizacyjne rozumienie logiki sprowadza ją w gruncie rzeczy do pewnej teorii przekładu zdań języka naturalnego na język logiki zdań, logiki predykatów lub innej.

Zarówno język rachunku zdań jak i rachunku predykatów jest tylko w niewielkim ich fragmencie przekładalny na zdania języka naturalnego. Niektóre zdania języka naturalnego mogą posiadać prawdziwościową strukturę, ale nie znaczy to, że logiczność języka naturalnego należy rozumieć jako rozszczenie do ujmowania coraz większych jego obszarów w tej strukturze. Hansen wnioskuje, że logika nie jest logiką jakiegokolwiek języka naturalnego, należy raczej mówić, że języki naturalne są bardziej lub mniej przekładalne na język logiki. W jednych językach przekład taki jest łatwiejszy, w innych trudniejszy. Czym innym jest język naturalny, czym innym natomiast język logiki. Są to języki, które istnieją obok siebie, pozostają w stosunku krzyżowania się, a nie inkluzji. W tym sensie w metodologii Hansena można mówić o *nielogiczności* języków naturalnych, w tym klasycznego chińskiego. Jeśli akceptujemy przekład zdań, np. języka angielskiego na język rachunku predykatów, to ten sam stopień akceptacji powinniśmy odnosić do języka polskiego, francuskiego, klasycznego chińskiego i każdego innego. Jednak nieprzekładalność pewnych fraz któregoś z nich na język logiki nie upoważnia nas do wysuwania tezy, że jedne języki są logiczne, a inne nie. To, iż trudno będzie znaleźć w okresie pre-Han w starożytnym piśmiennictwie chińskim odpowiednika dla *jeżeli... to...*, nie jest dowodem na to, że w języku tym nie istniały inne środki dla wyrażenia okresu warunkowego.

Problem badań logiki chińskiej to w istocie problem stosunku *translation-interpretation*. Czy istnieje logika w chińskiej filozofii? Jest to pytanie o to, czy Chińczycy filozofowie kiedykolwiek zajmowali się nauką logiki, czy budowali systemy logiczne. Odpowiedzi na te pytania osadzone są w badaniach empirycznych. Chińskim filozofom mogło się nie udać zbudować systemu podobnego do logiki nazw Arystotelesa czy też stoickiego rachunku zdań, ale mogli zbudować zupełnie inny system. Istnienie czy też brak takich systemów, to problem monizmu lub pluralizmu metafizycznego systemów logicznych [Susan Haack 1978: 238]. Według Hansena, możemy zgodzić się na taki odmienny system, powiedzmy bez sformułowanego wprost semantycznego pojęcia prawdy, bez spójników międzydaniowych czy nawet reguły wnioskowania, np. *modus ponendo ponens*, byle tylko spełniał minimalny wymóg - wymóg spójności⁵.

Postawienie przed teorią logiczną wymogu spójności nie należy do planu logicznego teorii wyjaśniającej, lecz raczej do części zbioru przekonań kulturowych. Nie mamy zatem tutaj odniesienia się do faktów, ale do pewnych założeń o charakterze metodologicznym. My wierzymy w interpretację będącą naszą filozoficzną teorią, a nie w teorię taką, jaką posługiwali się Chińczycy myśliciele. To, czy oni objaśniali struktury argumentacyjne poprzez mówienie o spójnikach logicznych, czy raczej poprzez odwołanie się do analogii, to problem, który daje się wyjaśnić na drodze empirycznych metod operujących w ramach nauk humanistycznych, a nie na gruncie systemów logicznych.

⁴ Hansen nie jest w tym temacie do końca rzetelny w argumentacji. Chmielewski jasno podał kilka powodów, dla których nie da się interpretować logiki chińskiej w terminach teorii klas i logiki nazw [Chmielewski 1963].

⁵ Pomysł takiego prelogicznego języka składającego się tylko ze zdań elementarnych rozważał Ludwig Wittgenstein w *Traktacie filozoficzno-logicznym*. Niewykluczone, że w badaniach porównawczych logiki chińskiej i zachodniej trzeba będzie do tego pomysłu powrócić.

