

JACEK KOBUS  
IFiS PAN

**CZŁOWIECZE STWO BEZ CZŁOWIEKA  
I CZŁOWIEK BEZ CZŁOWIECZE STWA**  
**Kilka paradoksów wschodnioazjatyckiego pojmowania  
człowiecze stwa a stan filozofii współczesnej**

**I. Wst p.** Przedmiotem tego eseju jest ukazywanie różnic. Ponieważ jednak już ta wstępna deklaracja jest z ducha zachodnia, nie należy być zdziwionym, jeżeli okaże się, że różnice te opisuję przede wszystkim nasz własny kondycję antropologiczną, tego zaś, jaka jest wschodnioazjatycka, zaledwie dotykajmy. Jak mi się wydaje, w przypadku kontaktu pomiędzy kulturami tak odległymi, możliwość wzajemnego poznania jest limitowana swoistym paradoksem: poznając kulturę obcą tak głęboko, jesteśmy w stanie myśleć na sposób jej własny, traci się zdolność adekwatnego przekazywania myśli w obrębie własnego kodu kulturowego. Jeżeli zaś tak głębokiego poznania się nie osiągnie, wszystko jest tylko interpretacją. Ten esej niewątpliwie jest tak właśnie interpretacją, z konieczności więc wielce uproszczony.

Ukażemy tu różnice, które – paradoksalnie – prowadzą do paralelizmów myślenia pomiędzy tradycją wschodnioazjatycką a współczesnym światem Zachodu. Naturalnie, doszukiwanie się takich paralelizmów jest głębokim uproszczeniem, gdy abstrahować musi od kulturowego kontekstu danych konceptów. Pokusa jego dokonania wydaje się jednak zbyt silna, by jej się opierało — choćby dlatego, że w ten właśnie sposób najłatwiej będzie uzmysłowić czytelnikowi, jak autor tej pracy postrzega pewne elementy cywilizacji wschodnioazjatyckiej. Nasze rozważania przebiegają na dwóch różnych poziomach analizy: na poziomie antropologii filozoficznej wówczas, gdy dotyczy teoretycznych ideałów antropologicznych stworzonych przez cywilizację chińską, oraz na poziomie antropologii stosowanej wtedy, gdy zajmujemy się, z konieczności, pewnymi konsekwencjami praktycznymi tych ideałów. Rodzi to niebezpieczeństwo braku koherencji w wywodzie.

Niemniej jednak ta dwójka analizy jest konieczna. Nie mamy tu bowiem do czynienia tylko z różnicami teoretycznymi, jak wtedy, gdy przychodzi nam zdawać sprawę z koncepcji np. Kanta i Hegla. Pośród naszym postrzeganiem świata, a tym, o czym zamierzam pisać, istnieje zasadniczy brak ciągłości w praktyce, w tym, w czym przejawia się na co dzień kondycja bytowa człowieka. Jest to sytuacja zasadniczo odmienna niż dystans między nami a Platonem czy Homerem. Jak twierdzi Gernot Boehme<sup>1</sup>, człowie-

<sup>1</sup> G. Boehme: *Antropologia filozoficzna*. Warszawa 1998.

cze stwo „homeryckie”, czy „plato skie” potrafimy w drodze introspekcji zrekonstruowa my lowo - ju cho by dlatego, e mity, poj cia i ideały funkcjonuj ce w czasach tych my licili czy przez nich współtworzone, acz po wielokro reinterretowane, funkcjonuj nadal. Pozostaje kwesti otwart , na ile te warstwy interpretacji rzeczywi cie pozwalaj nam dociec, czym była istota my li Platona czy poezji Homera - a byłbym tu raczej mniejszym optymist ni Boehme, bior c pod uwag , e znaczna cz naszej wiedzy o przeszło ci, nie tylko w jej potocznym obiegu, opiera si na mitach, które same zdaj si przy tym o tyle by pozaczasowe, e trudno stwierdzi dokładnie kiedy i jak powstały, bez w tpienia jednak fałszuj obraz rzeczywisto ci, która i tak dana jest nam jedynie w postaci ródeł historycznych. Niemniej, po cz ci dzi ki tym samym mitom, istnieje pewien punkt zaczepienia pozwalaj cy nam przynajmniej na emocjonaln identyfikacj . Tymczasem obszar, o którym chc mówić , jest nam najbardziej obcy ze wszystkich kultur tej planety: z innymi cywilizacjami kr gu różdziennomorskiego dzielimy wspólne wi te ksi gi, z cywilizacjami Indii (przynajmniej północnych) ł czy nas pokrewie stwo j zyków, za inne obce kultury, które napotkali my w ró nych cz ciach globu, okazały si nietrwałe i padły pod naciskiem naszej ekspansji, albo te stały na tyle ni szym poziomie rozwoju, e z konieczno ci musiały podda si naszemu wpływowi. Tymczasem obszar Azji Wschodniej: Chiny, Japonia, Korea i Wietnam, acz przeszedł w ci gu ostatnich dwóch stuleci i nadal przechodzi intensywn westemizacj , wykazał jednak swoj ywotno po wielekro stawiaj c jej opór, ostatnio za , rzucaj c ekonomiczne wyzwanie byłym metropoliom. Jest to jednocze nie obszar na tyle izolowany, e mimo pewnych incydentalnych obustronnych wpływów w przeszło ci, z mał doz przesady mo na powiedzie , e nic, poza czysto biologiczn stron natury ludzkiej, nas z nim nie ł czy.

