

Dr hab. Anna Czajka-Cunico, prof. nadzw.  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

## RECENZJA

rozprawy doktorskiej mgr Marka Tylkowskiego pt. *Gu Hongming (1856-1928)  
prekursorem idei fuzji cywilizacji: koncepcja konfucjanizmu jako ratunku dla  
Zachodu i świata*

Przedłożona do recenzji praca doktorska mgr Marka Tylkowskiego stawia sobie za zadanie rekonstrukcję koncepcji fuzji cywilizacji (zachodniej i konfucjańskiej), przedstawioną przez myśliciela chińskiego działającego na przełomie XIX i XX wieku, Gu Hong Minga, i przedstawienia jej znaczenia na tle historii myśli chińskiej tego samego okresu oraz w kontekście współczesnych dyskusji chińskich na temat relacji Chin i Zachodu.

Zadanie to realizuje w pracy złożonej ze Wstępu, czterech rozdziałów, Konkluzji i Bibliografii. We Wstępie wybór tematu pracy uzasadnia się współczesną sytuacją świata, zagrożonego „zderzeniem” kultur i pilną potrzebą rozwiązań dla niej, na którym to tle koncepcje fuzji kulturowych wydają się obiecujące, zwłaszcza wtedy, kiedy pochodzą od jednego z najpotężniejszych podmiotów współczesnej rzeczywistości, Chin, z ich wciąż jeszcze paradoksalnie – wobec ich pod każdym względem znaczącej pozycji – mało znanym w świecie dorobkiem kulturowym.

Rozdział I zawiera biografię Gu Hing Minga, działającego między kulturami (Malezja, Europa, Chiny, Japonia) i pierwszy zarys jego poglądów. Oparty jest na materiałach biograficznych i pismach myśliciela w języku angielskim i chińskim (doktorant przedstawia stan dostępności pism Gu Hong Minga oraz jego braki), literaturze na temat poglądów Gu Hong Minga, w której temat fuzji cywilizacji nie został dotąd podjęty oraz opracowaniach historii Chin. Opatrzony jest w przypisach biogramami postaci, do których Gu Hong Ming odnosił się w swoich pismach lub z którymi współdziałał, a są to postaci myślicieli europejskich, zwłaszcza angielskich, początku wieku takich jak John Ruskin, Thomas Carlyle, Ralph Waldo Emerson, Mateusz Arnold. Pojawiają się też, wraz z zarysami sytuacji historyczno-kulturowych (powstanie bokserów, Sto Dni Reform itd.), wybitne postaci rzeczywistości chińskiej, takie jak Zhang Zhidong czy Kang Yowei, których sylwetki i poglądy będą w kolejnych rozdziałach pracy poddawane analizom z różnych punktów widzenia. Na tak zarysowanym tle uwydatnione zostają poglądy i posunięcia życiowe Gu Hong Minga z ich wyróżnikami, a wśród nich: wierność przykazaniom ojca, przywiązanie do