Czy jest wyjście z tego kulturowego determinizmu metodologicznego? Owszem, należy jednak zmienić, czy raczej odwrócić dotychczas stosowane metody badań logiki chińskiej. Hansen odwołuje się do przykładu. Teoria mówiąca o pływach wód morskich niewiele wyjaśnia, rysując tylko wykres wysokiej i niskiej wody w dobowym rozkładzie. Nie jest istotne, czy to jest wykres liniowy, czy kołowy. Rodzaj wykresu nie jest bowiem wyjaśnieniem wzajemnego oddziaływania wód morskich i księżyca. Tak więc, przykładanie do różnych zjawisk identycznych pod względem formalnym schematów, nigdy nie uzyska statusu rzetelnej teorii naukowej, o ile teoria nie zostanie wzbogacona o system przekonań i postaw danego chińskiego filozofa⁶. Metodologia badań logiki chińskiej ma przypominać coś na kształt odwróconej piramidy podpartej w jednym punkcie. Na jej szczycie winna znajdować się teoria obejmująca całość myśli chińskiej okresu pre – Han. Moc explanacyjna tej teorii ma być sumą wyjaśnień uzyskiwanych na innych, niższych poziomach. Są to wyjaśnienia z zakresu tła historycznego, filologicznego i filozoficznego. Dwa odmienne poziomy interpretacji są potwierdzane przez spójność z wyższym poziomem. Jeżeli na przykład po lekturze tekstów filozofa Hui Shi pojawia się przypuszczenie o jego nominalistycznym traktowaniu problemu uniwersaliów, to należy to przypuszczenie skonfrontować z pismami innych filozofów tego okresu. Sprawdzić trzeba, czy problematyka ta pojawiła się w tekstach, np. Zhuangzi, Laozi lub Późnych Moistów. Dalej należy szukać koherencyjności poszczególnych poglądów odnoszących się do badanego tematu z wyższym poziomem analizowanej problematyki. Jednak nie można tego dokonać z perspektywy wymagań zachodnich teorii metodologicznych. Wymóg spójności teorii interpretacji jest wymogiem spójności formułowanych wewnątrz świata pism starochińskich, ale nie jest metasytemowym wymogiem uniwersalnej w sensie kulturowym metodologii komparystyki logicznej.

Można powiedzieć, że Hansen proponuje metodologię opartą na teorii interpretacji, która jest wielopoziomowym wyjaśnianiem humanistycznym z hierarchią odwróconej piramidy: na szczycie znajdują się hipotezy o najwyższym stopniu ogólności, obejmujące swym zasięgiem najwięcej form kulturowych (religia, mit, rytuał, nauka, filozofia), niżej znajdują się świadectwa z piśmiennictwa danego okresu, na samym dole pojawia się interesujący nas pojedynczy problem danego myśliciela, np. *Dialog o białym koniu* Gungsun Longa.

5.2 Analiza Dialogu

Charakteryzując na początku artykułu klasyczny język chiński wskazywałem, że w zdecydowanej większości język ten składa się z jednosylabowych znaków - nazw *ming*, które odnoszą się do rzeczy *shi*. Syntaktyka takich znaków – nazw jest, zdaniem Hansena, ludzko podobna do wyróżnianych w gramatyce angielskiej rzeczowników zbiorowych (ang. *mass nouns*)⁷. Rzeczowniki niepoliczalne to takie, które można zmierzyć, zważyć lub w jakikolwiek inny sposób oszacować, ale nigdy policzyć. Zalicza się do nich różnego rodzaju płyny, artykuły sypkie (korzec maku, garść soli) oraz pracę, odwagę, strach, żywność itp. Rzeczowniki niepoliczalne poprzedzone są zaimkami *much* i *little* (*much food, much grass, little blood*). Rzeczowniki policzalne poprzedzane są rodzajnikiem i stanowią samodzielną grupę nominalną. Wyrażenia takie jak: *many* oraz *few* stosuje się tylko przed rzeczownikami policzalnymi wyrażonymi w liczbie mnogiej (*few dogs, many people, few dollars*). Gramatyka angielska, jak widać, dysponuje silnymi środkami na odróżnienie rzeczownika policzalnego od niepoliczalnego.

