

HISTORYZM W MYŚLI OGYŪ SORAIA

Trwający od początku XVII wieku aż do 1868 r. okres Edo stanowił w dziejach Japonii bezprecedensowy czas pokoju i wewnętrznej stabilności. Rezydujący w mieście Edo szogunowie z rodu Tokugawa stali na czele *bakufu* (rządu wojkowego), mając pełną zwierzchność polityczno-militarną nad wszystkimi księstwami terytorialnymi w kraju, uniemożliwiając jakiegokolwiek próby buntu, a w razie konieczności skutecznie je tłumiąc. Hegemonia Tokugawów szczególnie sprzyjała rozwojowi miast, a także aktywności intelektualnej, której wobec braku wojen wewnętrznych zaczęło się poświęcać wielu samurajów. Nie bez znaczenia było tu zapotrzebowanie panującego reżimu wojkowego na świecą filozofię, która poprzez naukę na temat władzy, cnót i powinności ugruntowałaby obowiązujący porządek społeczny¹. Jednakże już od połowy XVII wieku w początkowo statycznej filozofii konfucjańskiej okresu Edo zaczęły zachodzić stopniowe zmiany. Ich największe natężenie przypadło na czasy działalności Ogyū Soraia² (1666–1728) – uczonego, który dokonał radykalnej reinterpretacji tradycji konfucjańskiej, zapoczątkowując nowy nurt intelektualny we wczesnonowożytnej historii Japonii, od jego imienia nazywany *Sorai-gaku* 徂徠学 („szkoła Soraia”). Pozostawione przez niego pisma oraz wyłożone w nich idee wciąż skłaniają współczesnych badaczy do stawiania pytań, z których nie wszystkie doczekały się jeszcze odpowiedzi. Jedną z takich otwartych kwestii jest zagadnienie potencjalnej obecności historyzmu w myśli tego filozofa.

Niniejszy artykuł stanowi próbę poszerzenia wiedzy na temat dorobku intelektualnego Ogyū Soraia poprzez dokładne przyjrzenie się wybranemu aspektowi jego myśli, jakim jest refleksja nad dziejami, a także zadanie pytania o to, na ile obecny jest w niej historyzm. Kwestia potencjalnych treści historystycznych w filozofii jednego z najważniejszych intelektualistów okresu Edo stanowi problem o znaczącym wpływie na interpretację przemian, jakie zachodziły w Japonii w XVIII–XIX wieku.

DOI: 10.4467/23538724GS.23.009.18155

ORCID: 0000-0002-8294-830X

¹ W.Th. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Cambridge University Press, New York 1981, s. 205–206.

² Japońskie nazwiska zapisuję w kolejności nazwisko imię zgodnie z przyjętą konwencją. Tak samo wszystkie imiona wschodnioazjatyckie pojawiające się w tekście głównym lub przypisach.

Co najmniej od lat 60. XX wieku uznaje się, że myśl Soraia³ istotnie wpłynęła na nowożytną historię Japonii⁴. Najita Tetsuo, wiodący specjalista w zakresie historii intelektualnej okresu Edo, zwrócił uwagę na rolę, jaką badania nad historyzmem mogą odegrać w interpretacji dorobku Soraia⁵. Niniejszy artykuł stanowi próbę bliższego przyjrzenia się tej kwestii.

Problematyka i metodologia

Dzieje intelektualne Japonii w okresie Edo to temat cieszący się niesłabnącym zainteresowaniem historyków, szczególnie od czasu zakończenia II wojny światowej. Poszukując idei mogących stanowić antecedencję dla państwowego nacjonalizmu (国家主義, *kokkashugi*) ukształtowanego po restauracji Meiji, badacze zwracają się najczęściej w kierunku natywizmu (国学, *kokugaku*), późnej szkoły Mito oraz poglądów wyrażanych przez antysystemowych aktywistów⁶ w rodzaju Yoshidy Shōina (1830–1859). Z kolei starając się wykryć i rozpoznać wspólne powinowactwo ideowe tych kierunków, często wskazuje się na przewartościowanie dokonane w filozofii japońskiej na przełomie XVII i XVIII wieku. Inicjatorem tych przemian był Ogyū Sorai.

W literaturze przedmiotu raczej trudno znaleźć tezy podważające duże znaczenie Soraia i jego idei. Różnie jednak ujmuje się rolę tego filozofa. W piśmiennictwie japońskim na ten temat można wyróżnić dwie tendencje. Pierwsza została zapoczątkowana przez wpływowego powojennego historyka i myśliciela Maruyamę Masao⁷, czerpiącego inspiracje z heglizmu (a częściowo też marksizmu) oraz socjologicznej

³ Chociaż pełne imiona wszystkich wymienianych postaci stosowane będą albo w formie pełnej (nazwisko imię), albo w formie skróconej do samego nazwiska, w przypadku Ogyū Soraia stosowany będzie skrót do jego imienia. Wynika to z faktu, że zarówno w tradycji japońskiej, jak i w historiografii Sorai znany jest przede wszystkim pod swoim imieniem. Zwyczaj skracania jego pełnego imienia do imienia *sensu stricto* zamiast do nazwiska przestrzega się w zasadzie w całej literaturze naukowej.

⁴ R. Kersten, *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the search for autonomy*, Routledge, London – New York 1996, s. 53–55.

⁵ Najita Tetsuo, *Interpreting the historicism of Ogyū Sorai [w:] Tokugawa political writings* [dalej: TPW], ed. Najita Tetsuo, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1998, s. XIX.

⁶ Część piśmiennictwa przypisuje temu aktywizmowi charakter rewolucyjny, np. H.D. Harootunian, *Toward Restoration. The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1970; Th.M. Huber, *The Revolutionary Origins of Modern Japan*, Stanford University Press, Stanford 1981.

⁷ Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of the Tokugawa Japan*, trans. Hane Mikiso, Princeton University Press, Princeton 1974. Oryginalne japońskie wydanie dzieła Maruyamy pochodzi z 1952 r.

teorii modernizacji. Przedstawiał on Soraia jako człowieka, który dokonał wylomu w powszechnie panującej ideologii neokonfucjańskiej, aż do tego momentu stanowiącej ideowy fundament władzy Tokugawów. Dokonania tego filozofa stanowiły w interpretacji Maruyamy jeden z etapów linearnego rozwoju myśli japońskiej na drodze ku nowoczesności. Teorię tę określa się często mianem „modernizacyjnej”. Nawet po latach wiele jej elementów pozostaje aktualnych i trudnych do podważenia, kształtują one postrzeganie historii intelektualnej okresu Edo nie tylko w Japonii, ale i wśród historyków zachodnich. Do grona kontynuatorów Maruyamy można zaliczyć np. Hiraishiego Naoakiego, na Zachodzie natomiast – Harry’ego D. Harotuniana czy Najitę Tetsuo.

Interpretacja dokonana przez Maruyamę została poddana krytyce wraz z osłabieniem popularności modernizmu w historiografii japońskiej, co nastąpiło nieco później niż w Europie i Stanach Zjednoczonych, bo dopiero pod koniec lat 70.⁸ Krytycy teorii modernizacyjnej wskazywali na słabości linearnego ujęcia i niemożność sprowadzenia przemian ideowych w okresie Edo do starcia między ideologią oficjalną a nowym nurtem. Sama identyfikacja popularnego w XVII i XVIII wieku neokonfucjanizmu w stylu Song jako „ideologii panującej” była wskazywana jako jeden z najsłabszych punktów teorii Maruyamy⁹. Chociaż żadna z nowszych alternatywnych koncepcji nie zyskała porównywalnej popularności ani nawet nie zdołała zupełnie wyprzeć starszej i utrwalonej interpretacji, spośród nich można wspomnieć teorię „japonizacyjną”, sformułowaną przez Bitō Masahidego¹⁰. Opisuje on proces adaptacji sprowadzonego z Chin neokonfucjanizmu do specyfiki japońskiej oraz związane z tym przemiany. Według Bitō dorobek Soraia jest reprezentatywny dla wczesnonowożytnego zjawiska japonizacji chińskiej filozofii.