**. Kondycja bytowa człowieka w tradycji wschodnioazjatyckiej.** Mówi c o ró nych koncepcjach wschodnioazjatyckich, niewła ciwe jest u ywanie słowa „filozofia”. Nie znajdziemy tam bowiem usystematyzowanych, d cych do syntetycznego, abstrakcyjnego uj cia naszych prze wiadcze , systemów filozoficznych. Jest to raczej „my l” po rednia mi dzy poezj a nauk , co nie ujmuje jej pierwsze stwa w formułowaniu idei, do których Europa dociera dopiero współcześnie, ani te gł bi zaskakuj cych czasem spostrze e . Niemniej, jest to wła nie „my l”, a nie, filozofia”, st d te usystematyzowany jej wykład tym bardziej jest pewn interpretacj . Szczególnie za , e interpretacja ta podejmuje tematyk , która wła ciwie dla my licili chi skich, w takim przynajmniej uj ciu, nie stanowiła nigdy zagadnienia problematycznego. Brak bowiem w tej tradycji refleksji nad „człowiekiem jako takim”, człowiekiem uprzedmiotowionym do roli obiektu bada , a jednocze nie pozbawionym cech szczególnych okrelaj cych jego

pozycj społeczn , wiadomo czy te poziom „mana”, ujawniaj cej si przez niego, zmysłowo bezpo rednio niepostrzegalnej energii. Taki rodzaj obiektu bada , jakim jest cała klasa przedmiotów, czy te , w innej interpretacji „przedmiot ogólny”, nigdy nie został przez my l chi sk opracowany w sposób, jaki odziedziczyli my po staro ytnej my li greckiej.

Tym samym, brak w tradycji chi skiej okre le dla „człowiecze stwa w ogóle”, nie ma jakiej stałej zasady, esencji okre laj cej status ontyczny wszystkich istot ludzkich jednocze nie. Co wi cej, brak tak e rudymenarnego do wiadczenia stało ci tego statusu, jakim jest nasze postrzeganie to samo ci jednostki. „Ja” tu po urodzeniu i, ja” w chwili obecnej, a tak e przyszłe „ja” tu przed mierci , to dla nas jedna i ta sama osoba. Tymczasem Azjata b dzie w tym dostrzegał proces wyłaniania si kolejnych, ró nych osobowo ci, które ł czy co najwy ej wspólne imi . Przy rozpowszechnionym w tym kr gu kulturowym obyczaju zmiany imion w trakcie osobniczego ycia, nawet ten ł cznik zanika.

Brak tak e innego czynnika znacznie ułatwiaj cego nam abstrakcyjne ujmowanie istoty naszego człowiecze stwa, jakim jest anonimowo i incydentalno stosunków społecznych. Nie jest ju wprawdzie tak, e w całej Azji Wschodniej dominuj społecze stwa wiejskie o tradycyjnym typie relacji społecznych. Co jednak ciekawe, tam wła nie, gdzie proces urbanizacji jest najdalej posuni ty - czyli w Japonii - wykształciły si specyficzne formy podtrzymywania dawnego typu relacji mi dzyludzkich, co prawda nie wolne od napi i sytuacji kryzysowych, postrzeganych przez miejscowe autorytety jako zagra enie dla narodowej to samo ci, oraz takich instytucji społecznym, jak cho by rodzina. Generalnie natomiast, stosunki mi dzyludzkie na tym obszarze s intensywne, stałe, osobiste i gł boko anga uj ce. Specjali ci formułuj w zwi zku z tym spostrze enie o „relacyjnym” charakterze osobowo ci u Azjatów. Nie jest ona „tward cz stk ”, stabilnie okre laj c zachowanie, pragnienia oraz wiadomo jednostki, a raczej wypadkow całego zbioru stosunków społecznych. Jest to swoisty punkt przeci -cia wektorów okre laj cych sił i charakter ró nego rodzaju wi zi sprzecznych, punkt stale si w polu tych relacji przemieszczaj cy i zmienny. Innymi słowy, nie da si tu sensownie sformułowa Kartezja skiej idei: „my l , wi c jestem”, bo bardzo trudno byłoby broni sensu zdania, „ja my l ”. Nawet dla wyra enia czysto osobistego pragnienia wła ciwz form s stwierdzenia typu „wszyscy my l , e”, „powszechnie uwa a si ”, „my li si ”. Jednostka istnieje tylko o tyle, o ile istniej wi zi ł cz ce j z grup . Dlatego tak wielkar dla Azjatów jest ostracyzm społeczny i dla jego unikni cia gotowi s nawet do działań samobójczych. Podmiot nie istnieje poza swoj relacj z innymi lud mi (lub z całym wiatem fizycznym). Tym samym, nie istnieje obraz Innego, jako stawiaj cego nam wyzwanie, kwestionuj cego granice

naszej osobowo ci i wolno ci. „Ja” i „Inny” stanowimy jedno o tyle, e „mnie” w oderwaniu od „Innego” nie da si dostrzec. Jest to oczywi cie stan idealny, pewien archetyp, który nie bierze pod uwag trudnych do „kolektywizacji” pop dów przynale nych ka dej jednostce. St d te nie jest to wcale sytuacja „rajska” - pop dy traktowane jako wyraz egoizmu i sobkostwa, w dalszym ci gu stanowi wyzwanie dla tak konstruowanej rzeczywisto ci społecznej, podlegaj zatem stłumieniu lub sublimacji. Jest to jednak proces w znaczej wi kszym stopniu bezpo rednio kolektywny ni ma to miejsce w naszej rzeczywisto ci. Ka da grupa społeczna, od rodziny przez klas szkoln , brygad robocz a po wydział uniwersytetu, ponosi odpowiedzialno za wła ciwe zachowanie swoich członków.

Tym samym wi c, ka da grupa społeczna, niezale nie od swojej wła ciwej funkcji, jest jednocze nie grup wychowawcz , nieustannie umoralniaj c i poucza c swoich członków. Z punktu widzenia naszej rzeczywisto ci, jest to co szalenie archaicznego (gdy taki typ „wspólnotowego”, „niewyobcowanego” ycia społecznego wła ciwy był tak e dla społecze stw naszego obszaru kulturowego przed urbanizacj i industrializacj ), a jednocze nie niezwykle rozbudowanego i przemy lnego (co mo e najlepiej byłoby wyrazi angielskim słowem *sophisticated*), gdy nigdy nie powstały w kr gu ródziemnomorsko-atlantyckim tak zaawansowane formy społecznej kontroli zachowa , a nawet my li jednostek. Badacze japo scy okre laj ten typ relacji społecznych, przekładaj cych si tak e na sfer polityczn , mianem „przyjaznego autorytaryzmu”, w którym ka dy poddawany jest cistej kontroli, jednak jej rodkami s raczej bod ce pozytywne (dobre przykłady lub nagrody) ni negatywne (przemoc traktowana zawsze jako ostateczno )<sup>2</sup>.

