

dzają się, że żywiołowe przepływy kapitałów odgrywają rolę negatywną, a potrzebny jest jakiś „nowy ład”. Podobnie wszyscy zgadzają się z koniecznością ustanowienia *Nowej Międzynarodowej Architektury Finansowej*, ale zapewne tylko dlatego, iż każdy rozumie tę konieczną reformę globalnego kapitalizmu w odmienny sposób. Zatem nie tylko odpowiedzi na pytanie o przyczyny ostatniego kryzysu azjatyckiego są tylko po części prawdziwe, ale i proponowane remedia są wątpliwe.

## ARTYKUŁY RECENZYJNE I DYSKUSJE

Jerzy Abkowicz



## KONFUCJANIZM A PRAWA CZŁOWIEKA

Theodore de Bary, Tu Weiming (red.), *Confucianism and Human Rights*, Columbia U.P., New York 1998, s. 327.

■ Piętnaście esejów oraz wstęp i dwa posłowania znanych specjalistów w zakresie myśli konfucjańskiej, reprezentujących ośrodki naukowe od Chin po USA i od Kanady po Australię z różnych pozycji metodologicznych i odmiennych ideowo stanowisk, zajmują się „modnym” od kilku lat tematem, który można określić następująco: Czy chińska klasyczna myśl etyczno-polityczna może być uzasadnieniem dla przestrzegania albo też łamania praw człowieka w dzisiejszym ich pojmowaniu?

Zamieszczone w zbiorze teksty stanowią przeróbki referatów sesji naukowej, w związku z czym nieuchronnie zawierają wiele powtórzeń i banałów znanych każdemu sinologowi, ale nieznanymi sponsorom i nie-sinologom. Gdy je się wyeliminuje z lektury, pozostaje jednak wiele ciekawych i często sprzecznych ze sobą poglądów i spostrzeżeń, na które warto w tym omówieniu zwrócić uwagę.

Niezwykle istotną sprawą — podnoszoną przez kilku autorów — jest kwestia lingwistyczna, pozwalająca na lepsze zrozumienie kontrowersji, jakie budzi w dzisiejszych Chinach sam termin „prawa człowieka”. Jak wiadomo, ani Konfucjusz, ani ktokolwiek inny aż do przełomu XIX i XX wieku, nie wspominał, iż poddany cesarza ma jakiekolwiek prawa — miał wyłącznie obowiązki do spełnienia. Wprowadzone za językami europejskimi i japońskimi takie terminy, jak: „prawa”, „demokracja”, „wolność”, itp. były dostosowywane do języka chińskiego nie za pomocą przekładu, bo język ten takich pojęć nie znał, lecz przerabiane w taki sposób, aby objaśnić znaczenie obcych pojęć za pomocą chińskich znaków, najczęściej dwu. Obcojęzyczne terminy przeniesione na grunt języka chińskiego zaczynały przez to żyć własnym życiem, odmiennym bardzo często od tego, jakim żyły w języku oryginału. Powodem było to, że znane od wieków znaki, mające

określoną konotację semantyczną, zachowywały w świadomości odbiorcy utrwalony zakres skojarzeń. Innymi słowy, odczytując nowy termin zgodnie z objaśnieniem, jakiego mu udzielono chcąc — nie chcąc, mimowolnie, odczytywał go również zgodnie z przyjętą w kulturze treścią każdego ze znaków nowego terminu. Zapożyczanie obcych idei i pojęć prowadziło w ten sposób do ich jakościowej zmiany, krótko mówiąc sinizacji. Dla Chińczyka więc termin „quanli” oznacza nie tylko „prawa” (człowieka, obywatela) w naszym rozumieniu, ale i „korzyści płynące z władzy”. Podobnie funkcjonujący we wszystkich konstytucjach Chin po 1911 r. termin *guomin quanli* oznacza nie tylko „prawa obywateli”, ale i często nieświadomie — „korzyści wynikające z władzy obywateli”. Dlatego pojęcie *renquan*, jakim tłumaczy się na chiński termin „prawa człowieka”, odbierany jest lub może być jako „człowiek i władza” lub „władza ludzi”. Przy takim ciągu skojarzeń nie dziwi więc negatywny stosunek wszelkich władz chińskich, nie tylko ChRL, do tego niechińskiego terminu.