Poza Japonią istnieje wiele opracowań poświęconych historii intelektualnej epoki Tokugawów. Jednak aż do końca lat 70., a często też później, ideowa strona okresu Edo najczęściej była rozpatrywana w kontekście dziewiętnastowiecznych przemian, restauracji Meiji i narodzin nacjonalizmu, co doprowadziło do dominacji badań dotyczących takich zagadnień, jak *kokugaku* czy szkoła Mito. Ogyū Sorai jest jednym z najbardziej znanych myślicieli nowożytnej Japonii i z tego powodu można znaleźć też opracowania niejapońskojęzyczne na jego temat, jak również przekłady niektórych jego dzieł. Niestety są to najczęściej publikacje wpisujące się w utrwalone

⁸ O długo utrzymującej się popularności paradygmatu modernistycznego w nauce japońskiej może świadczyć choćby zaproszenie do Japonii, a następnie huczna celebracja w październiku i listopadzie 1978 r. wizyty Talcotta Parsonsa, który w tym czasie w Stanach Zjednoczonych tracił się już na popularności. Na ten temat zob. W.J. Buxton, *Talcott Parsons and Japan in the 1970s*, „The American Sociologist” 2000, vol. 31, no. 2.

⁹ Takayama Daiki, *The Study of Sorai's Thought in Modern Japan* [w:] Tetsugaku *Companion to Ogyū Sorai* [dalej: *Tetsugaku*], eds. W.J. Boot, Takayama Daiki, Springer, [b.m.] 2019, s. 170–171.

¹⁰ Bitō Masahide, *Kokka-shugi to shite no sokei to shite no Sorai* [w:] *Ogyū Sorai*, red. Bitō Masahide, Chūō Kōronsha, Tōkyō 1974.

schematy, nakreślone jeszcze w latach 50. przez Maruyamę. Przeważa także ogólność spojrzenia, z oczywistych względów faworyzująca zagadnienia polityczne¹¹. Często omawia się rolę Soraia w tzw. incydencie 47 roninów¹², ważnym w dziejach politycznych okresu Edo, lecz mało istotnym z punktu widzenia historii intelektualnej¹³. W polskiej literaturze przedmiotu Ogyū Sorai oczywiście jest znany, ale brak poświęconych mu odrębnych studiów¹⁴.

Problem historyzmu w myśli Ogyū Sorai nie doczekał się jak dotąd osobnego opracowania. Pewne uwagi na ten temat można znaleźć u Najity Tetsuo¹⁵, są to jednak bardziej spostrzeżenia o charakterze przyczynkarskim, sformułowane na marginesie innych rozważań. Rozstrzygnięcie kwestii, czy – i na ile – historyzm był w pismach Sorai obecny, ma bardzo duże znaczenie z punktu widzenia szerszej problematyki, jaką stanowi związek między jego filozofią a przemianami intelektualnymi okresu Edo prowadzącymi do restauracji Meiji i modernizacji¹⁶. Wszelki historyzm stanowi bowiem podstawę myślenia w kategoriach zmiany, zwłaszcza tej postulowanej. Dziewiętnastowieczni buntownicy i reformatorzy japońscy operowali pojęciami zaczerpniętymi z neokonfucjanizmu, który dostarczał im ram interpretacyjnych również dla rozpatrywania nowych idei przychodzących z Zachodu. Silny związek między filozofią a polityką, jaki uwidocznił się u schyłku okresu Edo, czyni badanie historii intelektualnej tej epoki zadaniem obligatoryjnym dla wyjaśnienia procesu historycznego związanego z japońską modernizacją. Wychodząc od tego przekonania, w niniejszym artykule nie problematyzuję myśli Sorai w sposób autoteliczny; nie stawiam sobie za cel samego tylko lepszego poznania tej kwestii, jak to

¹¹ O stanie badań nad historią intelektualną okresu Edo zob. S.H. Yamashita, *Reading the New Tokugawa Intellectual Histories*, „The Journal of Japanese Studies” 1996, vol. 22, no. 1, s. 1–2.

¹² W 1702 r. grupa 47 roninów w akcie zemsty za śmierć swojego dawnego pana zamordowała ważnego urzędnika szogunskiego, Kirę Yoshinakę. Wydarzenie to nie tylko wstrząsnęło Japonią politycznie, ale też było szeroko komentowane na gruncie filozoficznym. W jego kontekście rozważano takie zagadnienia, jak etyczność zemsty czy granice lojalności wobec zwierzchnika.

¹³ O wydarzeniu tym, znanym także jako incydent z Akō, poza Japonią pisali m.in.: J.A. Tucker, *Rethinking the Akō Ronin Debate. The Religious Significance of Chūshin gishi*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1999, vol. 26, no. 1/2; S. Turnbull, *The Revenge of the 47 Ronin*, Osprey Publishing, Oxford 2011; Th. Harper, *47: The True Story of the Vendetta of the 47 Ronin from Akō*, Leete’s Island Books, Sedgwick 2019. Konkretnie na roli Ogyū Sorai w tym wydarzeniu skupił się J.A. Tucker w opracowaniu: *Ogyū Sorai and the Forty-Seven Ronin* [w:] *Tetsugaku...*

¹⁴ W ostatnich latach zainteresowanie Soraiem wykazał A. Demiańczuk, jednakże jego publikacje nie stanowią nowego spojrzenia na tę postać, lecz przedstawiają jedynie bardzo ogólną charakterystykę, zasadniczo nie poszerzając stanu wiedzy na ten temat; zob. np. A. Demiańczuk, *Myśl polityczna i prawna Ogyū Sorai*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2019, z. 13, s. 159–171.

¹⁵ Najita Tetsuo, *Interpreting the historicism...*, s. XIX.

¹⁶ Znaczenie i aktualność tej problematyki zob. Takayama Daiki, *The Study of Sorai’s Thought...*, s. 170–171.

często czyni historia filozofii. Zamiast tego podejmuję wybrany problem z punktu widzenia historii intelektualnej, ściśle powiązanej z szerszym ujęciem nowożytnych dziejów Japonii.

Prace Soraia są dosyć liczne, jednak znaczna ich część należy do wczesnego okresu jego twórczości, który, choć interesujący, jest pozbawiony najważniejszych elementów wyróżniających jego autorską filozofię, sformułowaną w drugiej połowie życia¹⁷. Dwa najważniejsze dzieła Soraia to *Wyjaśnienie Drogi* (弁道, *Bendō*)¹⁸ i *Wyjaśnienie nazw* (弁名, *Benmei*), które – uzupełniając się wzajemnie – omawiają najważniejsze założenia jego systemu¹⁹. Jako prace o najdonioślejszym znaczeniu uważał je zresztą sam ich autor²⁰. W zachodniej literaturze przedmiotu jako trzecie najważniejsze dzieło bywa z nimi zestawiany także traktat polityczny *O rządzie* (政談, *Seidan*). Porusza on jednak zupełnie inne zagadnienia, stanowiąc raczej pragmatyczne przełożenie filozofii Soraia na problematykę polityczną aniżeli wniknięcie w istotę tej filozofii. U boku *Wyjaśnienia Drogi* i *Wyjaśnienia nazw* słuszne wydawałoby się raczej umieszczenie *Pouczeń mistrza Soraia* (徂徠先生答問書, *Sorai-sensei tōmonsho*), jak to czyni również Kuruzumi Makoto²¹. Jest to dzieło obszerniejsze od wyżej wymienionych, ale napisane swobodniejszym stylem epistolarnym (*sorōbun*)²² i będące rodzajem wprowadzenia do systemu Soraia. Mimo to zawiera wiele spostrzeżeń, które wobec braku ograniczeń sztywnego stylu głównych rozpraw mogły zostać pociągnięte dalej i poddane refleksji. W dalszej analizie będę się odwoływać do tych właśnie trzech źródeł: *Wyjaśnienia Drogi*, *Wyjaśnienia nazw* i *Pouczeń mistrza Soraia*, korzystając z dostępnych przekładów na język angielski²³.

¹⁷ O.G. Lidin, *Ogyū Sorai's Place in Edo Intellectual Thought*, „Modern Asian Studies” 1984, vol. 18, no. 4, s. 568.

¹⁸ W polskiej literaturze można spotkać również tłumaczenie tytułu *Bendō* jako „Wyróżnienie Drogi”. „Wyjaśnienie” wydaje się jednak lepiej oddawać znaczenie japońskiego wyrazu 弁 *ben*.

¹⁹ J.A. Tucker, *Bendō and Benmei* [w:] *Tetsugaku*, s. 27–28.

²⁰ *Master Sorai's Responsals*, trans. S.H. Yamashita [w:] S.H. Yamashita, *Master Sorai's Responsals. An Annotated Translation of Sorai sensei tōmonsho*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994, s. 116.

²¹ Kuruzumi Makoto, *Sorai-gaku ni okeru „do” no youtai*, „Nihon Shisōshi Gaku” 1978, vol. 10, s. 38.

²² Na temat różnic w stylu pomiędzy *Sorai-sensei tōmonsho* a innymi dziełami zob. Takayama Daiki, *Gakusoku 学則 (“School Rules”)*, *Sorai-sensei tōmonsho 徂徠先生答問書 (“Master Sorai's Responsals”)* [w:] *Tetsugaku*, s. 23–25.