Wyja nia to, dlaczego problem „człowiecze stwa jako takiego” nie mógł zainteresowa wschodniazjatyckich my licieli. Niemniej jednak, ró ne koncepcje postrzegania wiata jakich si przez tysi ciecica dopracowali, zawieraj elementy, które mog pozwoli nam na rekonstrukcj ich potencjalnych stanowisk w tej sprawie.

Liczba mnoga nie jest tu przypadkiem. W ród Azjatów bowiem, jak w ród Europejczyków, nie ma powszechnej zgody co do interpretacji własnej kondycji bytowej. Oczywi cie, próba raportowania wszystkich doktryn wraz z ich odmianami nie ma wi kszego sensu nie tylko w tek cie tak krótkim, ale i w obszernym opracowaniu: mamy bowiem do czynienia z nieprzerwan histori ponad trzech tysi cy lat dyskusji intelektualnej. Obfito materiału wyusza tu uj cie syntetyczne, cho zarazem czyni je nieporównanie trudnym.

Tym, co rzuca si w oczy z perspektywy panoramy my li wschodnioazjatyckiej, jest brak religii w naszym rozumieniu tego słowa. Wyst puje

<sup>2</sup> Por. Y. Sugimoto: *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge 1997.

mного wierze - bardzo rozpowszechniony kult przodków, kulty różnego rodzaju duchów opiekuńczych, powszechna wiara w duchy i demony - nigdzie nie ma jednak doktryny religijnej z opracowanymi i zamkniętymi dogmatykami, tym bardziej ze stojącymi na straży jej czystości i interpretacji. Jej Kościół: to rolę intelektualną, którą w naszym kręgu cywilizacyjnym pełni religie, wypełniają na całym tym obszarze „trzy nauki” (*san-jia*). Termin ten opisuje pokój i nie pozbawiony synkretyzmu koegzystencji taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu. Spośród tych trzech doktryn, buddyzm narodził się w Indiach i jest, na rozpatrywanym przez nas obszarze, elementem napływowym (choć o kilkunastowiekowej już historii, co pozwoliło na jego dogłębne przyswojenie i liczne lokalne interpretacje). Zajmiemy się tedy dwiema pierwszymi, o pochodzeniu rodzimym.

Obie te doktryny dzielą w punkcie wyjścia ten sam ogólny świat. Jest to, po pierwsze, świat odwieczny (pozbawiony Stwórcy), podległy naturalnemu rytmowi cyklicznych przemian. Po drugie zaś, świat w swych podstawach holistyczny, w którym wszystkie bytują ze sobą powiązane różnorodnymi współbrzmieniami harmonii, świat, w którym nie ma żadnych sił transcendentnych - wszystkie siły, nawet jeżeli ich natura jest „energetyczna”, wyszłego rodzaju nie natura bytów dostępnych nam w codziennym poznaniu zmysłowym, są siłami tego świata. Nie istnieje więc żadna siła, żaden byt - taki jak osobowy Bóg w naszej tradycji - który mógłby gwarantować wyjątkowość natury i pozycji człowieka w świecie. To spostrzeżenie ma, moim zdaniem, zasadnicze znaczenie dla wyjaśnienia stanowisk taoizmu i konfucjanizmu w interesującej nas kwestii człowieczeństwa.

Twierdząc przy tym, że ogromnie wiele wizji teoretycznych jakie pojawiły się w dziejach intelektualnych tego obszaru, daje się sprowadzić do tych dwóch nurtów, zależe nie od przewagi elementu taoistycznego lub konfucjańskiego, a czynnikiem różnicującym jest właściwie rozwiązanie problemu, który pojawił się powyżej: czym jest człowiek, skoro nic zewnętrznego nie może go wyodrębnić ze świata rzeczy?

Te dwie klasyczne doktryny udzielają w tym miejscu odpowiedzi wzajemnie sprzecznych. Taoiści negują samo istnienie problemu a próbując bez reszty fizycznie, przyrodniczo naturę człowieka. Byt ludzki jest dla nich tylko elementem kosmosu nie różniącym się ani znaczeniem, ani kondycją od skał, traw czy zwierząt. Człowiek, jako element tego kosmosu, podlega wraz z nim rytmowi odwiecznych przemian zgodnych z „tao” - czym w rodzaju wewnętrznej, niepoznawalnej w swojej istocie, a przynajmniej niewyraźnej werbalnie, dynamicznej zasady ruchu.

„Tao” jest niewyraźne werbalnie: pierwszy wers *Tao-te qing*, księgi przypisywanej założycielowi doktryny, Lao Zi, brzmi: „Tao, które jest niewyraźne słowami, nie jest prawdziwym tao” i cecha ta, być może, stanie się