tradycji duchowości (w tym wierność Księgom), wrażliwość na jej fałszowanie (stąd wrażliwość na fałszowanie duchowości u przedstawicieli innych jej form, np. misjonarzy chrześcijańskich), sympatia wobec odpowiedników duchowości i kultury wysokiej w Europie, ostre widzenie z tych pozycji sytuacji Europy, jej wyjałowienia, dekadencji, a wreszcie zredukowania „do karabinu maszynowego” (129). Zwracają uwagę: zwrot w biografii Gu Hong Minga ku byciu Chińczykiem (odpowiednik do greckiego *kairos*, s. 15), skłonność do uniwersalizowania własnych przekonań (wyrażająca się m.in. w charakterze przekładów), konserwatyzm (apologia monarchizmu, elit, a przede wszystkim poglądy na temat kobiet), estetyczne podejście do zjawisk rzeczywistości (odrzućenie brzydoty i prostactwa), zdecydowane odrzucenie wojny. - Rozdział II przedstawia historyczno-polityczne tło powstawania poglądów Gu Hong Minga oraz ich kulturowo-ideowy kontekst. Ważnym elementem tego rozdziału jest umożliwienie wglądu w mało znane Europejczykom koleje historii regionu Chin (wojny opiumowe, powstanie bokserów, powstanie i dzieje Guomindangu) i krajów sąsiednich), wskazujące na ich złożoność, i często nieprzewidywalność. Rozdział pokazuje narastającą po konfrontacji z mocarstwami Europy Zachodniej postawę „samoumacniania się” i zajmowania stanowiska wobec przewagi technicznej i materialnej Zachodu (kwestia reform na tle tradycji chińskiej). Doktorant opatruje tę prezentację w biografii postaci historii, polityki i myśli Chin, co stanowi cenny materiał do rozważań historiozoficznych i filozoficznokulturowych. Rekonstrukcja dyskusji na temat relacji Chin ze światem zachodnim obejmuje okres od wojen opiumowych do końca I wojny światowej i obejmuje poglądy takich postaci jak Yan Fu, Kang Youwei, Liang Qichao, Sun Yat-Sen, Chen Duxiu. Zawiera opis powstawania chińskiej tożsamości narodowej (ciekawa analiza za Josephem Levensonem odniesień do pojęcia *tianxia*, cały świat i *guo*, państwo) i tendencji nacjonalistycznych, a nawet rasistowskich (Zhang Binglin), a także anarchizmu. Autor wskazuje na I wojnę światową jako zmieniającą stosunek Chin do Zachodu na zdecydowanie - wobec jej niszczycielskich skutków- krytyczny i coraz wyraźniej dostrzegający jego braki. W tej atmosferze odbyła się dyskusja nad poglądami Gu Hong Minga, zainspirowana przedrukami z prasy japońskiej wymiany poglądów na ich temat między trojgiem autorów, o niewielkich wpływach w świecie zachodnim, w tym Rudolfa von Deliusa i sinologa Otto Frankego. Dyskusja ta przyczyniła się do intensyfikacji rozważań na temat oceny wpływów kulturowych z Zachodu (użyteczność, ideologie), stanu kultur zachodniej i chińskiej, ich wyróżników oraz konfucjanizmu jako źródła naprawy. W rozdziale zarysowane są stanowiska, które zaprezentowali Yan Fu, Kang Youwei, Liang Qichao, Feng Youlan. Autor skrupulatnie analizuje ich relacje z propozycjami Gu Hong Minga, podkreślając przybierający na sile element wkładu dziedzictwa chińskiego do cywilizacji ogólnoludzkiej. - Rozdział III stanowi w dużej mierze filologiczną rekonstrukcję zaprezentowanej przez Gu Hong Minga propozycji fuzji kultur, będącej prekursorską (niekiedy bez uświadamiania sobie tego) wobec licznych koncepcji powstających po niej lub współcześnie i wykazujących z nią, jak to określa Marek Tytkowski, „strukturalne podobieństwo”. Analizowane są głównie prace *Papers from Viceroy's Yamen* (1901) i *The Spirit of Chinese People* (1915, tłum. pol. Józef Targowski, Kraków 1928). W analizie pierwszej z tych prac doktorant uwydatnia polemikę z poglądami zachodnimi na temat rozumienia pojęcia cywilizacji (tu zaczynają się pewne problemy ze znaczeniem terminu, o