²³ Spośród wymienionych tylko *Bendō* zostało przełożone na język polski, przekład jest jednak niepełny: Ogyū Sorai, *Wyróżnienie Drogi (Bendō)*, tłum. M.S. Zięba, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. 56, nr 2; Ogyū Sorai, *Wyróżnienie Drogi (Bendō). Wybór fragmentów – II*, tłum. M.S. Zięba, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. 57, nr 1.

Historyzm i jego rozumienie

Oczywistym punktem wyjściowym dla postawionego w artykule problemu jest przyjęcie konkretnej definicji historyzmu. Termin ten ma ambiwalentne znaczenie i bywa w różny sposób rozumiany, zwłaszcza w piśmiennictwie naukowym różnych krajów czy obszarów językowych²⁴. Dokonując próby systematyzacji definicji tego pojęcia, Frank Ankersmit zauważa, że w krajach anglosaskich dominuje tendencja do utożsamiania historyzmu (ang. *historism*, niem. *Historismus*) z historycyzmem (ang. *historicism*, niem. *Historizismus*), a więc terminem wprowadzonym przez Karla Poppera²⁵. W języku polskim – podobnie jak w niemieckim – oba te pojęcia są najczęściej od siebie odróżniane, niemniej historycyzm jest wskazywany jako jedna z możliwości interpretowania historyzmu²⁶. Sformułowany (a zarazem poddany ostrej krytyce) przez Poppera historycyzm opiera się na przekonaniu, że o ile prawa natury (badane w naukach ścisłych) są uniwersalne i niezmiennie, o tyle prawa rządzące życiem zbiorowości ludzkiej (związane z naukami humanistycznymi i społecznymi) nie mają już takiego charakteru. Ponieważ wynikają z konkretnych uwarunkowań historycznych, mogą mieć pewien stopień ogólności, nigdy jednak nie są uniwersalne i niezmiennie²⁷. Zmiany, jakie się w nich dokonują, nie następują przypadkowo, lecz mają konkretny kierunek, wynikając z dziejowej konieczności i zmierzając w sposób nieuchronny do „końca historii”. Rozumiany w ten sposób historycyzm dla Poppera pod względem epistemologicznym stanowił formę esencjalizmu²⁸, wykorzystywał bowiem teorię dziejów do prognozowania przyszłości oraz miał bezpośrednie przełożenie na sferę polityczną, w obrębie której opowiadał się za zmianą, najczęściej rewolucyjną, i gloryfikował nowoczesność²⁹.

Poza sferą anglojęzyczną historyzm najczęściej nie jest kojarzony w takim stopniu z historycyzmem Poppera, lecz z niemiecką tradycją historiograficzną, wywodzącą się z XIX wieku. Na polu historii reprezentowała ją szkoła Leopolda von Rankego (1795–1886) i jej kontynuatorzy, zaś na początku XX wieku tacy znani badacze, jak Friedrich Meinecke (1862–1954) czy Amerykanin Louis R. Gottschalk (1899–1975)³⁰. Według Rankego rzeczywistość miała charakter historyczny

²⁴ Zwraca na to uwagę G.G. Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term*, „Journal of the History of Ideas” 1995, vol. 56, no. 1, s. 129.

²⁵ F.R. Ankersmit, *Historicism. An Attempt at Synthesis*, „History and Theory” 1995, vol. 34, no. 3, s. 143.

²⁶ J. Topolski, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1984, s. 111–112 i przypisy.

²⁷ K.R. Popper, *Nedźa historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1999, s. 17–19.

²⁸ *Ibidem*, s. 39.

²⁹ *Ibidem*, s. 52–57, 156–157; D.E. Lee, R.N. Beck, *The Meaning of ‘Historicism’*, „The American Historical Review” 1954, vol. 59, no. 3, s. 574–575.

³⁰ G.G. Iggers, *Historicism...*, s. 131; F.R. Ankersmit, *Historicism...*, s. 143–144.

i odzwierciedlała boską wolę, uwidoczniającą się w całości dziejów. Zadaniem badacza stawało się odkrycie i opisanie jednostkowych faktów z przeszłości, by następnie móc uogólnić je i z ogólnego ujęcia wyprowadzić ich sens. Za każdym poszczególnym zjawiskiem miało się bowiem kryć głębsze znaczenie, które po wydobyciu na jaw przez historyka ujawniało charakter danej epoki historycznej i aktywnych podczas niej procesów dziejowych³¹.

Historyzm, początkowo stosowany najczęściej do opisywania orientacji badawczej historyków i przeciwstawiany (również współcześnie) prezentyzmowi³², szybko stał się pojęciem wykorzystywanym także w innych naukach o człowieku, w tym filozofii, najczęściej zachowując podobne znaczenie do tego, jakie przypisywał mu Ranke³³. Wśród filozofów jako historystów można wskazać neokantystów ze szkoły badeńskiej, rozwijających teorię nauki: Wilhelma Windelbanda (1848–1915) i Heinricha Rickerta (1863–1936), a także Wilhelma Diltheya (1833–1911), zaś w XX wieku m.in. Martina Heideggera (1889–1976)³⁴. Od przelomu XIX i XX stulecia historyzm zaczął nabierać konotacji pesymistycznych, odnosząc się do powszechnej ambiwalencji świata kultury, włącznie z wartościami moralnymi i religijnymi. Uzależnienie od okoliczności dziejowych pozbawiało bowiem wytwory cywilizacji ich uniwersalizmu. Takie ujęcie, reprezentowane m.in. przez Karla Mannheima (1893–1947) czy Ernsta Troeltscha (1865–1923)³⁵, stanowiło przejaw ówczesnej kondycji zachodniej kultury, odzwierciedlając zachodzące w niej przemiany związane z nowoczesnością oraz procesami opisywanymi przez Maxa Webera (takimi jak racjonalizacja i odczarowanie świata). Poza światem niemieckim, oprócz wspomnianego już Gottschalka, prominentnymi reprezentantami historyzmu byli Benedetto Croce (1866–1952) i Robin Collingwood (1889–1943). Obaj badacze, mimo przynależności do odmiennych szkół historycznych oraz odległości geograficzno-kulturowej, odnosili ten termin do badań nad przeszłością rozumianą jako dzieje myśli ludzkiej, nieustannie zmieniającej się, ale logicznej i z tego powodu noszącej w sobie określony sens³⁶.

Wymienione wyżej przykłady ujmowania historyzmu nie stanowią alternatywnych, odrębnych od siebie sposobów konceptualizacji tego zagadnienia. Wszystkie odnoszą się do różnie ujmowanego, ale zasadniczo podobnego sposobu myślenia,

³¹ L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Verlag von Dunder und Humblot, Leipzig 1885, s. V–X.

³² G.W. Stocking Jr., *On the limits of 'presentism' and 'historicism' in the historiography of the behavioral sciences*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences” 1965, vol. 1, no. 3, s. 212.

³³ D.E. Lee, R.N. Beck, *The Meaning of 'Historicism'...*, s. 568–569.

³⁴ D.A. White, *On Historicism and Heidegger's Notion of Ontological Difference*, „The Monist” 1981, vol. 64, no. 4, s. 520, 522 i nn.; G.G. Iggers, *Historicism...*, s. 131–132.

³⁵ G.G. Iggers, *Historicism...*, s. 133.

³⁶ *Ibidem*, s. 136; R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, London – Oxford – New York 1956, s. 7–9.

uwidoczniającego się na różnych polach. Na przykład opisywana w socjologii przez Mannheima teoria starcia ideologii z utopią na polu nieświadomości społecznej nie ma charakteru prawa absolutnego, lecz znajduje zastosowanie jedynie w konkretnych warunkach historycznych (w tym przypadku jest to rozpad jednolitego, obiektywnego obrazu świata w epoce nowożytnej)³⁷. Jako teoria społeczna pasuje zatem doskonale do sformułowanej na polu filozofii teorii Windelbanda, którego rozróżnienie na nauki idiograficzne i nomotetyczne odmawia naukowemu opisowi społeczeństwa i kultury roszczeń do uniwersalności. Tym samym różne (w tym przypadku socjologiczne i filozoficzne) ujęcia historyzmu nie muszą się wykluczać, lecz mogą się uzupełniać jako wyrazy pewnego bardziej ogólnego sposobu myślenia. Zdecydowana większość z nich kładzie też nacisk na aspekt epistemologiczny³⁸. Cechuje je optymizm poznawczy w odniesieniu do możliwości zarówno odkrycia prawdy o przeszłości, jak i identyfikacji i idiograficznego opisu poszczególnych faktów historycznych³⁹.