mniej tajemnicza pod koniec tego eseju (choć rozwiązanie tej zagadki jest, z założenia, niemożliwe). Teraz warto tylko wspomnieć o werbalizowaniu „tao” nie przyniosłoby nikomu żadnego pożytku. Znajomość „tao” nie jest bowiem wiedzą operacyjną w sensie właściwym nauce zachodniej. Znajomość czy może lepiej „współodczuwanie” „tao”, chiński mdrzec kieruje się zasadą niedziałania. Wiat podlega naturalnym przemianom - po cóż więc trudzić się nadaremno? Jeśli nasze działanie jest przeciwne kierunkowi przemian, wynikać z „tao”, nie mamy szans na powodzenie. Jeśli jest z nim zgodne, po cóż działać pochopnie? Wystarczy niewielka zmiana warunków, a nurt zmian sam poprowadzi nas do miejsca, do którego chcieliśmy dotrzeć. „Tao” w tym sensie porównać można do rzeki: łódka puszczona z prądem w wybranym miejscu dotrze do przeciwnego brzegu tam, gdzie zaplanowano. Wystarczy jednak kilka centymetrów różnicy, a w ogóle nie trafi na drugą stronę. Stąd ten kwiatyzm taoistycznego mdrca jest postawą wielce szczególnego „niedziałania”, które nieomal w całości polega na subtelnych wyliczeniach równowagi pierwiastków i sił kosmicznych (mieskiego, słonecznego, jasnego, lekkiego, daj czego „yang” i ciemnego, wilgotnego, ciemnego, ciężkiego, biorąc czego „yin”). Pewnym ułatwieniem w tych obliczeniach jest, być może produktem wielu wieków zbierania do wiadomości, *Księga Przemian (I - qing)*, rodzaj księgi wróżebnej, a zarazem księgi mdrcości życiowych, która za pomocą szczególnego rytuału, wieloznacznych, a przesyconych ideami cykliczności orzeczeń, dopomaga w szczegółowej autoanalizie, pobudza, zdaniem niektórych wiadców, te elementy naszej psychiki, które zwykle nie uczestniczą wprost w procesie wiadomego pojmowania, co daje szczególny efekt pogłębionego postrzegania systemu, zaleńno ci i powiesz opisujących wiat. Oczywiście *Księga Przemian* nie jest wyłącznie dziełem taoistów - konfucjaniści tak je przyczynili się do jej powstania w nie mniejszym stopniu, na pewno z korzyścią z niej tak samo chętnie (co nie jest reliktem kulturowym, egzystującym gdzieś na głuchej prowincji, *I - qing* zawsze był atrybutem przede wszystkim elity intelektualnej i tak jest do tej pory, nawet jeśli elita ta posiada równoległe wykształcenie zachodnie).

„Naturalistyczne”, „fizykalne” pojmowanie człowieka w taoizmie sprawia, że doktryna ta ma, z jednej strony, anarchizujące, z drugiej, za totalistyczne konsekwencje społeczne. Anarchizujące dlatego, że jednostka, pozostając w bezpośrednim kontakcie z kosmosem, nie potrzebuje, czy też w mniejszym stopniu potrzebuje, pośrednictwa społeczeństwa w swoim kontakcie z przyrodą. Mniej tym samym potrzebuje samego społeczeństwa, a doktryny moralne (szczególnego rodzaju) czy państwo, jako czynniki sprzeczne z takim pojmowaniem natury, umacniające zaleńno od społeczeństwa, są dla taoistów przedmiotem zacieklego zwalczania. Dlatego też odkładając oficjalnie ideologię chińskiego cesarstwa stał się konfucjanizm, taoizm egzystuje jako nurt rebe-

liancko-opozycyjny, mając swój udział w licznych buntach, rewolucjach czy, jak na początek naszego stulecia, silnych ruchach anarchistycznych.

Z drugiej jednak strony, pojmowanie człowieka jako jednej z rzeczy sprawia, że taoizm nie nakłada żadnych tam na działanie władzy, zwłaszcza je li władca jest taoistyczny m drzec. „Tao” jest, wedle taoistów, całkowicie obojętne na sprawy moralne, bo stanowi fizykalną zasadę wszechwładzi. Je li więc taki jest wymóg chwili, dla realizacji przemian, które są zgodne z naturą „tao”, bez chwili wahania powołano na ludzi - bez znaczenia przy tym, czy jest ich kilku, czy tysiące. „M drzec traktuje wszystkich ludzi jak słomiane psy [ofiarnicze]” - stwierdza *Tao te qing*. Stąd też do taoizmu, z dużym uproszczeniem oczywiście, afilowała się na stworzoną w Chinach doktrynę „tyranii doskonałej”, czyli szkołę tzw. „legistów”. Jej adepci doprowadzili w III w. p. n. e. do zjednoczenia cesarstwa, jednak okrucieństwo i nieliczenie się z kosztami ludzkimi sprawiło, że państwo upadło natychmiast po śmierci pierwszego władcy powalone ekonomicznymi zapaściami i wielkim buntem chłopskim. Do najbardziej znanych posunięć dzisiejszych wówczas „legistów” należało palenie ksiąg - przede wszystkim ksiąg rodowych i historycznych, a także dzieł konkurencyjnych ruchów ideowych. Akcja ta była elementem niszczenia dawnego porządku feudalnego w modernizowanych przez legistów Chinach. Ponieważ księgi te opisywały chwałę dawnych rodów arystokratycznych i dzieje państwa, które istniały przed zjednoczeniem Cesarstwa, wydano rozkaz zebrania ich wszystkich, po czym pozostawiono po egzemplarzu w bibliotece cesarskiej i bibliotekach terenowych, gdzie nie mogły spowodować ideowego fermentu. Pozostałe zostały spalono i surowo zakazano przechowywania ich w posiadaniu prywatnym. W ten sposób, od kiedy podczas powstania chłopskiego spłonęła większość urzędów wraz z bibliotekami, a także pałac cesarski z jego bibliotekami, wiele tekstów starożytnych znamy tylko dzięki odtworzeniu ich na podstawie tradycji ustnej. W okresie późniejszym dorobek szkoły legistów w zakresie teorii administracji i zarządzania (bardzo ciekawej skądinąd, gdy na ponad dwadzieścia wieków przed Cyrylem Parkinsonem dostrzegając, a co więcej efektywnie rozwijając wiele paradoksów biurokracji które dla nas dzisiaj wydają się nie do pokonania), został włączony do konfucjanizmu.