Wartościowo poznawczą częścią prezentowanego zbioru są artykuły, traktujące o prawodawstwie i egzekwowaniu praw w Chinach od XIV wieku po dzień dzisiejszy. Wynika z nich jednoznacznie, iż ani normy konfucjańskie, ani tym bardziej normy prawne cesarstwa, Republiki Chińskiej i ChRL nie mają w praktyce wiele wspólnego z prawami człowieka w dzisiejszym rozumieniu tego terminu na Zachodzie. Rzecz jasna, dotyczy to nie tylko Chin, ale i większości krajów świata, w którym dominują tradycyjne wartości kolektywistyczne, a nie modernistyczne — indywidualne. Jak stwierdza Louis Henkin, emerytowany profesor prawa Columbia University i specjalista w zakresie praw człowieka, ani konfucjanizm „klasyczny”, ani cesarski, ani współczesny „postkonfucjanizm” nie mają wiele, jeżeli w ogóle jakies, punktów stycznych z ideą praw człowieka. Niemniej, dostrzega możliwość przyszłej ewolucji postkonfucjańskiej myśli w kierunku zbliżającym ją z zachodnimi ideami praw człowieka. Niejako wtóruje mu Du Weiming (Tu Weiming), profesor chińskiej historii i filozofii z Uniwersytetu Harvarda, jeden z czołowych współczesnych postkonfucjanistów, gdy mówi: „Wschodnioazjatycka etyka konfucjańska musi twórczo się przekształcić, zgodnie z wartościami Oświecenia (europejskiego), zanim będzie mogła służyć skutecznej krytyce współczesnego Zachodu” (s. 305).

Krytykować zaś, z punktu widzenia wartości konfucjańskich lub tak zwanych wartości azjatyckich, trzeba wiele negatywnych zjawisk, występujących w życiu codziennym obywateli i społeczeństw Zachodu będących — na równi z prawami człowieka — wytworem społeczeństwa industrialnego. Piszą o tym w książce przywoływani już L. Henkin, Henry Rosemont Jr., będący m.in. honorowym profesorem shanghaiskiego uniwersytetu Fudan i Randal Peerenboom, dr filozofii chińskiej Uniwersytetu Hawajskiego. Konfucjanizm zakłada osiągnięcie idealnego społeczeństwa

przez wychowanie i samowychowanie elit, natomiast prawa człowieka abstrahują od moralności rządzących, zajmując się tylko oceną ich postępowania. Konfucjaniści za punkt wyjścia swoich rozważań przyjmują społeczeństwo, zaś prawa człowieka — jednostkę. Podniesienie do rangi kultu praw jednostki skutkuje upadkiem moralnym i zwyrodnieniem społecznym Zachodu — uważają konfucjaniści. Obstawanie przy wartościach konfucjańskich (azjatyckich) owocuje zastojem, autokratyzmem, przekształcaniem jednostki w „nierdzewiejącą śrubkę przewodniczącego Mao” — twierdzą zachodni obserwatorzy.

Czy więc w ogóle jest jakkolwiek sens rozważać etykę konfucjańską w kontekście praw człowieka, czy nie szkoda czasu na dyskusje, spory, konferencje, itp.? Wydaje się, również po lekturze recenzowanego zbioru, że nie jest to zajęcie jałowe. Istnieje bowiem płaszczyzna, na której obie koncepcje mają punkty styczne. Najważniejszym z nich jest wypracowana przez Konfucjusza i jego następców kategoria etyczna *ren*, tłumaczona na języki europejskie jako „humanizm”, „humanitaryzm”, „człowieczeństwo”, itp. Humanitaryzm ten przejawia się wówczas, gdy człowiek nawiązuje kontakt z innym człowiekiem (innymi ludźmi).