W oparciu o powyższe wnioski można zaproponować następującą definicję historyzmu. Jest to taki sposób myślenia o świecie, który przyjmuje linearną koncepcję czasu, zaś rzeczywistości przypisuje charakter historyczny, jakościowo zmienny i relatywny, traktując te cechy jako rezultat oddziaływania czynników zmieniających się w czasie. Czynniki te, związane z kulturą, strukturą społeczną i stanem ekonomicznym, powodują postępowanie procesów dziejowych, czyniących każdą epokę wyjątkową. Taki rodzaj definicji wydaje się stanowić dopuszczalne uogólnienie zaprezentowanych wyżej sposobów rozumienia historyzmu.

Ogyū Sorai – od nadwornego mędrca do prywatnego nauczyciela

Ogyū Sorai urodził się w 1666 r. w Edo w rodzinie samurajskiej średniej rangi. Jego ojciec Ogyū Hōan (1626–1706) był znanym lekarzem, zatrudnionym przez administrację szogunską⁴⁰. Mimo dość dobrego urodzenia (średkowa warstwa stanu wojowników) oraz pozycji zawodowej ojca, pochodzenie rodowe Sorai nie było tak znamienite, by umożliwić mu karierę wewnątrz struktur *bakufu*. Spędziwszy większą część swej młodości na prowincji i w całości poświęcając ten czas kształceniu, Sorai powrócił do Edo w wieku 26 lat, by rozpocząć pracę jako nauczyciel konfucjański w szkole przy świątyni buddyjskiej Zōjō-ji, związanej blisko z Tokugawami jako ich świątynia rodzinna. Zatrudnienie to zawdzięczał rekomendacji naczelnego kapłana

³⁷ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 32 i 48.

³⁸ D.E. Lee, R.N. Beck, *The Meaning of 'Historicism'...*, s. 575.

³⁹ A. Tucker, *Historicism Now: Historiographic Ontology, Epistemology and Methodology Out of Bounds*, „Journal of the Philosophy of History” 2021, vol. 16, no. 1, s. 109–111.

⁴⁰ Dokładniej o pochodzeniu rodzinnym i wczesnej młodości Ogyū Sorai zob. np. Sawai Keiichi, *An “Intellectual-Historical” Biography of Ogyū Sorai* [w:] *Tetsugaku*, s. 51–52.

tegoż przybytku, choć najprawdopodobniej zaważyła na tym przede wszystkim pozycja jego ojca⁴¹. Był to szczyt tego, jak wysoko mogło wynieść go wstawiennictwo Ogyū Hōana. Posada nauczyciela przy świątyni nie zapewniła jednak Soraiowi ani prestiżu, ani większych dochodów. Zdolał wyróżnić się dopiero za sprawą publicznie wygłaszanych wykładów. W wieku 30 lat został zauważony przez jedną z prominentnych postaci w administracji szoguna, Yanagisawę Yoshiyasu (1658–1714), do którego wstąpił na służbę. Od tej pory ścieżka jego awansów przebiegała szybko i już w 1697 r. uzyskał stanowisko oficjalnego uczonego przy *bakufu*⁴².

Tak nagły wzrost znaczenia wynikał z zasady merytokracji, której patronował ówczesny szogun, Tokugawa Tsunayoshi (1646–1709)⁴³. Sorai piastował swoje stanowisko przez 14 lat, regularnie występując przed obliczem władcy, przemawiając i odpowiadając na jego pytania, co ten cenil i wynagradzał darami⁴⁴. Został pozbawiony tej godności w 1709 r. na skutek śmierci szoguna, która doprowadziła jego protektora Yanagisawę do utraty znaczenia politycznego. Zmuszony tymi niekorzystnymi okolicznościami do zrewidowania własnej ścieżki życiowej, kolejne lata spędził jako prywatny uczonek, często zmieniając miejsce zamieszkania, a jego wcześniejsza stabilizacja finansowa została zachwiana⁴⁵. Na utracone stanowisko już nigdy nie powrócił, mimo że w 1722 r. otrzymał taką możliwość od szoguna Tokugawy Yoshimune (1684–1751).

Spoglądając na karierę Sorai z punktu widzenia pozycji oraz znaczenia politycznego, okres 1696–1709 był zdecydowanie najlepszy w jego życiu. Jednakże jako filozof prawdziwie wielki zarówno w oczach jemu współczesnych, jak i potomnych dał się poznać dopiero dzięki osiągnięciom z okresu późniejszego, już po zakończeniu błyskotliwej kariery pod kuratelą *bakufu*. W młodości, a także nauczając w otoczeniu szoguna, Sorai był cenionym, ale bardzo typowym uczonym konfucjańskim, reprezentującym dominujący wówczas nurt panującej filozofii, mianowicie neokonfucjanizm w stylu dynastii Song, w Japonii znany pod postacią *shushigaku* 朱子学 („szkoła Zhu Xi”)⁴⁶. Neokonfucjanizm opierał się przede wszystkim na pismach

⁴¹ B.M. Bodart-Bailey, *The Dog Shogun. Personality and Policies of Tokugawa Tsunayoshi*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2006, s. 230.

⁴² Sawai Keiichi, *An "Intellectual-Historical"...*, s. 54–55.

⁴³ B.M. Bodart-Bailey, *The Dog Shogun...*, s. 103.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 233–236.

⁴⁵ Sawai Keiichi, *An "Intellectual-Historical"...*, s. 62–63.

⁴⁶ Charakterystyka filozofii *shushi-gaku* zob. np. P. Flueckiger, *Imagining Harmony. Poetry, Empathy, and Community in Mid-Tokugawa Confucianism and Nativism*, Stanford University Press, Stanford 2011, s. 33–34, 43–51. O okolicznościach narodzin neokonfucjanizmu i jego transferze do Japonii zob. J.A. Tucker, *Two Mencian Political Notions in Tokugawa Japan*, „Philosophy East and West” 1997, vol. 47, no. 2, s. 236–238. Poza *shushigaku* w obrębie neokonfucjanizmu japońskiego we wczesnym okresie Edo funkcjonowały jeszcze dwie inne szkoły: *ōyōmeigaku* 王陽明学 („szkoła Wanga Yang-minga) i *kogaku* 古学 („szkoła klasyków”). Ich znaczenie było jednak nieporównywalnie mniejsze.

chińskiego myśliciela Zhu Xi (1130–1200), charakteryzował się naciskiem na etykę cnót oraz przekonaniem o wiodącym znaczeniu edukacji dla stworzenia dobrze funkcjonującego społeczeństwa. Jego postać rozwijana w Japonii zasadniczo niewiele się różniła od pierwotnej formy narodzonej w Chinach⁴⁷. Wraz z uzyskaniem i konsolidacją władzy przez Tokugawów filozofia ta uzyskała oficjalny patronat, a jej popularność wśród świeckich (niebuddyjskich) uczonych przez cały wiek XVII i na początku XVIII stulecia nie miała sobie równych. Jej dominacja miała zostać naruszona dopiero przez Soraia.

Być może zasadne byłoby pytanie, czy historyzm nie był przypadkiem charakterystyczny dla filozofii neokonfucjańskiej jako całości. Takie pytania mogą się nasuwać przy obcowaniu z tą tradycją intelektualną, przejawiającą ewidentne analogie do niektórych elementów filozofii zachodniej. Od czasów starożytnych w Azji Wschodniej istniała silna tradycja obiektywistycznego pisanja o historii, dostrzegalna także w XX wieku. Temat ten w ostatnich latach podejmował Satō Masayuki, który prześledził proces wykształcenia się w Chinach pojęcia historii, poprzedzonego pojawieniem się funkcji historyka/kronikarza (史, chiń. i jap. *shi*), od samego początku blisko związanego z funkcją szamana (巫, chiń. *wu*, jap. *fu*). Szaman miał bezpośredni kontakt ze światem bogów, słyszał ich głosy i wypowiadał je podczas rytuału, historyk zaś zapisywał i przekazywał je dalej, będąc twórcą mitów, a z czasem przekształcając się w profesjonalnego kronikarza spisującego dzieje⁴⁸. O ile zatem szaman podawał coś nowego, o tyle historyk jedynie podawał dalej, co znalazło wyraz w nauczaniu Konfucjusza, który samego siebie pozycjonował jako historyka przekazującego zwyczaje i cnoty znane już wcześniej, ale zatracone przez współczesnych⁴⁹.