Współczesna gramatyka języka chińskiego jest w kwestii rzeczowników bardzo podobna do języka angielskiego. Inaczej jednak sprawy się mają w odniesieniu do klasycznego chińskiego. Gramatyka tego języka nie dysponowała środkami, które pozwoliłyby na jednoznaczne odróżnienie rzeczownika użytego w liczbie pojedynczej od rzeczownika użytego w liczbie mnogiej (gramatyka nie dysponowała wskaźnikami liczby podobnymi do tych, jak we współczesnym chińskim klasyfikator *shu* 数). Zasadnym staje się dla Hansena postawienie hipotezy, że rzeczowniki w klasycznym chińskim mają dwuznaczny charakter: mogą być interpretowane jako zbiorowe albo

⁶ Logika nie badająca aspektów formalnych języka, chociaż brzmi to nieco paradoksalnie, wydaje się być kluczem do odczytania logicznych teorii starożytnych Chin.

⁷ We współczesnej gramatyce angielskiej wyróżnia się: rzeczowniki abstrakcyjne (ang. *abstract noun*), rzeczowniki ogólne (ang. *common noun*), rzeczowniki policzalne (ang. *countable noun*), rzeczowniki własne (ang. *proper noun*), rzeczowniki zbiorowe (ang. *collective noun*).

jako niepoliczalne [Hansen1985: 34-36]. Hipoteza ta miała okazać się punktem archimedesowym hansenowskiej teorii interpretacji zagadnień związanych z logicznymi strukturami języka chińskiego. Rzeczowniki zbiorowe, z formalnego punktu widzenia, mogą pełnić tę samą rolę w zdaniu co nazwy własne (w logice predykatów mogą występować na miejscu zmiennych indywidualnych)⁸. Prawdopodobnie chodzi tutaj Hansenowi o znany od scholastyków podział na *categoremata* i *syncategoremata*, lub też we fregowskim ujęciu podział na *pojęcie* i *nazwę* [Frege 1977: 45-59]. Tej roli nie mogą pełnić natomiast rzeczowniki policzalne ze względu na ich treść deskryptywną. Ponadto, w piśmiennictwie chińskim daje się zauważyć silną tendencję do używania przymiotników w funkcji rzeczownika, np. *czzerwone jest tym co pokrywa niebo o zachodzie słońca*. Termin *czzerwone*, zdaniem Hansena, należy traktować jako rzeczownik zbiorowy. W postawionej samemu sobie alternatywie rozłącznej *policzalne* albo *niepoliczalne* Hansen wybiera jej drugi człon. Policzalnym rzeczownikom Hansen przypisuje rolę pojęcia, niepoliczalnym - nazwy.

Co znaczy nazwa *koń* użyta w supozycji formalnej? Znaczy to, że odnosi się do *czegoś*, co należy do wszystkich koni i każdego z osobna. To *coś* musi być identyczne we wszystkich tych rzeczach do których stosujemy nazwę *koń*. Filozofowie zachodni nazywają to ideą, esencją lub własnością. W tym momencie mamy już otwartą drogę do pytania o status ontologiczny, semantyczny czy epistemologiczny tego, co jest odniesieniem przedmiotowym dla nazwy *koń* użytej w supozycji formalnej. W językach indoeuropejskich *koń* reprezentuje niewątpliwie pewną mnogość. Mnogość ta jest reprezentowana przez rzeczowniki policzalne. Gramatycznie przyjmuje ona formę liczby mnogiej. Hansen nazywa ten sposób argumentacji importem platonizmu na grunt badań porównawczych logiki chińskiej i zachodniej. Ten sposób rozumowania jest skromnie reprezentowany w tradycyjnej logice chińskiej⁹. Nie wynika to z małej przenikliwości umysłów chińskich filozofów, ale raczej z gramatyki rzeczowników niepoliczalnych.

Jestem przekonany, że argumentacja Hansena na rzecz rzeczowników zbiorowych zyska nieco na sile w świetle cytatu mistrza Laozi: *Dao, które można wyrazić słowami, nie jest (prawdziwym) niezmiennym dao. Nazwa, którą można je określić, nie jest prawdziwą nazwą. Bezimienne stało się prapoczątkiem nieba i ziemi. Nazwane stało się rodzicielką dziesięciu tysięcy rzeczy. Dao jest niezmienne i bezimienne, jest nieociosanym blokiem. Gdy po raz pierwszy blok został ociosany, pojawiły się nazwy. Dao jest największą wielością* [Feng Youlan 2001: 109]. Hui Shi nazywał największą wielość, poza którą nie ma już nic, wielką jednością. Wszystko jest samo w sobie czymś największym i samo nie może być obiektem doświadczenia, jako coś, co doświadczenie warunkuje. Nie sposób dokonać rekonstrukcji logiki chińskiej bez odwołania się do założeń filozoficznych. Chińska teoria semantyczna bazuje na opinii, że świat jest zbiorem zachodzących i nawzajem przenikających się rzeczy i substancji. Umysł nie jest uważany za wewnętrzny wyobrażający siebie mechanizm, który reprezentuje pewne indywidualne przedmioty w świecie. Umysł służy do wytyczania granic między rzeczami tak, aby możliwym było odnoszenie odpowiednich nazw. Indywidualna rzecz *shi jest częścią*, czymś, co zostało złowione (przypowieść o więcierzu) z większej całości.