czym później), które w Europie opierają się na standardzie życia, a u Gu Hong Minga na kulturze moralnej, na kulturze duchowej, niezależnej od kultury materialnej” (121). W *The Spirit* wskazuje się dodatkowo na związek kultury duchowej z cywilizacją (tu pojawiają się problemy znaczeniowe, o których nieco później) i typ człowieczeństwa w niej produkowany (*type of humanity*), albo inaczej, w nawiązaniu do tradycji niemieckiej, „duch narodu” (122). Propozycja fuzji oparta jest na konstatacji braku autorytetu moralnego w kulturze Zachodu, na anarchii jako „organicznym nieporządku” i wynikającą z nich koniecznością przemocy, której ostatnim przejawem jest militaryzacja. Podana jest fascynująca teza o chińskim pochodzeniu idei oświecenia (przekazanych do Europy za pośrednictwem jezuitów) i chińskie wersje rozumienia pojęć wolność-równość-braterstwo oraz wyprowadzenie koncepcji *expansion* z idei równości: rozwoju własnej kultury przez twórczy dialog z innymi (125). W *The Spirit* autor chiński do rozważań swoich wprowadził element „siły moralnej” jako wyróżnika kultur i stwierdził, że o ile w Europie w przyszłości stanowiło ją chrześcijaństwo (co do którego zaznacza, że nie sposób go dziś odnowić), to dziś jego miejsce zajmuje siła fizyczna, przemoc, militarizm. Europejczycy rządzeni są strachem przed transcendencją i prawem, opierają się na demokracji jako rządach mas lub wręcz motłochu, kierowanych chęcią zysku i podbojów. Brak im autorytetów (artykuł *The Peace of Catay*, 1923), pochodzącego z konfucjanizmu fundamentu spokojnego rozumu, „religii dobrego obywatela”. To religia nie odnosząca do sił nadprzyrodzonych, dostępna wszystkim ludziom, i lepiej, zdaniem GHM, odpowiadająca potrzebom cywilizacji zachodniej, zawierając już w sobie rozwiązania konfliktu wiara-rozum, z którym musiała się zmierzyć dużo wcześniej niż Europa. Religia dobrego obywatela niesie z sobą poczucie bezpieczeństwa i skłonność do postępowania moralnego. Te koncepcje GHM pogłębia młodszy od niego o ok. 40 lat Liang Shuming, rozwijając ujęcie „ducha narodu” w nawiązaniu do Schopenhauera filozofii woli, w przypadku Chińczyków jest ona nakierowana „ku harmonii” (144). Liang Shuming wskazuje na znaczenie autorytetów (jego rozważania są pokrewne późniejszemu Jaspersa), i prezentuje specyficzną, rzadką w Chinach, historiozofię, w której konfucjanizm przekroczony zostaje w buddyzmie (to dwie cywilizacje tzw. „przedwcześnie dojrzałe”, czyli nie pozostające w odniesieniu do rozwiązywania problemów materialnych, lecz od razu oddane problemom duchowym). Myśliciel poddaje analizie sytuacje graniczne Zachodu (poczucie nieszczęśliwości, wyjałowienia), zachodnie ujęcie „ja” w konfrontacji z człowieczeństwem chińskim *ren*. Jak wszyscy niemal omawiani w pracy Tylkowskiego myśliciele odsyła do rodziny i miłości rodziców jako podstaw. Podkreśla znaczenie rytuałów i muzyki. Jako jeden z nielicznych nie popiera podporządkowania kobiet. Zarówno między GHM i Liang Shumingiem jak i innymi myślicielami „strukturalnie podobnymi”, jak to określa doktorant, zachodzą pewne różnice. Dotyczą one najczęściej ustroju politycznego i sięgają od preferencji wobec cesarstwa do przychylności komunizmowi. – Rozdział IV traktuje o myśli chińskiej od zakończenia drugiej wojny światowej. Poruszona jest frapująca kwestia paradoksalnego na tle tradycji chińskiej rozprzestrzenienia komunizmu i dyskutowane podanej za Josephem R. Levensonem interpretacji: komunizmu jako zerwania z tradycją, mogącego umożliwić Chinom przewagę nad Zachodem. Jakkolwiek komunizm w Chinach zwrócił się przeciw tradycji (Wielka Proletariacka Rewolucja Kulturalna), kontynuuje doktorant, to uległ sinizacji i w uległości tej odwoływał się do wzorców konfucjańskich (165). Zainteresowanie