Takie podejście do roli dziejopisarza musiało zaważyć na stosunku do przeszłości – nie tylko w chińskiej (i wschodnioazjatyckiej) historiografii, ale także pośród uczonych konfucjańskich obcujących z tym rozumieniem historii. Jak powszechnie wiadomo, chińskie wierzenia kosmologiczne, a także obecne w Azji Wschodniej wielkie tradycje religijne, takie jak buddyzm i taoizm, przyjmowały nieustanną zmienność świata, będącego zbiorem niestałych rzeczy (zjawisk) o często dość wątpliwym poziomie realności. Obiektywistyczne podejście do historii zawarte w konfucjanizmie niewątpliwie musiało kontrastować z takim sposobem postrzegania świata. Nie wydaje się jednak zasadne mówić w wypadku filozofii konfucjańskiej o historyzmie, bowiem zarówno w swojej klasycznej, jak i średniowiecznej czy nowożytnej postaci zakładała ona bliskość człowieka z naturą. Zarówno w optymistycznej interpretacji Mencjusza, jak i interpretacji pesymistycznej Xunzi

⁴⁷ W.Th. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy...*, s. 210.

⁴⁸ Satō Masayuki, *The Archetype of History in the Confucian Ecumene*, „History and Theory” 2007, vol. 46, no. 2, s. 220–222.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 221–222, 231–232.

(IV–III wiek p.n.e.) pierwotny stan duszy ludzkiej cechował się bliskością względem natury, co miało czynić tę duszę dobrą. Edukacja oraz ćwiczenie się w etyce opartej na cnotach, na które nacisk kładły wszystkie stare i nowe szkoły konfucjańskie, stanowiło formę powrotu człowieka do stanu natury⁵⁰. Nie sposób więc uznać tej tradycji za nośnik historyzmu, skoro jednym z jej najważniejszych przesłań był powrót do stanu *ab origine*. Dla Soraia natomiast nigdy taka możliwość nie istniała – Droga została stracona bezpowrotnie, należało więc dostosować naukę i edukację do potrzeb czasów obecnych. Na tym przykładzie widać, jak bardzo wylamywał się on z panującej tradycji.

Jak konsekwentnie podkreślają badacze spuścizny Soraia, w drugiej części swojego życia odszedł on nie tylko od neokonfucjanizmu w stylu Zhu Xi na rzecz własnej interpretacji filozofii Konfucjusza (ok. 551–479 r. p.n.e.), ale również porzucił spekulacje metafizyczne i religijne elementy zaczerpnięte z buddyzmu i taoizmu, całkowicie przyjmując stanowisko sceptycznego racjonalizmu, a nawet materializmu⁵¹. Stał się największym krytykiem panującej ortodoksji filozoficznej⁵², przyczyniając się do jej rozkładu i zapoczątkowując proces przemian ideowych, które zaważyły na kierunku historii intelektualnej okresu Edo⁵³. Zmarł w 1728 r., pozostawiając po sobie nie tylko prowadzoną odtąd przez swojego syna prywatną szkołę konfucjanizmu, ale przede wszystkim grono wybitnych uczniów, spośród których najważniejszymi byli Hattori Nankaku (1683–1759), Yamagata Shūnan (1687–1752) i Dazai Shundai (1680–1747)⁵⁴.

⁵⁰ Chung-ying Cheng, *Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1991, s. 70–71.

⁵¹ O.G. Lidin, *Ogyū Sorai's Place...*, s. 576; Sawai Keiichi, *An "Intellectual-Historical"...*, s. 63 i nn. Drugi z wymienionych autorów ukazuje transformację ideową Soraia jako proces bardziej „mięki”, jednak zgadza się co do samej przemiany poglądów; por. O. Ansart, *Gods, Spirits and Heaven in Ogyū Sorai's Political Theory* [w:] *Tetsugaku, passim*.

⁵² Sporna jest kwestia, czy można mówić o jednej ortodoksji filozoficznej we wczesnym okresie Edo. W świetle nowszych badań nie wydaje się, by została ona kiedykolwiek wyraźnie narzucona przez władze – z pewnością nie miała więc charakteru ideologii państwowej. Stanowiła raczej ortodoksję związaną z poglądami dominującymi wśród elit politycznych i intelektualnych. Na ten temat zob. m.in. W.Th. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy...*, s. 187–194, 203–206; H. Ooms, *Tokugawa Ideology. Early Constructs 1570–1680*, Princeton University Press, Princeton 1985, s. 72, 76–80.

⁵³ H.D. Harootunian, *Toward Restoration...*, s. 20–23.

⁵⁴ P. Flueckiger, *Imagining Harmony...*, s. 116–117; W.J. Boot, *The Reception of Sorai's Thought in the Second Half of the Edo Period* [w:] *Tetsugaku*, s. 128. Jak pisze Boot (*The Reception of Sorai's Thought...*, s. 123–124), żaden inny myśliciel japoński w epoce nowożytnej nie miał tylu uczniów (bezpśrednich i pośrednich) co Ogyū Sorai.

Intelektualna rewolta Soraia

Ogyū Sorai podjął polemikę z głównym nurtem neokonfucjańskim przede wszystkim w odniesieniu do etymologii norm wchodzących w skład Drogi (道, *dō*), rozumianej w tym kontekście jako zalecany sposób postępowania⁵⁵. Zgodnie z utrwalonymi wówczas w Chinach i Japonii poglądami wartości te pochodziły ze świata natury, były uniwersalne i aprioryczne, stanowiąc coś na kształt prawa naturalnego⁵⁶. Zasadność takiej analogii może budzić pewne wątpliwości, gdyż jest to pojęcie mocno osadzone w europejskiej tradycji filozoficzno-prawnej. Jednakże zarówno wśród badaczy zachodnich, jak i wschodnioazjatyckich zajmujących się tradycją intelektualną dawnych Chin przeważa współcześnie pogląd o istnieniu w tejże tradycji konceptu bardzo przypominającego prawo naturalne w ujęciu europejskim⁵⁷. Różnią się wszakże szczegóły tej analogii. Wiodąca teza, sięgająca jeszcze pism Josepha Needhama, utożsamia prawo natury z konfucjańskim pojęciem rytuałów (礼, chiń. *lǐ*, jap. *rei*)⁵⁸. Bardziej przekonujące wydają się jednak nowsze ustalenia Randalla Peerenbooma, który zdołał udowodnić obecność koncepcji prawa naturalnego w Chinach już za czasów wczesnej dynastii Han (ok. II wiek p.n.e.)⁵⁹. Jego zdaniem nie miało ono wówczas, a także później, pojedynczego odpowiednika w postaci jakiegokolwiek konkretnego pojęcia w chińskiej filozofii, lecz przybrało postać zasad panujących we wszechświecie, wykraczających poza sferę człowieka i krępujących nawet władcę, zaś objawiających się w Drodze (uznawanej w taoizmie, a także w szerszej kosmologii chińskiej za jedyną obiektywnie istniejącą rzeczywistość)⁶⁰.

Wydaje się, że takie rozumienie prawa naturalnego w tradycji chińskiej, za jakim argumentuje R. Peerenboom, znacznie bardziej odpowiada postrzeganiu świata przez japońskich neokonfucjanistów z okresu Edo. W ich przekonaniu rola dawnych mędrców (których konfucjanizm, niezajmujący się sprawami bogów, otaczał zawsze wielką czcią) wiązała się z rozpoznaniem praw natury i przekazaniem ich społeczeństwu poprzez nauczanie oraz prawodawstwo. Chociaż już w XVII wieku

⁵⁵ Definicja Drogi nie jest łatwa, sam Sorai nieco się z nią zmagając, przyrównując ją do kultury, a także zauważając, że należy traktować ją szeroko i niekoniecznie starać się we wszystkich przypadkach uściślać – Ogyū Sorai, Bendō. *A discourse on the Way*, trans. Najita Tetsuo [w:] TPW, s. 21.

⁵⁶ Chung-ying Cheng, *Confucian and Neo-Confucian...*, s. 323.

⁵⁷ N.P. Ho, *Natural Law in Chinese Legal Thought: The Philosophical System of Wang Yangming*, „Yonsei Law Journal” 2017, vol. 8, no. 1/2, s. 3–4; Xiusheng Liu, *Natural Law in Classical Chinese Philosophy* [w:] *Natural Law Modernized*, ed. D. Braybrooke, University of Toronto Press, Toronto 2001, s. 258 i nn.

⁵⁸ J. Needham, *Human Laws and Laws of Nature in China and the West (I)*, „Journal of the History of Ideas” 1951, vol. 12, no. 1, s. 14–18.