Chinese ontology, I suggest is mereologie [Hansen 1985: 31]. Każdy abstrakcyjny zbiór przedmiotów można przekształcić w zbiór mereologiczny. Identyfikowanie elementów zbioru mereologicznego odbywa się na tej samej zasadzie co identyfikowanie czasoprzestrzennych części tego samego obiektu.¹⁰

W *Dialogu ma (koń)* jak również *bai ma (biały koń)* występują jako rzeczowniki zbiorowe. Identyfikowane przez nazwy *bai* oraz *ma* przedmioty są różnymi elementami - częściami tej samej całości. Element pewnej całości *biały koń*, nie jest tym samym jej elementem co *koń*. Biały koń nie jest koniem.

⁸ O zasadności takiego podziału z gramatycznego i logicznego punktu widzenia pisze np. W. V. Quine [Quine1977: 20-52].

⁹ Innego zdania jest Feng Youlan. Dialog interpretuje w duchu platońskiej teorii powszechników [Feng Youlan 2001: 100-102].

¹⁰ Stanisław Leśniewski konstruował mereologię jako teorię pozalogiczną z jednym pojęciem pierwotnym *być częścią*.

6 Dialog o białym koniu - interpretacja Harbsmeiera

6.1 Metoda

Teoria i praktyka, nauka oraz technologia nierozdzielnie związane są z językiem. Wyniki badań rozszerzają naukę wtedy, gdy są spójne z jej dziedziną i sposobem jej argumentacji. Wszystko to dzieje się w oparciu o pewien schemat logiczny. Jeżeli cywilizacja starożytnych Chin zanotowała wielkie sukcesy zarówno naukowe jak i technologiczne, to musiały być one organizowane w ramach pewnego języka i jego logicznej struktury¹¹. Wobec powyższego - zdaniem Harbsmeiera - metoda badań starożytnej logiki chińskiej winna uwzględniać trzy plany wyjaśniania:

- a) w oparciu o literaturę starożytnych Chin próbować odtworzyć teorię klasycznego języka chińskiego, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień leksykografii, gramatyki i semantyki,
- b) wyjaśnić główne strategie argumentowania i dowodu,
- c) dokonać próby rekonstrukcji teorii logicznej starożytnych Chin z okresu, w którym nie podlegała wpływom filozofii i logiki Zachodu [Harbsmeier 1997: 1-8].

Filologiczna analiza słowa 非 *fei* użytego przed orzeczeniem imiennym *ma* w klasycznym chińskim posiada dwa różne zastosowania.

子非我 (*wo fei zi*) – You are not (the same) me.

子非魚 (*zi fei yu*) – You are not (a case of) a fish.

Formę *bai ma fei ma* można wobec tego (przynajmniej jeżeli chodzi o język angielski) tłumaczyć na dwa sposoby:

“White horse” is not (the same) “horse”.

A white horse is not (a case of) horse.

W opinii C. Harbsmeiera wersja druga to ta, z którą mamy do czynienia w *Dialogu*. Co winno skłonić nas do takiej właśnie interpretacji? Fragment rozmowy Gungsun Longa z jego uczniem. Mistrz przytacza w niej opowieść Konfucjusza o królu, który podczas polowania zagubił strzałę. Na jej poszukiwanie wybrali się ministrowie, lecz pan szybko ich powstrzymał, sam ruszając na jej poszukiwanie, rzekł tymi słowami: 王 *zhu wang* król *Zhu* (ang. *the king of Zhu*) zgubił strzałę, 人 *zhu ren* człowiek z *Zhu* (a man of *Zhu*) ją znajdzie. Dlaczego Konfucjusz nie powiedział: człowiek *Zhu* zgubił strzałę, człowiek *Zhu* znajdzie strzałę? Ponieważ on rozróżniał 人 *zhu ren* (a man of *Zhu*) od 人 *ren* (a man). Kto różnicę tę widzi i rozumie, to również zrozumie różnicę między białym koniem i koniem, inaczej popadłby w sprzeczność [Harbsmeier 1998: 302].