konfucjanizmem (pielęgnowanym na Tajwanie) nabrało rozmachu od lat 60., kiedy to państwa Azji Wschodniej zaczęły odnosić wielkie sukcesy gospodarcze. Zasilone zostało ze strony rządu singapurskiego Tu Wei-minga i podkreślaną przez niego chińską „naukę bycia człowiekiem”, która zawiera się w byciu „centrum relacji” - z rodziną, wspólnotą, narodem, naturą, kosmosem -, a nie wyizolowaną jednostką (168). Od lat 70., kontynuuje swoją rekonstrukcję doktorant, następuje coraz silniejszy zwrot ku konfucjanizmowi, wyrażany coraz częściej w przekonaniu, że wartości kultury chińskiej „przekraczają granice epok, przestrzeni i krajów” (172). Powstają koncepcje coraz mocniej podkreślające przewagę ideałów kultury chińskiej nad europejską. Podkreśla się ideał człowieczeństwa, *ren* (Chen Lai), przewagę wartości wewnętrznych, które nigdy nie mają „bezpośredniego związku z ekonomicznymi podstawami społeczeństwa” (174), trwałość w zmienności kultury chińskiej (a tak w badaniach europejskich określany jest najważniejszy wyróżnik kultur). Wielce pouczająca jest w tym rozdziale konfrontacja z elementami filozofii kultury europejskiej. Jednym z najważniejszych punktów spornych jest kwestia podmiotowości. Współcześni interpretatorzy tradycji chińskiej wskazują, co prawda na wagę w niej doskonalenia się, pozostawania w harmonii z otoczeniem, jednakże wydaje się, że koncepcji podmiotu w kulturze europejskiej – o ile już ją dostrzegają, przeważnie z perspektywy doświadczeń osobistych, jak np. Yang Xiaosi, doktorant uniwersytetu Johna Hopkinsa w Chicago, a następnie wykładowca uniwersytetów amerykańskich – nie są w stanie rozpoznać w pełni. Yang Xiaosi w swojej książce *Filozofia rodziny. Ślepotą Zachodu*, Pekin 2010, za największy mankament kultury zachodniej uznaje niedocenywanie życia rodzinnego i faktu zależności dzieci od rodziców. Utrzymuje, że kultura zachodnia już od tradycji greckiej jest zestawieniem samodzielnych i autonomicznych jednostek, podobnie jak wszystkie inne formacje europejskie, które nie zdają sobie sprawy z własnej zależności w procesie dorastania i podejmowania decyzji od swych rodzin. Wyobcowanie z rodziny sprawia, że jednostki, z natury skłonne do zła, muszą być kontrolowane przez religię i struktury przemocowe, militarne, które niekiedy się łączą, jak w chrześcijaństwie wypraw krzyżowych i podbojów kolonialnych, chrześcijaństwie, które chce zastępować więzy rodzinne („ojcowie, bracia, matki” w Kościele). Kształtowanie cnót współżycia przez rodzinę i książki zastąpiono kształtowaniem przez broń. W Europie panuje kult wojownika i zwycięstwa. Nie ma w niej miejsca dla starców, dzieci, nieudaczników, ani możliwości pokoju, którą filozof chiński zasadza na pojęciu *tianxia*, wszystkiego wspólnego, co jest pod niebem. Mimo trafności i produktywności części tej krytyki (osamotnienia, alienacji jednostek w kulturze zachodniej) gołym okiem widoczny jest brak uzasadnienia w wielu punktach: niedostrzeganie potencjału twórczego podmiotu ludzkiego w jego stawianiu się, poszukiwaniu siebie, przewyciężaniu form wspólnoty (które mogą być niewolące i podlegają transformacji), niedostrzeganie podmiotowości kobiecej. Nie jest też prawdą, że w kulturze europejskiej nie ma w ogóle miejsca dla starców i dzieci. Tak jak trudno powiedzieć, że jest go wystarczająco wiele w kulturze chińskiej. Idea Kościoła nie ma nic wspólnego z podbojem. Wydaje się, że zarzut ślepoty, podniesiony przez Yang Xiaosi, może dotyczyć obydwu stron, a być może chodzi tu o kwestię podstawową w porównaniach kultur: nie pokrywanie się pewnych pól widzenia, która są jej przyczyną. Niebezpieczną konsekwencją tego, jeśli pozostaje nieświadomiona, stają się uproszczenia i zniekształcenia w obopólnych prezentacjach, szkodliwe dla fuzji, w