⁵⁹ R.P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, State University of New York Press, Albany 1993, s. 76, 80–84.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 101–102.

pojawił się myśliciele godzący w pewne podstawowe założenia tego podejścia, tacy jak Yamaga Sokō (1622–1685), Itō Jinsai (1627–1705) czy Kaibara Ekken (1630–1714), dopiero Ogyū Sorai wystąpił z pełną krytyką obowiązującego systemu filozoficznego.

W *Pouczeniach*... znajduje się dłuższy ustęp poświęcony odrzuceniu tezy neokonfucjanizmu⁶¹, jednakże na pierwszych stronicach *W wyjaśnienia Drogi* Sorai wyszedł poza krytykę doczesnej filozofii, podważając również nauki myślicieli dawnych, uznawanych powszechnie za klasyków, takich jak Zisi (481–402 p.n.e.) czy Mencjusz (372–289 p.n.e.) i odmawiając im statusu mędrców (聖人, *seijin*)⁶². Tytułu tego odmówił również samemu Konfucjuszowi, którego jednak traktował jako postać znającą i usiłującą przechować dawne nauki. Podobnie wysoko cenił krytykowanego przez neokonfucjanistów Xunziego⁶³. Dla Sorai mędrcami byli starożytni Chińczycy królowie (先王, *sen'ō*) z trzech najstarszych dynastii (Xia, Shang i Zhou), a także poprzedzający ich legendarni władcy Yao i Shung, którzy położyli fundamenty pod zasady funkcjonowania państwa i społeczeństwa⁶⁴. Przekazana przez nich Droga jego zdaniem nie wywodziła się z prawa natury, lecz miała stanowić wyłącznie ich własny wynalazek⁶⁵.

Z punktu widzenia filozofii Sorai bardzo istotny jest cel, jaki – zdaniem tego myśliciela – przyświecał owym starożytnym królom-mędrcom. Kwestii tej poświęcił w swoich głównych pismach najwięcej miejsca⁶⁶. Otóż uważał, że Drogę wynaleziono po to, by zaprowadzić w kraju pokój oraz porządek społeczny⁶⁷. Cele oraz sens przekazanych wartości miałyby się w zupełności mieścić w pragmatyzmie rządzenia⁶⁸. Mimo swojego uniwersalizmu⁶⁹ nie były w żadnym stopniu transcendentne, nie przekraczały bowiem rzeczywistości doczesnego świata. Aby w pełni oddać znaczenie, jakie Sorai przypisywał historycznemu momentowi wynalezienia Drogi, należy zrozumieć, w jak radykalnie odmienny sposób niż współcześni mu filozofowie traktował on naturę. Świat przyrody nie był dlań teatrem, w którym uwidacznialyby się prawidła zaprojektowanej przez bogów harmonii. Stan pierwotny oznaczał chaos, w którego warunkach funkcjonowała ludzkość pozbawiona mądrości i wywodzącej się z niej etyki⁷⁰. Okiełznanie naturalnego chaosu i zaprowadzenie porządku stawało się więc czymś więcej niż funkcjonująca w poglądach

⁶¹ *Master Sorai's Responsals*..., s. 91–92, 97 i nn.

⁶² Ogyū Sorai, *Bendō*..., s. 1–4.

⁶³ *Ibidem*, s. 1–2; Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History*..., s. 211–213.

⁶⁴ J.A. Tucker, *Bendō and Benmei*..., s. 34.

⁶⁵ Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History*..., s. 94–95.

⁶⁶ Kuruzumi Makoto, *Sorai-gaku*..., s. 38.

⁶⁷ *Master Sorai's Responsals*..., s. 39–40; Ogyū Sorai, *Bendō*..., s. 15.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 20–21.

⁶⁹ Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History*..., s. 218.

⁷⁰ Najita Tetsuo, *Interpreting the historicism*..., s. XLV–XLVI.

konfucjanistów japońskich idea przejścia od barbarzyństwa do cywilizacji (改变体, *kai bentai*)⁷¹. Zasadne są tu, być może, pewne analogie do filozofii politycznej Thomasa Hobbesa (1588–1679), w której umowa społeczna umożliwiająca narodziny państwowego Lewiatana była rozpatrywana przez pryzmat poskromienia pierwotnej anarchii. Sorai był prawdopodobnie pierwszym w Azji Wschodniej, który w tak radykalny sposób oddzielił i przeciwstawił sobie naturę i cywilizację⁷².

O ile jednak u Hobbesa umowa społeczna stanowiła raczej hipotezę, której wymiar faktyczny – nawet jeśli istniał rzeczywiście – lokował się gdzieś w bliżej nieokreślonej przeszłości, o tyle wynalezienie Drogi w refleksji Sorai było momentem w pełni historycznym, stanowiącym ogniwo procesu dziejowego. Uhistoryczniając przejście od chaosu natury do porządku cywilizacji, Sorai czynił tę zmianę bliższą człowiekowi, co zresztą pasowało do jego poglądu, zgodnie z którym wartości miały charakter w pełni ludzki, a Droga nie istniała poza wytworami człowieka⁷³. Nawet kultywacja cnót przez indywidualną osobę została odarta z aspektu metafizycznego właściwego neokonfucjanizmowi; zdaniem Sorai wzrost moralny był tożsamy z edukacją⁷⁴. Jedyną wartością o charakterze transcendentnym było dlań miłosierdzie (仁, *jin*), które winno kierować każdym, niezależnie od jego indywidualnego odczytania Drogi⁷⁵. Poza miłosierdziem nic – nawet doskonała Droga starożytnych królów – nie pozostawało niezmienne. Dla Sorai bowiem okoliczności historyczne ulegały zmianom, zaś każda epoka rządziła się własnymi prawami. Tym samym znaczenie podstawowych zasad było ambiwalentne, uzależnione od okoliczności oraz umysłowości tych, którzy Drogę tę w danym momencie dziejów interpretowali⁷⁶.

W odniesieniu do samej Drogi interesująca wydaje się teza Kuruzumiego. Usiłując dociec, w jaki sposób Sorai rozumiał to pojęcie, dochodzi on do wniosku, że według japońskiego konfucjanisty Droga nie mogła istnieć niezależnie od podmiotu sprawczego, a więc zawsze wiązała się z działaniami podejmowanymi przez człowieka w jakimś momencie czasu⁷⁷. W świetle roztrząsań nad historyzmem twierdzenie to stanowi istotny trop: bezpośrednia zależność od ludzkiej aktywności relatywizuje Drogę. Nie jest ona transcendentna, zamiast tego istnieje jako immanentna część zmiennego świata, cechującego się upływem czasu, a w dodatku jest zależna od wpływu innych elementów tegoż świata, takich jak człowiek.

⁷¹ O idei *kai bentai* zob. Wai-Ming Ng, *Names for China in Tokugawa Political Discourse*, „Journal of Asian History” 2014, vol. 48, no. 1, s. 61, 72–74.

⁷² O.G. Lidin, *Ogyū Sorai's Place...*, s. 577.

⁷³ Ogyū Sorai, Bendō..., s. 6.

⁷⁴ P. Flueckiger, *Imagining Harmony...*, s. 91.

⁷⁵ Ogyū Sorai, Benmei I. *The clarification of names*, trans. Najita Tetsuo [w:] TPW, s. 49; *idem*, Bendō..., s. 13–14; por. Najita Tetsuo, *Interpreting the historicism...*, s. XXXV–XXXVII.

⁷⁶ *Master Sorai's Responsals...*, s. 45–48.

⁷⁷ Kuruzumi Makoto, *Sorai-gaku...*, s. 38–40.

Snuta w *Wyjaśnieniu Drogi i Wyjaśnieniu nazw* refleksja filozoficzna niejednokrotnie przeplatana jest odniesieniami politycznymi. Sorai wskazywał, że nauki wchodzące w skład Drogi są zbyt trudne dla ludu, dlatego przeznaczone są przede wszystkim dla rządzących, zdolnych do ich zrozumienia i realizacji⁷⁸. Zdaniem większości badaczy, którzy zajmują się związkiem myśli Soraia z późniejszymi nurtami radykalnymi, jego filozofia dostarczyła narzędzi do zaprojektowania nowego porządku społeczno-politycznego przez jednostki poczuwające się do odpowiedzialności za losy kraju⁷⁹. Przyznając rację temu stwierdzeniu, pozostaje zauważyć, że intencje Soraia obejmowały raczej renowację panującego porządku niż jego destrukcję czy przebudowę. Był przekonany, że Droga dawnych mędrców przepadła bezpowrotnie⁸⁰. Za swoje życiowe powołanie uważał opracowanie zastępczego zbioru zasad, który mógłby wypełnić obecną pustkę i stanowić drogowskaz dla Japonii, co do której był przekonany, że przejęła cywilizacyjną rolę Chin⁸¹.