Swoje pojmowanie „konfucjanizacji” uległa też druga ze szkół „szczegółowych”, posiadająca wspólnie z legistami podstawy antropologiczne w wynikające z zasad taoizmu behawioralnej psychologii - szkoła strategów. Proponowana przez nią prakseologia, której maksymy upowszechniły się wśród ludu pod postacią popularnych przysłów, powszechnie znanych trików i przykładów z literatury epickiej, opiera się na zasadzie działania pośrednich, wedle której do celu najlepiej jest dochodzić drogą okrężną, realizując różnego rodzaju kruczki, które już to myśl potencjalnego przeciwnika

co do naszych zamiarów, już to zmniejszaj koszt zwycięstwa. W doborze tych strategii kierowa się należą zasad ekonomii strat i zysków: nie ma sensu podejmować działania, którego koszty są wyższe od możliwych do osiągnięcia zysków. Daje to teorii chińskich strategów szczególnie, jak na dyscyplinę w swoich poczynkach militarnych, pacyfistyczny niemal charakter najlepiej jest bowiem unikać wojen. Ich koszty z reguły przewyższają profity nawet w przypadku absolutnego zwycięstwa: „kto zwyciężył raz - wzmacnia swoje państwo. Kto zwyciężył dwa razy, osłabia je. Kto zwyciężył trzykrotnie, gubi swoje państwo”, o czym boleśnie nie przekonał się Napoleon. Jeżeli wojna jest nieunikniona, Sun Zi, założyciel tej szkoły, zaleca zwyciężyć bez wyprowadzania armii w pole - poprzez uderzenie w zamysły przeciwnika, nie zaś w jego armię. Jeżeli wyjście w pole nie da się uniknąć, trzeba przynajmniej uniknąć stoczenia bitwy dzięki sprytnym manewrom. A jeżeli bitwa jest nieunikniona, nigdy nie należy atakować frontalnie przeciwnika, jeżeli okoliczności ci dają przewagę.

Szkół strategów wypowiadała się zarówno w usystematyzowanych traktatach, z których najśłynniejszym jest *Sztuka wojowania mistrza Sun*, autorstwa Sun Zi, jak i we wspomnianych już aforyzmach, których tysiące do tej pory krąży wśród ludu. Dla przykładu przytoczyć można na kilka ze zbioru „36 klasycznych trików”, odnalezionego po długim okresie zapomnienia w latach siedemdziesiątych:

Wywab tygrysa z gór [jeśli chcesz go upolować]; Zabij przeciwnika pozycjonowanym nożem; Czy wrzaw od wschodu, atakuj od zachodu - trik znany także w postaci odwróconej i podwójnie odwróconej: Trik pustej twierdzy — jest to opowieść o wybitnym strategu z wieku po Chrystusie, Zhuge Liangu, który dał się zaskoczyć w małym miasteczku przeważającym siłom przeciwnika, w towarzystwie wyłcznie swojej straży przybocznej. Rozkazał tedy żołnierzom przebrać się za cywili, ale tak, by przebranie to łatwo dało się zdemaskować, po czym ostentacyjnie czyni przygotowania do uroczystego powitania armii nieprzyjaciela w miasteczku - zamiatając drogę, mając kwieciste główne bramy, wywieszając powitalne flagi. Sam zasiadł na bramie i recytował poezję akompaniując sobie na cytrze. Wróg Zhuge Lianga, sam wybitny strateg, wielce przy tym podejrzliwy, dowiedziawszy się o tak niezrozumiałym postępowaniu swego przeciwnika, nakazał po pieśni odwrót. Nie mógł w adekwatny sposób wytłumaczyć sobie zachowania Zhuge, a nie widział w nim mistrza podstawów, pewien był, że to jakiś niesamowicie złośliwy trik; Powszechna znajomość trików sprawia, że najpowszechniej stosowane są one w działaniach zupełnie niemilitarnych - od biznesu przez politykę po sztukę uwodzenia, ogólnie: wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z interakcjami społecznymi w ramach jakiejś grupy lub rywalizacji -



cych grup społecznych. Czyni to stosunki mi dzyludzkie w specyficzny sposób wyrachowanymi i opartymi na racjonalnej kalkulacji.

Oprócz wymienionych wy ej, w dziejach Chin istniały tak e inne stanowiska przyjmuj ce taoistyczn doktryn antropologiczn , łagod c niektóre z jej zało e , b d te kieruj ce si taoistyczn inspiracj . Takim ruchem był współczesny anarchizm, który w pierwszej połowie naszego stulecia reprezentował w Chinach powa n sił polityczn , a przede wszystkim intelektualn . Pozostaje kwesti otwart , na ile ulegał inspiracji t tradycj my lenia komunistyczny dyktator Mao Ze Dong. Co najmniej jedno z jego haseł, stanowi ce fundament rewolucji kulturalnej - „bunt jest dobry” - jest z ducha taoistyczne. Wi kszo jednak badaczy postrzega w Mao konfucja skiego „heretyka”, który w drodze do zbudowania idealnego społecze stwa, opartego na koncepcji bardziej konfucja skiej ni taoistycznej, wykorzystywał niektóre idee szkoły przeciwnej. Kwestia interpretacji postawy ideowej Mao o tyle jest aktualna, e biograficznie zwi zanych jest z rewolucj kulturaln wielu działaczy dzisiejszej „opozycji demokratycznej” w Chinach. Rozstrzygni cie wi c tego dylematu mogłoby mie pewne znaczenie dla przewidywania potencjalnych scenariuszy zmian w Chinach, w razie dopuszczenia tej opozycji do pewnego przynajmniej udziału w yciu publicznym, co obecnie nie wydaje si prawdopodobne.

Konfucjusz i jego nast pcy, zgadzaj c si z taoistami w podstawowych kwestiach kosmologicznych, inaczej postrzegali człowieka. Jest on dla nich w pierwszej kolejno ci istot społeczn . ci lej za - istot moraln , ale ta moralno ma niezwykle silny charakter prospołeczny. Naczeln cnot konfucja sk jest „xiao” - cnota synowskiego oddania i lojalno ci, obejmuj ca obowi zki nie tylko wobec szeroko rozumianej rodziny (gd y jest to rodzina „wielka”, wielopokoleniowa, nale ca do bardzo ywotnego tak e i we współczesnych Chinach rodu - podstawowej struktury społecznej zachowuj cej bezwzgl dnie wewn trzn solidarno i spoisto , rodu licz cego obecnie przeci tnie 3-4 tysi ce osób uwa aj cych si za wzajemnie spokrewnione i potrafi cych tego pokrewie stwa dowie dzi ki starannie piel gnowanej wiedzy genealogicznej, której wsparciu słu przechowywane od wieków ksi gi rodowe tak, e podczas rewolucji kulturalnej hunbwejwini prze ładowali potomków Konfucjusza w siedemdziesi tym pokoleniu), ale i wobec zwierzchnictwa ka dej struktury społecznej, w której jednostka uczestniczy, czego najbardziej klasycznym przykładem jest postawa japo - skich robotników wobec swoich koncernów.