Król państwa *Zhu* to nazwa generalna (deskryptywna), która przysługuje przedmiotowi ze względu na przypisywane mu pewne cechy, (w tym przypadku własność *bycie królem państwa Zhu*), człowiek *Zhu* to również nazwa generalna (przypisująca własności *bycie obywatelem państwa Zhu*). Czym innym jest być królem jakiegoś państwa, czym innym tylko jego obywatelem¹². Nie ulega wątpliwości dla Harbsmeiera, że *Zhu* to nazwa kraju pochodzenia króla, a kraj jako miejsce nie jest w sensie mereologicznym częścią człowieka lub króla. Nie może być tak, jak mogła nam to sugerować koncepcja Hansena, że *Zhu i ren* jest pewną mereologiczną całością, ponieważ twór taki składałby się z kawałka człowieka i kawałka ziemi. Składniowo zaś konstrukcja *zhu ren* jest podobna do *bai ma*. W klasycznym języku chińskim daje się znaleźć wiele przykładów na to, że ze względu na szyk znaków i przyjmowane różnie jednostki miary przedmiotów możliwe jest składniowe rozróżnienie rzeczowników policzalnych (ang. *count nouns*) i zbiorowych (ang. *mass nouns*). Możliwym jest przedstawienie licznych przykładów na rzecz dokładnie odwrotnej do Hansena hipotezy: ze względu na używane różne jednostki miary oraz stosowanie odpowiednich klasyfikatorów język chiński dość dokładnie rozróżniał policzalne i zbiorowe kategorie rzeczowników.

¹¹ Obszernie na temat osiągnięć nauki i technologii starożytnej cywilizacji Chin pisze J. Needham [Needham 1969].

¹² Nazwy te mogą się krzyżować, co dla komentatorów *Dialogu* nie zawsze jest dostrzegalne. W księdze 公孫龍子 *Gōngsūn Lóng Zi*, w części, której autorstwo nie jest mu przypisywane znalazł się również taki oto fragment rozmowy między mistrzem a jego uczniem: *Whoever uses the word „man”, refers generally to men, just like anyone who uses the word „horse refers generally to horses. Zhu is basically a state, and white is basically a colour. If you want to refer more generally to men you must remove the „zhu”. If you want to make sure of correctly naming the colour you must not remove the „white”.*

Z metodologicznego punktu widzenia wielką ignorancję w tym względzie wykazują jego zdaniem ci badacze, którzy nie pytają, czy *ma* (koń) zachowuje się składniowo inaczej niż inne rzeczowniki np. 水 *shui* - woda lub jemu podobny 食 *shi* - jedzenie, nie mówiąc już o nazwach własnych jak 孔子 *Konfucjusz*. Różnicę widać natychmiast, zestawiając np. parę :

斧 *fu* siekiera versus 铁 *tie* metal.

6.2 Analiza

Słowo 斧 *fu* może występować z cyfrą w funkcji liczebnika: 一斧 *yi fu* jedna siekiera, natomiast 铁 *tie* będzie najczęściej poprzedzone klasyfikatorem (ang. *container classifiers*) denotującym określony pojemnik np. 盒铁 *he tie* (skrzynia, metal) skrzynia metalu. Można spotkać też przypadki połączenia liczebnika z rzeczownikiem niepoliczalnym bez klasyfikatora, z tym jednak zastrzeżeniem, że liczba modyfikuje rzeczownik, nie zaś klasyfikator domyślny, np. 五酒 *wu jiu* - pięć wino należy czytać jako *pięć rodzajów wina*, a nie *pięć butelek wina*, 五肉 *wu rou*, czytamy *pięć rodzajów mięsa*, a nie *pięć porcji mięsa*¹³. W konkluzji, jak pokazałem wyżej, Harbsmeier stwierdza, że klasyczny chiński dość dobrze radził sobie z wyróżnianiem nazw policzalnych i niepoliczalnych. Dlatego też całkowicie niejasne jest dla niego, dlaczego 馬 *ma* w *Dialogu* miałby – jak to proponował Hansen - być sklasyfikowany jako rzeczownik niepoliczalny, na wzór przytaczanego wyżej 食 *shi* - jedzenia. Chociaż, jak przyznaje Harbsmeier, w piśmiennictwie filozofów okresu per – Han można się natknąć na pojedyncze takie przypadki [Harbsmeier1997: 318-321]. Również sugerowana przez Hansena interpretacja *Dialogu* w relacji mereologicznej *część – całość* nie prowadzi do spodziewanego sukcesu. Wynika to z faktu, że relacja owa wymaga operowania anachronicznym pojęciem *obiekt czasoprzestrzenny*, co w przypadku będącego przedmiotem analizy pojęcia *koń* odnosi się do pewnej masy – *końskości* (ang. *the horsey mass*)¹⁴.