Harry D. Harootunian zwraca uwagę, że według Soraia historyczny proces zapoczątkowany wynalezieniem Drogi został przerwany, nie występuje więc ciągłość między starożytnością a doczesnością⁸². Na pozór może się wydawać, że stwierdzenie to zaprzecza tezie o historyzmie, w istocie jednak wcale tak nie jest, albowiem nawet jeśli Sorai stwierdzał konieczność wynalezienia zastępczej formuły dla dawnej Drogi, to przecież nie byłaby to już pełnoprawna tej Drogi kopia czy alternatywa, lecz jedynie niedoskonały substytut. Zatem nawet wobec zagubienia pierwotnych zasad widmo ich niegdysiejszego istnienia nadal ciążyło na teraźniejszości, wpływając na działania ludzi. Nie miało to wiele wspólnego z cyklicznym pojmowaniem czasu. W teorii cyklicznej nie mogą istnieć ludzie czy zdarzenia w pełni niepowtarzalne, wszystko bowiem w końcu powraca, zatem Sorai powinien był sądzić, że po zaginięciu Drogi opracowanej przez dawnych mędrców prędzej czy później wystąpią nowi mędrce, proponujący nową Drogę, będącą bądź to identyczną, bądź to jakościowo równą z poprzednią. Sorai jednak tak nie uważał. Utrata Drogi to dla niego strata niepowetowana, gdyż wynalezienie jej stanowiło wydarzenie jedyne w swoim rodzaju, uwarunkowane wyjątkowymi czynnikami historycznymi, które przecież nigdy więcej nie mogły się już w takiej samej konfiguracji powtórzyć. Jedyne, co w jego opinii powtarzało się w historii, było powstawanie i upadanie kolejnych państw i dynastii, niemające wszakże przełożenia na powtarzalność innych

⁷⁸ Ogyū Sorai, *Benmei...*, s. 38.

⁷⁹ H.D. Harootunian, *Toward Restoration...*, s. 24 i nn.; Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History...*, s. 247.

⁸⁰ Sawai Keiichi, *An "Intellectual-Historical"...*, s. 65–66.

⁸¹ Przekonanie to było charakterystyczne dla większości intelektualistów konfucjańskich okresu Edo, gdyż to na nim opierała się Tokugawska idea suwerenności; por. P. Flueckiger, *Imagining Harmony...*, s. 71.

⁸² H.D. Harootunian, *Toward Restoration...*, s. 22.

aspektów ludzkiego życia⁸³. Podobnie jak w koncepcji czasu cyklicznego postrzeganie to było dalekie także od neokonfucjańskiego ahisterycznego uniwersalizmu, zgodnie z którym Droga nie mogła przeminąć, gdyż pochodziła od samej natury lub niebios, znajdowała się więc poza biegiem czasu.

Najita Tetsuo, który, mimo podobnej orientacji badawczej co wspomniany w poprzednim akapicie Harootunian⁸⁴, dopatruje się u Soraia elementów historyzmu, posuwa się w swojej interpretacji *Wyjaśnienia Drogi* chyba nieco za daleko. Rozumie on bowiem stworzenie Drogi przez mędrców u Soraia jako quasi-boski moment oddzielenia cywilizacji od przyrody, niczym Hobbesowskie narodziny umowy społecznej kończące chaos stanu naturalnego. Od tego momentu, zdaniem Najity, historia nie podąża już żadnym torem, lecz jej bieg zostaje zawieszony. Stworzenie historii staje się więc równocześnie jej końcem, gdyż po wynalezieniu Drogi trudno uczynić coś więcej⁸⁵. Nie sposób zgodzić się z taką interpretacją. Skoro według Soraia w późniejszej epoce Droga uległa zatraceniu, znaczy to, że nawet ona podlegała prawom historii i mogła przez jej bieg zostać unicestwioną, podobnie jak to się cały czas działo z ludźmi i państwami. Trudno również przystać na bardziej ogólną teorię obecną w piśmiennictwie Najity, zgodnie z którą szerszy zwrot ku historyzmowi wśród intelektualistów konfucjańskich w Japonii tego okresu jest przedstawiony jako spowodowany dostrzeganiem rozbieżności między ideałem społeczno-politycznym ustroju Tokugawów a realiami tamtych czasów⁸⁶. Brakuje jakichkolwiek studiów, które wskazywałyby na obecność myślenia historystycznego u innych niż Sorai konfucjanistów. Również sam Najita takowych badań nie prowadził, a jego teoria ma raczej charakter intuicyjny. Z tego powodu należałoby raczej potraktować omawianą tendencję jako charakterystyczną przede wszystkim dla filozofii Soraia jako jego samego, a nie dla jego środowiska, od którego przecież tak bardzo się różnił.

Czy jednak ten historyzm przekładał się u Soraia na taką wizję dziejów człowieka, która suponowałaby ideę postępu? Raczej niekoniecznie, ponieważ nie dopuszczał on w ogóle ewentualności, by możliwe było zbliżenie się do ideału dawnej Drogi⁸⁷. Nie znaczy to, że w myśli Soraia można znaleźć – przeciwną postępowi – ideę linearnego regresu, zakładającą stopniowe oddalanie się od doskonałego wzorca. Choć wynaleziona przez starożytnych królów-mędrców Droga została zaprzepaszczona, w bliższej Soraiowi przeszłości nastąpiła mimo wszystko zmiana na lepsze, gdyż pojawił się wyłom w błędnej w jego mniemaniu filozofii neokonfucjańskiej.

⁸³ P. Flueckiger, *Imagining Harmony...*, s. 74.

⁸⁴ Obaj badacze byli zatrudnieni na Uniwersytecie Chicago, a także reprezentowali czerpiący z postmodernizmu nurt tzw. nowej historii intelektualnej.

⁸⁵ Najita Tetsuo, *Interpreting the historicism...*, s. XXVI.

⁸⁶ S.L. Burns, *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, Duke University Press, Durham – London 2003, s. 46.

⁸⁷ Sawai Keiichi, *An "Intellectual-Historical"...*, s. 65.

W jego przypadku historyzm nie przekładał się więc na ideę postępu. Raczej nie sposób dostrzec też u Soraia śladów jakiegokolwiek teleologii. Dla Najity przyjęcie w pełni tezy o historyzmie nosi miano przypisywania Soraiovi cech myślicieli europejskich⁸⁸. Jednak jak wykazałem, historyzm Soraia nie łączył się ani z ideą postępu (jak u filozofów oświecenia), ani z deterministycznym dążeniem do końca świata (jak u filozofów chrześcijańskich).

Podsumowanie

Wskazane w artykule cechy myśli Ogyū Soraia zdają się uprawniać tezę o zawartym w niej historyzmie. Mimo ogromnego dystansu kulturowego dzielącego Azję Wschodnią od Europy, a także nieistnienia w Chinach czy Japonii takich idei, jak postęp czy finalistyczny providencjalizm, narodziła na gruncie japońskiego neokonfucjanizmu krytyczna filozofia Soraia zawierała elementy odpowiadające składnikom definicji historyzmu. Wśród tych elementów można wymienić uhistorycznienie określonych momentów konstytuujących rzeczywistość (prowadzące do ich relatywizacji), przekonanie o zmiennym charakterze człowieka i o odmienności epok, ambiwalencję w traktowaniu wartości, a także pogląd o wyjątkowości poszczególnych wydarzeń w historii. Przyjmując sformułowaną wcześniej definicję, trzeba stwierdzić, że wymienione cechy myśli Soraia nie tylko wchodzą w zakres treści konotowanej przez pojęcie historyzmu, ale stanowią dla tego pojęcia również to, co w klasycznej logice arystotelejskiej zwykło się nazywać atrybutami.

Afirmacja hipotezy o historyzmie zawartym w myśli Ogyū Soraia niesie z sobą konsekwencje dla analizy zapoczątkowanego przezeń nurtu intelektualnego *Sorai-gaku*. Tworzyli go zarówno uczeni rozwijający wyłącznie wątki filozoficzne, jak i tacy, którym nauczanie Soraia dostarczyło teoretycznych podstaw do formułowania teorii politycznych. Teorie te w późnym okresie Edo stały się fundamentem szerszego programu reform postulowanych przez antyszogunskich aktywistów, a po 1868 r. wdrażanych przez nowy rząd cesarski. Wyjątkowość podejścia do historii, jaka charakteryzowała dorobek Ogyū Soraia, musiała zostać dostrzeżona również przez jego współczesnych. W świetle dokonanych ustaleń pozostaje zatem mieć nadzieję, że powyższe rozważania przyczynią się do lepszego zrozumienia myśli tego filozofa, stwarzając nowe możliwości badań nad jej wpływem na historię intelektualną późnego okresu Edo i przemiany polityczne, które poprzedziły dziewiętnastowieczną modernizację. Zrozumienie tego kontekstu jest kluczowe dla wyjaśnienia specyfiki przemian dokonywanych w Japonii w dobie restauracji Meiji.