której powinien powstać horyzont wspólny, nigdy dotąd nieistniejący, dla żadnej stron nie stanowiący opresji. Natomiast niewątpliwe jest działanie krytyczne i mobilizujące dla obydwu kultur pochodzące ze wzajemnych spojrzeń na siebie. – Pouczająca jest też w tym rozdziale analiza poglądów Jiang Qinga, przedstawiciela współczesnego konserwatyizmu politycznego w Chinach, a to ze względu na rodzaj chińskiego odzwierciedlenia się w nich idei zachodnioeuropejskich. Jing Qing poglądy swoje wywodzi z „lęku Chin przed zniknięciem w dobie globalizacji” (sic!), z odwrotności zatem lęku przed „zalewem chińskim” w Europie. „Chiny znikną z powierzchni ziemi! (204), pisze, zniknie samodzielność historii i tradycji [poszczególnych narodów]. Aby temu zapobiec, Qing proponuje plan nowego ustroju politycznego opartego na konfucjanizmie. Ustrój ten jest odpowiedzią na liberalną demokrację, która przerodziła się w przewagę większości, rządzącej się własnymi przyziemnymi interesami i uniemożliwiającej przestrzeganie uniwersalnych zasad moralności. Demokracja liberalna jest uzależniona od kapryśnego elektoratu, nie jest w stanie sprawować rządów opartych na wartościach moralnych i „nie ma szans na stanie się trwałym ustrojem politycznym” (213) Musi być ulepszona, bądź zastąpiona przez ideał prezentowany przez kulturę chińską. Kultura zachodnia czyli oparta na sile Droga Tyrana powinna być zastąpiona przez Drogę Królewską, oparta na cnocie. W dialogu tych dwóch kultur „dopuszczalna jest jedynie zmiana fundamentalnych zasad cywilizacji zachodniej przez cywilizację chińską a nie odwrotnie” (215). – W Konkluzji doktorant podsumowuje swoją pracę jako udowodnienie prekursorskiego charakteru idei fuzji cywilizacji przedstawionej przez Gu Hong Minga, polegającej na przejściu przez Chiny nauki i techniki Zachodu, a przekazywanie Zachodowi idei i wzorców konfucjańskich, rozwijanej potem i aż do dziś, w różnych wersjach. Idea zmiany kierunku wpływów kulturowych coraz bardziej unaocznia się w Chinach i napotyka na świecie na różnorodne reakcje.

Powyższa dość szczegółowa rekonstrukcja podstawowych linii pracy z jej hermeneutyką, uwydatniającą momenty znaczące dla badacza międzykulturowości, ma umożliwić konkretne osadzenie jej oceny oraz dalej idących konkluzji i sugestii dotyczących podjętego problemu badawczego.

Już sam wyboru tematu pracy zasługuje na wysoką ocenę, i to z wielu względów. Doktorant przygotował monografię poświęconą autorowi ważnemu dla kultury chińskiej, na którego temat nie ma dotąd w skali światowej wyczerpujących publikacji. Dokonał ważnego transferu wiedzy z obszaru kulturowego, wciąż jeszcze w Europie i Polsce mało dostępnego. Nadto ujął swoją prezentację postaci i dorobku Gu Hong Minga z perspektywy żywo obchodzącej wszystkich: współlistnienia, a być może także współzycia kultur i cywilizacji w współczesnym podlegającym globalizacji, a zarazem wielokulturowym świecie. Układ pracy umożliwił doktorantowi dobrą ekspozycję tematu. Umieszczenie dzieła GHM na tle rozwoju myśli XIX i XX wieku pozwala na poznanie i zrozumienie położenia Chin w tym okresie, poznanie dynamiki reakcji kulturowych na impulsy pochodzące z zewnątrz i ocenę w tym kontekście znaczenia wkładu GHM. Na tym tle uwydatnia się sylwetka GHM z jego międzykulturowa biografią i przełomowe dla relacji Europa-Chiny znaczenie jego myśli. Autor sumiennie analizuje i interpretuje dzieło GHM i jego relacje ze współczesnym mu kontekstem kulturowym europejskim (Carlyle, Arnold, Newman, Spengler i in., zmierzch

Europy, elitaryzm), a potem chińskim, odsłaniając w tym niejako – by użyć formuły hermeneutyki zachodniej, która tu może być wystawiana na próbę ważności w kontekście międzykulturowym – horyzont ducha czasów. Różne odsłony tego ducha w XIX i XX wieku stanowią – będąc może nie do końca zamierzonym rezultatem pracy – to cenny materiał dla historyka i badacza kultur. Autor rekonstruuje poglądy współczesnych myślicieli chińskich, tak aby w Konkluzji móc w sposób w pełni udokumentowany stwierdzić, że koncepcja fuzji cywilizacji i konfucjanizmu jako ratunku dla Zachodu i świata „były na tle rozwoju myśli chińskiej do połowy wieku dwudziestego [unikalne]” (223).