Poniewa moralno (społeczna) jednostki, stopie jej socjalizacji wyznacza w tej sytuacji stopie „uczłowieczenia”, człowiecze stwo to staje si do pewnego stopnia relatywne. Na pewno nie przysługuje wszystkim istotom „dwuno nym, nieopierzonym” w jednakowym stopniu, cho ka da

z nich ma po temu pewną naturalną potencję. Stąd też Konfucjusz mawiał, że wszyscy ludzie pomiędzy czterema morzami są braćmi i siostrami, acz z czasem ograniczono tę deklarację do ludów Cesarstwa i najbliższych sąsiadów, posiadających rudymenty chińskiej cywilizacji. Na gruncie tej teorii człowieczeństwo ukształtował się w swoisty „kulturalizm” - pojęcie parające do „nacjonalizmu” - przekonanie o wyświecołości i swoistej misji dziejowej cywilizacji chińskiej, nie opierające się jednak na wierzach krwi, a na afiliacji do zdominowanej przez wartości konfucjańskiej kultury duchowej tej cywilizacji. Pochodzenie etniczne ani przynależność religijna nie miały żadnego znaczenia. Znane są przypadki kariery urzędniczej czy literackiej mandarynów pochodzenia ujgurskiego wyznających islam, bądź nawet pochodzących od arabskich kupców i rzemieślników sprowadzonych do Chin przez Mongołów, muzułmanów ludu Hui, a także żydów. Postawa ta została dopiero w tym stuleciu zastąpiona przez rozumiany na sposób zachodni nacjonalizm, choć jeszcze nie do końca.

Wspomniane wyżej założenie konfucjanizmu tłumaczył po części azjatycki stosunek do przestępstw. Popełniając zbrodni dowiedli, że socjalizacja nie okazała się w ich przypadku skuteczna. Nie są więc ludźmi. Jako niebezpieczne zwierzęta należy ich więc co prędzej unieszkodliwić, co gwarantuje uмирzenie ich. Przy powszechnej wierze w istnienie duchów - energii przysługujących każdej rzeczy materialnej (tak, że liczba dusz ludzkich, w zależności od teorii, oscyluje od kilku do kilkudziesięciu, lub nawet, przy założeniu, że odrębnej energii posiada każda kosteczka, nawet kilkaset; energie posiadają także przedmioty nieożywione), kara śmierci nie jest postrzegana jako dotkliwa, gdy daje szansę na odrodzenie w kolejnym wcieleniu i - być może - bardziej moralne bytowanie. Karę budzący groźbę jest dopiero eksterminacja całego rodu, gdy wówczas nie pozostaje nikt, kto by kultem podtrzymywał energetyczną egzystencję zmarłych.

Skala „uczłowieczenia” człowieka jest otwarta w górę i w dół. Ideałem, do którego, wedle konfucjanistów, można się w drodze samodoskonalenia, jest „mieszczanin” - „junzi”. „Junzi” w pierwszej kolejności bezwzględnie przestrzega cnoty „xiao”, a nie było to łatwe, dowodzi obfita literatura dydaktyczna prezentująca wzorce postępowania, które jest „xiao”. Jest zatem „xiao” ogrzewa - i osusza zarazem, co istotne w wilgotnym klimacie Chin południowych - własnym ciałem posłanie ojca, zanim rodzic zechce się uda na spoczynek. Jest „xiao” sprzedać się w niewolę razem z onymi dziećmi dla wyprawienia rodzicielom należytego pogrzebu, jest też „xiao”, co było szczególnie uciążliwe dla ambitnych biurokratów, przez trzy lata po śmierci któregoś z nich odsunąć się od wszystkich funkcji publicznych<sup>3</sup>. Niedopełnienie tego obowiązku w przypadku urzędnika cesarskiego, jeżeli zostało dowiedzione, groziło natychmiastową dymisją. Idzie tu o odda-

nie bezgraniczne i bezwarunkowe, takie wła nie, jakiego oczekuje si po miło ci synowskiej. Poniewa jest to wzorzec powszechny, wszystkie struktury społeczne, z pa stwem wł cznie, przybieraj charakter pararodzinny, o rozkładzie przywilejów i powinno ci wła ciwym rodzinie.

Nie sposób w tym miejscu powstrzyma si od przytoczenia umoralniajcej historyjki z terenu Wietnamu, gdzie obyczajowo pod ka dym wzgl dem jest znacznie mniej surowa ni w Chinach północnych. St d nawet w odniesieniu do tak podniosłych spraw pojawi si mo e nieco frywolny kontekst. Pewien wie niak, jak mówi opowie , dla wyprawienia swemu zmarłemu ojcu dostatecznie godnego pogrzebu, sprzedał wszystko, co miał, ł cznie ze swoj jedyn przepask biodrow . Aby nie gorszy swoim widokiem, przeniósł si na brzeg rzeki, gdzie krył si po pas w wodzie gdy kto przechodził. Trafem, w miejsce to zaw drowała ze swoim dworem urodziwa i bogata ksi niczka. Widz c strojny orszak, nieszcz nik zakopał si ze strachu w nadrzecznym piasku. Ksi niczka na rozbitcie swojego namiotu wybrała to wła nie miejsce, gdzie spoczywał cnotliwy golas. Podczas wieczornej toalety zaciekawil j pewien przedmiot wystaj cy z piasku, a kiedy młodzi zrobili ju to, co do nich nale ało, nie było innego wyj cia, jak wyda ksi niczk za wie niaka, który w ten sposób odebrał od Nieba („tien”) nagrod za bycie „xiao”. „Junzi”, oprócz „xiao”, powinien te by „ren” - ludzki: idzie tu o wynikaj cy z zało enia, e wszyscy ludzie potencjalnie s dobrzy, ludzki stosunek do wszystkich (a tak e do siebie) oraz do zwierz t czy przedmiotów, rozumiany jako unikanie przysparzania im (a tak e sobie) niepotrzebnych cierpie .