Przedstawione wyżej filologiczne i językoznawcze analizy pokazują – zdaniem C. Harbsmeiera - że w klasycznym chińskim daje się przeprowadzić składniowy i semantyczny podział na rzeczowniki policzalne i zbiorowe. Słowo 馬 *ma* w *Dialogu* Gungsun Longa należy traktować jako rzeczownik policzalny.

W tym momencie wydawałoby się, że wystarczy już tylko przenieść własności gramatycznej kategorii *rzeczownik* na logiczną kategorię *nazwa ogólna*, i 馬 *ma* może pełnić funkcję terminu w klasycznej sylogistyce Arystotelesa. Harbsmeier, znając jednak doskonale argumenty Chmielewskiego za odrzuceniem interpretacji pism Gungsun Longa w terminach logiki nazw, sam woli odwołać się do rachunku zdań greckich Stoików.

Przypomnę, iż przytaczaną wcześniej część *Dialogu*, Gungsun Long zakończył konkluzją:

白馬非馬 *bai ma fei ma*

W odpowiedzi uczeń argumentował: *But if one has a white horse one cannot be said not to have a horse; and if one cannot be said not to have a horse, how can (what one has) not be a horse? (In other words) if having a white horse counts as having a horse, why should the white one not be a horse* [Harbsmeier 1998: 305] ? Zgodnie z *modus tollendo tollens* otrzymujemy:

Jeśli masz białego konia to masz konia (entymemat zawarty w pytaniu).

Nie masz konia.

Zatem: *Nie masz białego konia*.

Konkluzja *Biały koń to nie koń* jest fałszywa.

Gungsun Long w istocie, pytając czy biały koń jest koniem, rozmyślnie czyni to wedle błędnej konstrukcji: czy biały i koń są tym samym? Jeżeli *biały* służy nam do nazywania koloru w przeciwieństwie do *konia*, który służy do nazywania kształtu, to *biały koń* nie jest tym co *koń*. Zabawa słowem, zabawa składnią, działanie skierowane na sukces w dyskusji to dobrze znana w

¹³ Niewątpliwie w połączeniach bez klasyfikatora autor zakłada pewną aprioryczną zdolność badacza do odróżnienia rzeczy policzalnych od niepoliczalnych, nie zaś składniową własność języka.

¹⁴ Na rzecz poparcia swojego stanowiska Harbsmeier stosuje również pewien zabieg retoryczny. Jeżeli założymy, że nie ma żadnej całości, to nie ma również tego, co przez całość jest definiowane – część. Jeżeli proszę o herbatę, to nie proszę o pewną część wyodrębnioną z pewnej ontologicznej herbacianej całości. Przy tego rodzaju argumentacji pod uwagę należy wziąć fakt, że omawiany okres to okres ścierania się w Chinach dwóch szkół filozoficznych – konfucjańskiej i daoistycznej. Obie w warstwie ontologicznej zakładają istnienie pewnej scalającej całości. W filozoficznej taoistycznej jest to *wu*, w konfucjanizmie *dun*, w hinduskich Wedach natomiast *brahman*.

naszej kulturze sofistyka. Sofistyka ma coś z natury zagadki, żartu, a nawet podstępu. Jej moc tkwi w niespodziewanym efekcie. Dlatego więc w *Dialogu* – przynajmniej w jego pragmatycznym aspekcie - znajdziemy więcej elementów gry niż logicznej argumentacji.