*Ren*, to rzeczywista, wewnętrzna wartość wagi najwyższej. Posiadanie przez człowieka *ren* zakłada stałe samodoskonalenie, gromadzenie wiedzy, uczciwość, wielkoduszność, dobroć, stateczność, traktowanie innej osoby w taki sposób, w jaki traktuje się siebie. Manifestacja *ren* może nastąpić wyłącznie w stosunkach międzyludzkich, w obcowaniu zakreślonym przez sztywne normy etyczne i społeczne. O tym, czy człowiek ma *ren*, czy też jest *ren* pozbawiony, decyduje nie jego osobiste przekonanie, lecz jego postępowanie w życiu społecznym. W konfucjanizmie jednostka nie jest więc — jak twierdzą przeciwnicy tej doktryny — pozbawioną własnej woli „śrubką”, lecz świadomym swoich obowiązków wobec innych członkiem wspólnoty. Właśnie to świadome przekonanie i postępowanie człowieka, a nie narzucone przez zewnętrzne wobec jednostki „prawo” zasady postępowania, różni konfucjanistów od tzw. obrońców praw człowieka. Jest to koncepcja piękna i szlachetna — twierdzą zwolennicy nadrzędności praw człowieka — ale możliwa do realizacji jedynie przez nieliczne jednostki ludzkie. Praktyka ludzkich społeczeństw, niezależnie od epoki, kultury czy przynależności etnicznej wielokrotnie dowiodła, iż szlachetne ideały nie są przyswajane przez zdecydowaną większość ludzi, w związku z czym współzycie społeczne musi być określane przez prawo.

Jednakże Zheng Zhongying (Chung — ying Cheng), jeden z uznanych autoritetów w zakresie komparatywistyki filozoficznej (Uniwersytet Hawajski) uważa tego rodzaju postulaty za przesadzone. Do praw człowieka, jego zdaniem, należy również prawo do rozwijania własnych cnót, do stawania się osobą wysoce etyczną. „Koncepcja, w myśl której jawne cno-

ty mogą być przekształcone w niejawne reguły prawne, może być traktowana jako koncepcja wzajemnie uzależnionych obowiązków członków społeczeństwa” (s. 146) — pisze. W świetle zmian zachodzących w świadomości prawnej obywateli ChRL na naszych oczach, a będących wynikiem zmian zachodzących w strukturze i kulturze politycznej, wyraźnie widać, iż kształtujące się zrozumienie dla rządów prawa — w odróżnieniu od dominujących w wielowiekowej cywilizacji chińskiej „rządów ludzi” — jest zasadniczo odmienne od zachodniego. „Jeżeli uprawnione jest mówienie o prawach człowieka o chińskiej specyfice [paralela do koncepcji Deng Xiaopinga na temat socjalizmu o chińskiej specyfice — J.A], to należy mówić o koncepcji praw człowieka, opartych na doktrynie Konfucjusza, dotyczącej natury ludzkiej i ludzkich cnót” (s. 146).

W przedstawionych wyżej skrótowo poglądach hawajskiego uczonego wyraźne jest echo koncepcji jednego z czołowych XX-wiecznych postkonfucjanistów tajwańskich, Mou Zongsana (ur. 1909), dotyczącej „dobroczynnej wiedzy” (liangzhi). Jego zdaniem, konfucjańska liangzhi jest aprioryczna i powszechna, a znajduje swój wyraz w intuicji, w tkwiącej w naturze człowieka rzeczywistości, jakiej przejawem wewnętrznym są etyczne zachowania człowieka. Tym samym, uważa Mou Zongsan, likwidowany jest dualizm kantowskiej „dobrej woli”, tożsamej z powszechnym prawem moralnym. Mou Zongsan szczególnie podkreśla znaczenie dla filozofii chińskiej tendencji ontologizacji pierwiastka subiektywnego, co znajduje swój wyraz w kosmologizacji zasad etycznych. Umożliwia to płynne przejście od kategorii ren, za pośrednictwem innych kategorii, w tym tian (niebo), do kategorii li (zasady), co współczesny konfucjanista rozciąga również na zasady obowiązujące w życiu międzyludzkim, a więc i prawo.