Kolejn cnot konfucja sk jest „yi” - „powinno ”, „słuszno ” - moralny imperatyw czynienia tego, co słuszne, niezale nie od utylitarnych korzy ci i potencjalnych zagro e . Wyrazem tego obowi zku jest tradycja petycji mandary skich. Ka dy absolwent egzaminów pa stwowych w tradycyjnych Chinach, niezale nie od tego, czy powierzono mu pełnienie urz du, czy te znajdował si ju na emeryturze, miał prawo, a zarazem wynikaj cy z „yi” obowi zek doradzania cesarzowi w sprawach pa stwa i moralno ci. Do dzi wykształceni Chi czycy z lubo ci zasypuj swoje władze petycjami i projektami własnego autorstwa. Post pił „yi” pewien minister Cesarstwa, gdy dowiedziawszy si , e władca zamierza u sun ze wi tyni Konfucjusza przedmioty czci jego najwybitniejszego ucznia Mencjusza, który wła nie teori cnoty „yi” rozwin ł, stawił si na audiencji z własn trumn zarzekaj c si ,

<sup>3</sup> Por. I. Chen: *The Book of Filial Duty*. New York 1909.

<sup>4</sup> Wyra enie „post pił yi”, acz mniej poprawne w polszczy nie od „post pił zgodnie z yi”, lepiej oddaje czasownikowy aspekt terminu chi skiego. W j zyku chi skim, jako konsekwentnie pozycyjnym, warto gramatyczna słowa zale y jedynie od jego pozycji w zdaniu; niemal ka dy termin mo e wi c wyst powa zarówno jako czasownik, jak i jako rzeczownik.

e b dzie dla niego zaszczytem umrze za mistrza i ten szanta skutecznie powstrzymał represj<sup>5</sup>. *Junzi bu qi - M drzec nie jest naczyniem* - w które mo na dowolnie wlewa pogl dy i opinie, prowadzi ycie niezale ne, nie jest niczym narz dziem<sup>6</sup>. Przy tym wszystkim konfucja ski „junzi” zachowuje cnot „zhong” - „rodka”, „umiaru”, wła ciwej proporcji i niepopadania w skrajno ci.

Konfucjusz, przejmuj c taoistyczn kosmologi , przej ł te jej terminy. Zmieniło si jednak ich znaczenie. Naczelne miejsce zaj ło Niebo - „tien”. U taoistów zapładniaj ca siła yciowa „yin”, tutaj stała si bezosobow wprawdzie i przynale n do naszego wiata, niemniej zdoln do ingerencji w ludzkie losy sił moraln . Zachowane zostało „tao”, tak e jednak w „umoralnionej” postaci. Konfucja ska ksi ga „Zhung yong” relacje pomi dzy tymi siłami okre la w ten sposób: to, co jest okre lane przez „tien” nazywa si natur . *Post powanie zgodne z natur , nazywa si „tao”*. *Doskonalenie „tao” nazywa si nauczaniem*. Mamy tu wi c byt z natury moralny, przy czym ta moralno jest nie tyle postulowanym, co naturalnym stanem rzeczy - znowu wi c, do pewnego stopnia, staje si niewerbalizowalna. Ziemskim wciele niem moralnego „tao” s normy rytuału „li”, traktowane nie jako pewne abstrakcyjne normy post powania (którymi zreszt nie s ), tylko jak naturalny, przyrodzony porz dek rzeczy. Sprawia to, e normy „li” ulegaj g ł bokiej internalizacji - przestrzega si je niezale nie od własnej korzy ci, w przeciwie stwie do obcych norm prawnych, ci gle azjatyckiej mentalno ci. Siła tych zasad post powania, opartych g łównie na sankcji społecznej, nie za na przymusie pa stwa wysoce zindywidualizowanych w zale no ci od układu ról społecznych, jest tak wielka, e do tej pory społeczne zapotrzebowanie na prawo cywilne jest w całej Azji Wschodniej nikłe. Najwy ej rozwini ta Japonia posiada s dy cywilne najni szego szczebla dopiero na poziomie prefektury, jednostki organizacyjnej odpowiadaj cej polskiemu województwu sprzed ostatniej reformy administracyjnej. Arbitrem w sporach pomi dzy członkami grupy jest jej szef. Je li spieraj cy si nale do ró nych grup, szukaj wy ej w hierarchii takiego szczebla, które posiada zwierzchno nad obiema ich grupami. Szczyt hierarchii zajmuje cesarz, ostateczny arbiter wszystkich sporów; nie ma tu miejsca na spór pomi dzy równymi, rozs dany przez jednakowe dla wszystkich prawo, bo nie ma takich jednostek równych przed prawem i nie uwikłanych w ró ne hierarchiczne zale no ci.

Podobnie jak cały byt jest ze swej natury moralny, tak te , dla konfucjanistów, moralne jest pa stwo, którego racj bytu jest „ukulturalnianie” społeczne stwa - „wen hua”. Naturalne jest wobec tego, e rz dy w tym pa stwie,

<sup>5</sup> Ping-ti Ho: *The Ladder of Success in Imperial China. Aspects of Social Mobility, 1368-1911*. New York, 1967.