Podsumowanie: stosowana przez Harbsmeier metoda analizy *Dialogu* pozwala na:

- a) ustalenie w warstwie składniowej i semantycznej funkcji słowa *ma* - rzeczownik policzalny, nazwa ogólna,
- b) rekonstrukcję pewnych fragmentów *Dialogu* w logicznej strukturze języka rachunku zdań,
- c) pragmatyczną interpretację *Dialogu* w terminach sztuki argumentacji i gry dialogowej.

Zakończenie

J. Chmielewski i K. Harbsmeier empirycznym instrumentarium (metoda językoznawczej i filologicznej analizy) poszukiwali w *Dialogu* logiki, która z natury rzeczy ma charakter formalny. Różnica w interpretacji tych dwóch autorów polega na tym, że pierwszy z nich odrzucał możliwość interpretacji *Dialogu* w duchu sylogistyki Arystotelesa lub stoickiego rachunku zdań, drugi takiej możliwości nie wykluczał.

Ch. Hansen wykorzystał formalną logikę relacji *części do całości* (przynajmniej taką była w zamierzeniu jej twórcy St. Leśniewskiego) i w istocie sprowadził interpretację *Dialogu*, do uzasadnienia metafizycznej hipotezy o mereologicznej strukturze bytu w starożytnej filozofii chińskiej.

Metodologia Chmielewskiego i Harbsmeier podszyta jest logiczno lingwistycznym paradygmatem filozofii analitycznej. Paradygmat ten zasadza się na przekonaniu, że w grupie języków indoeuropejskich wartość wnioskowań logicznych zależy od wspólnych im wszystkim struktur gramatyczno prawdziwościowych. Powszechność rachunków logicznych wynika z tego, że opisują one własności formalne języków, które wykorzystujemy w aktach poznawczych i procesach systematyzacji wiedzy. Zakłada się, że wyrażenia językowe, za pośrednictwem których dokonuje się tych procesów, wyposażone są w formę logiczną, która jest przedmiotem analizy w ramach wyrastających z niej logik. Na język naturalny można spojrzeć analogicznie do formalnego systemu dedukcyjnego. W języku wyróżnia się zatem reguły formowania i przekształcania. Reguły formowania wprowadzają gramatykę i leksykon. Dalej, pozwalają one na wyodrębnienie zbioru wyrażen poprawnie zbudowanych. Zdefiniowane reguły przekształcania pozwalają z kolei na dojście do zdań prawdziwych logicznych, które są w swej strukturze podobne do aksjomatów i reguł inferencji formalnego systemu dedukcyjnego.

Dictum: Gramatyka i logika warunkują się wzajemnie.

W stosunku do paradygmatu logiki zachodniej chcę postawić trzy pytania:

Czy wszystkie języki naturalne (również te z odmiennej grupy językowej) są związane ze sobą protojęzykiem z protologiczną strukturą logiczną?

Czy ewentualna protologiczna struktura logiczna opiera się na wzajemnym związku gramatyki i logiki, czy może na strukturze o innym charakterze?

Czy wzajemny związek między językiem a światem jest dla języka związkiem istotnym?

W oparciu o nieliczne, co prawda, ale dobrze opracowane źródła piśmiennictwa starożytnej filozofii chińskiej możemy stwierdzić:

Przedmiotem analizy porównawczej logiki chińskiej i zachodniej nie mogą być systemy logiczne (we fregowskim rozumieniu), ponieważ takowych w logice chińskiej nie ma.

Na poziomie składniowym, w odniesieniu do klasycznego języka chińskiego (między innymi ze względu na znaczną ruchomość syntaktyczną wyrazów – znaków, brak gramatycznej kategorii zdania itp.) nie mamy możliwości na wyodrębnienie w miarę stabilnych reguł gramatycznych.

Na poziomie semantycznym nie ma możliwości wyprowadzenia *logiki* tego języka jako teorii związków prawdziwościowych między nośnikami wartości logicznych (zdaniami w sensie logicznym) oraz związków pokrewnych (wynikanie, dedukcja).

W piśmiennictwie okresu pre-Han dominuje styl rozumowania za pomocą analogii przy jednoczesnym braku rozumowań dedukcyjnych.

Logika, jak twierdził Quine, tropi prawdę na drzewie gramatyki. Stwierdzenie to jest prawdziwe, ale tylko w stosunku do logiki zachodniej. Chińska logika tropi konsensus w pragmatycznej strukturze dyskursu.