⁸⁸ Najita Tetsuo, *Interpreting the historicism...*, s. XXVI.

Literatura

- Ankersmit F.R., *Historicism. An Attempt at Synthesis*, „History and Theory” 1995, vol. 34, no. 3.
- Ansart O., *Gods, Spirits and Heaven in Ogyū Sorai's Political Theory* [w:] *Tetsugaku Companion to Ogyū Sorai*, eds. W.J. Boot, Takayama Daiki, Springer, [b.m.] 2019.
- Bary de W.Th., *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Cambridge University Press, New York 1981.
- Bitō Masahide, *Kokka-shugi to shite no sokei to shite no Sorai* [w:] *Ogyū Sorai*, ed. Bitō Masahide, Chūō Kōronsha, Tōkyō 1974.
- Bodart-Bailey B.M., *The Dog Shogun. Personality and Policies of Tokugawa Tsunayoshi*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2006.
- Boot W.J., *The Reception of Sorai's Thought in the Second Half of the Edo Period* [w:] *Tetsugaku Companion to Ogyū Sorai*, eds. W.J. Boot, Takayama Daiki, Springer, [b.m.] 2019.
- Burns S.L., *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, Duke University Press, Durham – London 2003.
- Buxton W.J., *Talcott Parsons and Japan in the 1970s*, „The American Sociologist” 2000, vol. 31, no. 2.
- Chung-ying Cheng, *Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1991.
- Collingwood R.G., *The Idea of History*, Oxford University Press, London – Oxford – New York 1956.
- Demiańczuk A., *Mysł polityczna i prawna Ogyū Sorai*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2019, z. 13.
- Flueckiger P., *Imagining Harmony. Poetry, Empathy, and Community in Mid-Tokugawa Confucianism and Nativism*, Stanford University Press, Stanford 2011.
- Harootunian H.D., *Toward Restoration. The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1970.
- Harper Th., *47: The True Story of the Vendetta of the 47 Ronin from Akō*, Leete's Island Books, Sedgwick 2019.
- Ho N.P., *Natural Law in Chinese Legal Thought: The Philosophical System of Wang Yangming*, „Yonsei Law Journal” 2017, vol. 8, no. 1/2.
- Huber Th.M., *The Revolutionary Origins of Modern Japan*, Stanford University Press, California 1981.
- Kuruzumi Makoto, *Sorai-gaku ni okeru „dō” no yontai*, „Nihon Shisōshi Gaku” 1978, vol. 10.
- Iggers G.G., *Historicism: The History and Meaning of the Term*, „Journal of the History of Ideas” 1995, vol. 56, no. 1.
- Keiichi Sawai, *An “Intellectual-Historical” Biography of Ogyū Sorai* [w:] *Tetsugaku Companion to Ogyū Sorai*, eds. W.J. Boot, Takayama Daiki, Springer, [b.m.] 2019.
- Kersten K., *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the search for autonomy*, Routledge, London – New York 1996.
- Lee D.E., Beck R.N., *The Meaning of ‘Historicism’*, „The American Historical Review” 1954, vol. 59, no. 3.
- Lidin O.G., *Ogyū Sorai's Place in Edo Intellectual Thought*, „Modern Asian Studies” 1984, vol. 18, no. 4.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992.
- Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of the Tokugawa Japan*, trans. Hane Mikiso, Princeton University Press, Princeton 1974.
- Master Sorai's Responsals*, trans. S.H. Yamashita [w:] S.H. Yamashita, *Master Sorai's Responsals. An Annotated Translation of Sorai sensei tōmonsho*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994.

- Najita Tetsuo, *Interpreting the historicism of Ogyū Sorai* [w:] *Tokugawa political writings*, ed. Najita Tetsuo, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1998.
- Needham J., *Human Laws and Laws of Nature in China and the West (I)*, „Journal of the History of Ideas” 1951, vol. 12, no. 1.
- Ogyū Sorai, Bendō. *A discourse on the Way*, trans. Najita Tetsuo [w:] *Tokugawa political writings*, ed. Najita Tetsuo, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1998.
- Ogyū Sorai, Benmei I. *The clarification of names*, trans. Najita Tetsuo [w:] *Tokugawa political writings*, ed. Najita Tetsuo, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1998.
- Ogyū Sorai, *Wyróżnienie Drogi (Bendō)*, tłum. M.S. Zięba, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. 56, nr 2.
- Ogyū Sorai, *Wyróżnienie Drogi (Bendō). Wybór fragmentów – II*, tłum. M.S. Zięba, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. 57, nr 1.
- Ooms H., *Tokugawa Ideology. Early Constructs 1570–1680*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- Peerenboom R.P., *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, State University of New York Press, Albany 1993.
- Popper K.R., *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1999.
- Ranke von L., *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Verlag von Dunder und Dumblot, Leipzig 1885.
- Satō Masayuki, *The Archetype of History in the Confucian Ecumene*, „History and Theory” 2007, vol. 46, no. 2.
- Stocking G.W. Jr., *On the limits of ‘presentism’ and ‘historicism’ in the historiography of the behavioral sciences*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences” 1965, vol. 1, no. 3.
- Takayama Daiki, Gakusoku 学則 (“School Rules”), Sorai-sensei tōmonsho 徂徠先生答問書 (“Master Sorai’s Responsals”) [w:] *Tetsugaku Companion to Ogyū Sorai*, eds. W.J. Boot, Takayama Daiki, Springer, [b.m.] 2019.
- Takayama Daiki, *The Study of Sorai’s Thought in Modern Japan* [w:] *Tetsugaku Companion to Ogyū Sorai*, eds. W.J. Boot, Takayama Daiki, Springer, [b.m.] 2019.
- Topolski J., *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1984.
- Tucker A., *Historicism Now: Historiographic Ontology, Epistemology and Methodology Out of Bounds*, „Journal of the Philosophy of History” 2021, vol. 16, no. 1.
- Tucker J.A., Bendō and Benmei [w:] *Tetsugaku Companion to Ogyū Sorai*, eds. W.J. Boot, Takayama Daiki, Springer, [b.m.] 2019.
- Tucker J.A., *Ogyū Sorai and the Forty-Seven Ronin* [w:] *Tetsugaku Companion to Ogyū Sorai*, eds. W.J. Boot, Takayama Daiki, Springer, [b.m.] 2019.
- Tucker J.A., *Rethinking the Akō Ronin Debate. The Religious Significance of Chūshin gishi*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1999, vol. 26, no. 1/2.
- Tucker J.A., *Two Mencian Political Notions in Tokugawa Japan*, „Philosophy East and West” 1997, vol. 47, no. 2.
- Turnbull S., *The Revenge of the 47 Ronin*, Osprey Publishing, Oxford 2011.
- Wai-Ming Ng, *Names for China in Tokugawa Political Discourse*, „Journal of Asian History” 2014, vol. 48, no. 1.
- White D.A., *On Historicism and Heidegger’s Notion of Ontological Difference*, „The Monist” 1981, vol. 64, no. 4.
- Xiusheng Liu, *Natural Law in Classical Chinese Philosophy* [w:] *Natural Law Modernized*, ed. D. Braybrooke, University of Toronto Press, Toronto 2001.
- Yamashita S.H., *Reading the New Tokugawa Intellectual Histories*, „The Journal of Japanese Studies” 1996, vol. 22, no. 1.

SUMMARY

HISTORICISM IN THE THOUGHT OF OGYŪ SORAI

The article examines the thought of the Japanese Confucian philosopher Ogyū Sorai, asking whether any traces of historicism can be found in his ideas. Ogyū Sorai was a prominent early 17th-century thinker, whose considerable role in the development of Japan's modern philosophical tradition is widely known, mostly because of how he criticized the dominant mode of Neo-Confucianism that supported the Tokugawa political system. Contrary to the most common trends in analyzing Ogyū Sorai, the author focuses neither on the political or strictly philosophical aspect of his thinking, but rather on his views regarding the past and its role in shaping the future. While discussing the Japanese philosopher's major works, such as *Benmei*, *Bendō*, and *Sorai-sensei tōmonsho*, the author comes to the conclusion that a historicist approach toward the flow of time can be clearly seen in Sorai's thinking. His philosophy displays no ahistoricism nor cyclical understanding of time. This creates a strong case for further research on how Sorai's thought facilitated the development of ideas on progress and modernization in the late Edo period of Japanese history.