Praca zrealizowana jest, jak już o tym była mowa, bardzo rzetelnie, w oparciu o źródła i literaturę przedmiotu w języku chińskim i angielskim. Niezwykle cennym jest udostępnienie w niej najnowszych chińskojęzycznych źródeł, otwarcie niejako kanału komunikacji badawczej, z której chiny bywały wyjęte.<sup>1</sup> Mało wszelako jest w niej odniesień do literatury przedmiotu w innych językach, choćby niemieckim (Richard Wilhelm pojawia się tylko na marginesie, jako „misjonarz”), w biografii GHM brak pozycji niemieckojęzycznych, jak Uwe Riediger, *Ku Hong Ming, Umriss seines Lebens*, „Oriens Extremis” 31, 1987, 197-242. Napisana jest w sposób przejrzysty i komunikatywny, świadczący o biegłości w traktowaniu tematyki. Zawiera pewne usterki formalne, błędy w pisowni.

Pewien problem (począwszy od tytułu, ale także m.in. w rozdziale III) stanowi stosowanie w niej terminów „kultura” i „cywilizacja”, które, jak wiadomo, różne mają odcienie znaczeń już w językach europejskich. Polska „kultura” odpowiada angielskiej „civilization”, francuskiej „civilisation” (już z nieco innymi historycznie uwarunkowanymi konotacjami), w niemieckim mamy do czynienia z parą „Kultur”/„Zivilisation” (doskonalenie jednostki/organizacyjne i techniczno-naukowe uwarunkowania życia wspólnoty). Nadto w polskim kulturoznawstwie funkcjonuje pochodzący od Bronisława Malinowskiego podział kultury na warstwy materialną, instytucjonalną i symboliczną, z których dwie pierwsze odpowiadałyby cywilizacji. Do tej asymetryczności znaczeń już w językach europejskich dochodzi brak analiz chińskich odpowiedników słów „cywilizacja”/„kultura”, chociaż wspomina się o nich, np. o słowie *wenhua* (183). Wydaje się, że zestawienie odpowiedników i ich analiza byłaby bardzo cenna i dopiero pozwoliłaby na konfrontację kultur i ich aspektów oraz propozycje wzajemnych uzupełnień. Doktorant posługuje się opisową definicją antropologa kultury Edwarda Burneta Tylora, pochodzącą z XIX wieku, dostosowaną do kultur pierwotnych i niezupełnie odpowiadającą wysoko rozwiniętym kulturom Europy i Chin. Do tego dochodzi jeszcze stosowany przez GHM termin *spirit*, którego znaczenie też wymagałoby bliższego określenia. Wydaje się bliski wolterowskiemu *esprit*, herderowskiemu *Geist des Volkes*, czy też to może bardziej zainspirowany jest niemiecką energią umysłowości (*Geist*)?

Drugi problem stanowi brakujący komentarz do koncepcji ratunku Zachodu i świata za sprawą konfucjanizmu (i jej ewentualnie supremacyjnych zakusów, podobnych do tych ze

---

<sup>1</sup> Piszę o tym w tekście *Badania Chin a problematyka międzykulturowości* przeznaczonym do tomu po konferencji organizowanej przez Zakład Sinologii Wydziału Orientalistycznego UW i Katedry Studiów Azjatyckich SWPS p.t. 40 lat chińskich reform: przemiany kultury i społeczeństwa, 13 kwietnia 2018 r.

strony islamu). Prowadzi to do kwestii dialogu międzykulturowego i jego fundamentów, którym – zaniehbując humanistykę – nie dość poświęcamy miejsca, prowadząc wciąż nasze sprawy z europejskich, z uzasadnieniem krytykowanych pozycji uutilitaryzmu, egoizmu, ignorowania innych (z ich choćby duchowością czy innymi aspektami istnienia, których nie dostrzegamy).

W pracy brak jest też odniesień do filozofii kultury wychodzącej od refleksji nad Chinami, a więc nie tylko do Vica czy Hegla, ale też i do François Julliena i jego tezy o zasadniczej „obcości” Chin oraz problemu przekładalności czy też nieprzekładalności kultur (Martha Nussbaum). Natomiast częste są w niej wskazania na konieczność poszukiwania odpowiedników, wskazywanie na „białe plamy”, których zapełnianie zdaniem Wilhelma von Humboldta wprawia w ruch rozwój języków, a razem z nimi poszerzenie pola widzenia i pojmowania rzeczywistości.