W konsekwencji uważam, że ewentualna metodologia badań porównawczych logiki chińskiej i zachodniej w warstwie wyboru przedmiotu badania, winna brać wymienione cztery aspekty pod uwagę. Na przykład w pismach Późnych Moistów, jak również w pismach analizowanego w tym artykule Gungsun Longa, dominujący styl rozumowania logicznego to analogia. Jest ona budowana na strategii dyskusji skierowanej na określony efekt. W oparciu o analizę struktur strategii, można wyprowadzić reguły *logiki* zbudowanej na pojęciach: *reguł konwencji*, *konsensusu*, *skutku działania* i *racjonalności*. Pojęcia takie należą do pragmatyki języka, której metody są wykorzystywane w analizach problematyki logiki zachodniej. Być może przedmiotu porównania logiki chińskiej i zachodniej szukać trzeba nie na poziomie uniwersaliów gramatycznych, lecz na poziomie uniwersaliów pragmatycznych. Postawiona hipoteza: *logiczna struktura ewentualnego protojęzyka opiera się na pragmatycznej kategorii racjonalności działania językowego, a nie na semantycznej kategorii prawdy*, wymagała będzie dla swojego uzasadnienia metodologii badań interdyscyplinarnych. Proces wyjaśniania danych empirycznych winien oprzeć się na metodach językoznawstwa historyczno porównawczego i kognitywnego, w warstwie formalnej zaś, na teorii działań komunikacyjnych J. Habermasa lub teorii implikatur H.P Grice.

Bibliografia:

- Arystoteles, 1990. *Dzieła wszystkie*. Warszawa: PWN.
- Bao, Zhiming. 1990. *Language and World View in Ancient China*. w: *Philosophy East and West* vol. XL, pp. 195-210.
- Bocheński, I. M. 1971. *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing.
- Carnap, R. 1937. *The Logical Syntax of language*. New York: Harcourt and Kegan.
- Chmielewski, J. 1962-1968. *Notes on Early Chinese Logic*. *Rocznik Orientalistyczny* vol. 25-31.
- Chmielewski, J. 1964. *Logiczna czy językoznawcza analiza struktur składniowych?* w: *Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN VII*, vol. 1(32).
- Chmielewski, J. 1964. *Syntax and word-formation in Chinese*. *Rocznik Orientalistyczny* vol. XXVIII/1.
- Czuan-ty. 1957. *Nan-hua- czen-king. Prawdziwa księga południowego kwiatu*. Warszawa: PWN.
- Chomsky, N. 1965. *Aspects of the theory of Syntax*. Cambridge: MIT Press.
- Feng, Youlan. 2001. *Krótką Historią filozofii Chińskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Feng, Youlan. 1997. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: The Free Press.
- Hansen, C. 1975. *Ancient Chinese Theories of language*. *Journal of Oriental Studies*, vol.2.
- Hansen, C. 1975. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Frege, F.G. 1977. *Pisma semantyczne*. Warszawa: PWN.
- Graham, A.C. 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Literature*. Illinois: Open Court Pub. Co..
- Haack, S. 1977. *Niektóre pytania metafizyczne i epistemologiczne dotyczące logiki*. w: *Filozofia logiki*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia.
- Hao, Y.R. 1968. *Language and Symbolic System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harbsmeier, C. 1997. *Science and civilization in China*. w: Joseph Needham (Ed.) *Language and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kneale, W, Kneale, W. 1962. *The development of Logic*. Oxford: Clarendon.
- Łukasiewicz, J. 1951. *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: University Press..
- Łukasiewicz, J. 1961. *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*. Warszawa PWN.
- Majewicz, A.F. 1989. *Języki świata i ich klasyfikowanie*. Warszawa: PWN.
- Mates, B. 1961. *Stoic Logic*. Berkeley: California University Press.
- Nowak, L. 1993. *Język logików i językoznawców*. w: J. Pogonowski (Ed.) *Eufonia i Logos*. Poznań: Wydawnictwo naukowe UAM.
- Needham, J. 1969. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. London: Allen and Unwin.
- Pelletier, F. 1979. *Mass term: Some philosophical problems*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. Quine, W.O. 1977. *Filozofia Logiki*. Warszawa: PWN.
- Sher, G. 1991. *Być terminem logicznym*. w: *Filozofia logiki*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia.
- Uryasz-Majewska, A. 1998. *Wybrane podstawowe pojęcia starożytnej logiki chińskiej*. w: *Investigationes Linguisticae*, vol.III.