W toczącej się obecnie dyskusji na temat zgodności, lub niezgodności, tradycyjnych wartości kultury chińskiej z wartościami współczesnej kultury zachodniej, nieuchronnie sięga się do dyskusji, toczących się w środowisku chińskich intelektualistów na przełomie XIX i XX w. Wówczas przed Chinami historia również postawiła pytanie: czy nadal tkwić w odwiecznym bezruchu, czy podążać drogą rozwiniętego gospodarczo i technicznie Zachodu, czy też przyswajając zachodnią myśl naukowo — techniczną, iść własną drogą, wspierając się na kulturze starożytnego mędrca? Przykładem takiego podejścia może być artykuł Petera Zarrowsa, wykładowcy współczesnej historii Chin na Uniwersytecie Nowej Południowej Walii w Sydney. Przypomina on poglądy Liu Shipei'a (1873-1929), który przeszedł ewolucję od typowego uczonego konfucjańskiego do anarchizującego burzyciela konfucjańskiego ładu. W odróżnieniu od konfucjanistów, którzy złoty wiek cywilizacji postrzegali w czasach legendarnych protoplastów narodu chińskiego, Liu Shipei — nie bez wpływu Rousseau — widział „wzorcowe czasy” w epoce przed Żółtym Cesarzem (3 tys. lat p.n.e.)

— w czasach wspólnoty pierwotnej. Jego koncepcja praw człowieka oparta była na założeniu, w myśl którego kamieniem węgielnym i fundamentem każdego społeczeństwa jest egalitaryzm. Utopijna koncepcja Liu Shipei'a pod wpływem prac Kropotkina przekształciła się w teorię głoszącą, iż rzeczywistą równość ludzi można osiągnąć drogą zniesienia centralistycznych rządów i przyznania ludziom równych praw w decydowaniu o ich własnym losie. „Człowiek wyzwolony” Liu Shipei'a skutkiem wrodzonego wycucia tego co jest słuszne, a co nie, nie powinien być kontrolowany przez innych. Liu zdefiniował „trzy wielkie prawa” (san da quan): prawo do równości (pingdeng quan), prawo do niezależności (duli quan) i prawo do wolności (siyou quan) znoszące dualizm praw i obowiązków, zależności jednostki od społeczeństwa i podległość ludzi prawu stanowionemu.

P. Zarrow przypomina, iż nie należy przypisywać Liu poglądów zbieżnych z zachodnimi koncepcjami indywidualizmu. Mimo głoszenia absolutnej wolności jednostki, Liu nigdzie w swoich pracach nie stawiał jednostki ponad społeczeństwem. Ideałem dla niego była wspólnota wolnych i niezależnych jednostek, z których każda kierowała się wrodzonym „prawem naturalnym” i działała dla dobra własnego, a tym samym całej wspólnoty. Jak z tego wynika, nawet w koncepcjach tak wydawałoby się zbliżonych do zachodniego antykolektywizmu, niejawni priorytet zbiorowości był obecny w myśli jednego z czołowych chińskich anarchistów.

Przedstawiając, a właściwie sygnalizując, jedynie niektóre interesujące — moim zdaniem — problemy podniesione w recenzowanej książce dochodzę do wniosku, iż wartości konfucjańskie i wartości wynikające z nowoczesnej koncepcji praw człowieka są do siebie, w każdym bądź razie obecnie, nieprzystawalne. Powszechnie uznany jest już fakt, iż globalizacja zarówno wzmacnia, jak również osłabia konflikty gospodarcze, polityczne, społeczne, konfesyjne, kulturowe i inne. Możliwym, choć nieprzesądzonym, wkładem konfucjanizmu do globalizacji stać się powinno przekonanie o możliwości samodoskonalenia jednostki ludzkiej w ścisłym powiązaniu jej z wysiłkiem transformacyjnym wspólnoty, do której jednostka należy. „Konfucjańska teza na temat konieczności realizacji najwyższego sensu istnienia w codziennym życiu praktycznym skłania do traktowania samostanowienia i życia rodzinnego, jak również praw określających granice wolności jednostki jako podstawę autorealizacji” — mówił cytowany prof. Du Weiming na Konferencji ONZ na temat „Religia i świat” 22 września 1995 r.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cyt. Wg: [Du Weiming] Du Weimin, Globalnoje soobsczestwo kak realnost: izuczenie duchownych resursow socjalnogo razwisija, w: Kitajskaja filosofija i sowremienijnaja cywilizacja, Moskwa, „Wostocznaia Literatura”, 1997, s. 28.