Przy okazji pracy poświęconej fuzji kultur trudno nie podjąć refleksji co do jej niezbywalnych generalnych kulturoznawczych odniesień, czy też do podstaw działań międzykulturowych. Refleksja taka zmierza ku wyłonieniu wynikających z tej pracy nowych zadań i perspektyw badawczych.

W pierwszym rzędzie trzeba stwierdzić owocność krytyki kultury europejskiej dokonanej przez GHM (wyjąłowanie, przemocowość, ekstremizacja i in. kultury europejskiej) i jej konfrontacji z chińską (kulturalizm, harmonijność, wspólnotowość), podkreślenie znaczenia utrzymania balansu między twórczością duchową a nauką/techniką (w przedziwnym współbrzmieniu z Vichiem) oraz generalnie owocność wzajemnych spojrzeń na siebie kultur, które je mobilizują do autorefleksji, autokrytyki oraz ożywienia w sobie elementów tymczasem „uśpionych”, do korekt i uzupełnień. Interesujące są dynamiki wzajemnych odzwierciedleń, pozwalające na dostrzeżenie istotnych wyróżników zjawisk nazbyt upowszechnionych, by móc je ująć, jak np. nacjonalizmu czy lęku przed utratą tożsamości. W ich przeniesieniu „obcy” kontekst pokazują się wyraziście, potwierdzając skuteczność starej techniki „wyobcowywania”, zwanej przez Bertolta Brechta *Vefremdungseffekt (tua es agitur, de te fabula narrat)*. Wzajemne widzenie kultur nie może być tylko bilateralne: wizja Europy z chińskiego punktu widzenia powinna być uzupełniona o wizje z perspektywy południowoamerykańskiej, afrykańskiej i innych. Zwrócić uwagę trzeba na konieczność pielęgnowania żywego, autentycznego dialogu kultur i niebezpieczeństwo jego zniekształceń (przykład: prezentacja podmiotowości w kulturze europejskiej przez Yang Xiaosi) i przemocy symbolicznej. Konieczne jest pielęgnowanie dialogu i polilogu międzykulturowego (takie zadania podjął Pier Cesare Bori, Fernet-Betancourt w swojej Scuola Internazionale di Filosofia Interculturale, filozofowie międzykulturowi w Wiedniu). Ale są to działania w mikroskali. W makroskali przeważają interesy globalnej finansjery, egoizmy narodowe, propaganda lęku, ksenofobie, paniki przed zalewami muzułmanów, afrykańskim oraz chińskim. Raz jeszcze podkreślić należy znaczenie pracy przekładowej i podjąć ja na szeroką skalę, nawet kreśląc utopię wieku przekładów, i nawiązując do takich translatorskich „zrywów” w przeszłości i w kręgach różnych kultur. W kontekście omawianej pracy konfrontacji powinny być poddane koncepcje: *Humanum/ren*, kształcenie się chińskie/*paideia-Bildung*. Dalsze problemy do pilnej konfrontacji i wykładni to: autorytet w tradycji

chińskiej i w ujęciu Karla Jaspersa, afektywność społeczna chińska i europejska (grecka filantropia i solidarność), ujęcie podmiotowości, o którym już była mowa wyżej<sup>2</sup>, kwestia kobiet w kulturze chińskiej. Szczególnym problemem byłby przekład przez upodobnianie uprawiany przez Gu Hong Minga. I to nie koniec listy zadań badawczych do podjęcia z inspiracji pracy Marka Tylkowskiego, której to listy objętość dowodzi produktywności tego przedsięwzięcia, a tym samym jego wysokiej wartości.

Przedłożona do recenzji rozprawa doktorska świadczy o wiedzy, umiejętnościach, rzetelności i uzdolnieniach humanistycznych doktoranta, dobrze rokujących co do jego rozwoju jako badacza. Praca spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim. Wnoszę o dopuszczenie mgr Marka Tylkowskiego do dalszych etapów przewodu doktorskiego. Wnoszę także o wyróżnienie tej pracy i jej pilną publikację.



Warszawa-Genua, dn. 25 marca 2019

---

<sup>2</sup> Zob. tom *Subjektivität. Asiatisch-europäische Konstellationen* czasopisma „Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren” (Wien) 9, 2008.