<sup>6</sup> Confucius: *Analecla*, roz. 17, wers 7.

przypominaj cym raczej swoisty Ko ciół, nale e winny do „junzi”, szlachetnych m drców, najlepszych przewodników w drodze do powszechnej moralno ci. Obiektywnej selekcji rz dz cych słu y miał, przynajmniej w teorii, system egzaminów pa stwowych oparty na znajomo ci klasycznych tekstów konfucja skich. Dynastia, która organizowała pa stwo, wyst powała z pozycji mandatariusza Nieba „tien” - przy czym mogła ten mandat utraci w wyniku niemoralnego post powania. Co wi cej, po wielekro dynastie chi skie mandat Nieba traciły, co poznawano po tym, e dawały si pokona zwyci skiemu uzurpatorowi. Po wiekach do wiadcze Chi czycy sformułowali nawet teori około trzystuletniego cyklu dziejowego, w ramach którego Chiny jednocz si , osi gaj stadium zbli one do ideału - „da tong”, „wielkiej jedni”, po czym nieuchronnie pogr aj si w chaosie.

Ów stan „wielkiej jedni” Mencjusz opisuje w ten sposób: „Kiedy panuje doskonały ład, wiat jest jak dom dzielony przez wszystkich. Cnotliwi i warto ciowi ludzie s wybierani na urz dy publiczne i wła ciwe osoby dzier w społecze stwie pozycje daj ce korzy ci; pokój i zaufanie pomi dzy lud mi s osi gni ciem ycia. Wszyscy ludzie kochaj i szanuj swoich własnych rodziców i dzieci tak samo, jak rodziców i dzieci innych ludzi. Panuje dbało o starszych, nie braknie pracy dla dorosłych ani utrzymania i wychowania dla dzieci. Znajduj si rodki na wsparcie wdów i wdowców, na wsparcie wszystkich, którzy s samotni w wiecie, oraz dla wszystkich bezradnych. Ka dy m czyzna i kobieta ma wła ciw dla siebie rol do odegrania w rodzinie i społecze stwie. Poczucie wspólnoty zajmuje miejsce sobkostwa i materializmu. Po wi cenie dla publicznego obowi zku nie pozostawia miejsca na beczynno . Intryga i przekonanie do zła s nieznanne. Złoczy cy, tacy jak złodzieje i grabie cy, nie istniej . Drzwi do adnego domu nie musz by zamykane na klucz dniem ani noc . Takie s wła ciwo ci doskonałego wiata, pa stwa wspólnego dla wszystkich”<sup>7</sup>. Stan „wielkiej jedni”, w przeciwie stwie do europejskich utopii, nie jest jakim „millenium” wieczystego szcz cia, a jedynie momentem na wielkim kołowrocie przemian, który, gdy tylko zostanie osi gni ty, ulega zepsuciu i wymaga, po przej ciu przez etap chaosu, rozbicia i egoizmu, ponownej odbudowy.

Podsumowuj c tedy, mamy tu dwie, sprzeczne w swoich podstawach wizje antropologiczne. Z jednej strony, wiat fizyczny, z rz dz c jego cyklicznymi przemianami fizyczn , wewn trzn temu wiat zasad „tao” i tak samo fizycznie, „naturalistycznie” pojmowanym człowiekiem, którego nic absolutnego nie wyró nia z ogółu bytów, z b d c konsekwencj takiego stanowiska behawioraln psychologi . Z drugiej za , wiat moralny, rz dzo-

<sup>7</sup> *Ksi ga Mencjusza*, fragment, tłum, własne z angielskiego, za: <http://www.confuctus.org/cbe001.htm>. Tekst klasyczny dost pny pod adresem: [hyperlink http://www.confucius.org/cb1001e.htm](http://www.confucius.org/cb1001e.htm), 1999 rok.

ny przez zasad moraln „tien”, którego cykl naturalnych przemian przebiega od najwi kszego nat enia moralno ci w społecznym ideale „wielkiej jedni”, do całkowitego bezprawia i chaosu w ramach inaczej pojmowanego, moralnego „tao”, z moralnie pojmowan natur człowieka.

Pomimo sprzeczno ci, obie te tradycje intelektualne cechuje szereg podobie stw. Jest to przede wszystkim podobie stwo - czy mo e: odpowiednio struktury obu tych doktryn, u ywaj cych cz sto tych samych poj , acz w ró nym znaczeniu. Drugi tak cech wspóln jest uniwersalizm. Taoizm ignoruje społeczne zobowiazania człowieka, tym samym wi c nie zwraca uwagi na takie afiliacje do konkurencyjnych struktur społecznych. Dla konfucjanizmu realizacj ideału „wielkiej jedni” byłoby dopiero zespolenie całej ludzko ci. Niew tpliwie ułatwiało to synkretyczne traktowanie tych nauk, co doprowadziło do ich obecnej współzystencji w ramach „san-jia”.

**III. Struktura rozumowania w tradycyjnej my li chi skiej.** Azjata posługuj cy si znakami jest w zupełnie innej sytuacji poznawczej niż reprezentant kr gu ródziemnomorskiego, opieraj cy si przede wszystkim na słowie mówionym. Inny jest wzór komunikacji międzyludzkiej w momencie, gdy tekst zapisany znakami mo e być bez tłumaczenia odczytany przez kade go edukowanego mieszkańca tego regionu we własnym języku lub dialekcie. Chińczycy, mimo e kilkakro deklarowali takie zamiary, nie mogli zrezygnować ze znaków. Ich język jest na tyle ubogi pod względem fonetycznym, e każdemu z zestawów dźwięków (wygłosów i nagłosów) odpowiada wiele pojęć. Jeszcze trudniejsza jest pod tym względem sytuacja Japończyków. Tylko znaki mogłyby nadawać komunikacji jakiś porządek - choć nie jest to porządek całkowicie jednoznaczny, ze względu na metaforyczność znaków.

Różnica zasadnicza tkwi jednak głębiej. Jak pisze Ernest von Aster, definiując grecki sposób myślenia: Ide „specyficznie grecki - jak pisze ten autor<sup>8</sup> - jest *logos*, pojęcie sensownego słowa i rozumnej mowy jako zjawiskowiata, jako podstawowej formy poznania i działania (... ) *logos* jest czymś zasadniczo odmiennym od indyjskiego Brahmana, w którego wnikamy odwracając się od wszystkiego, co tylko ma «nazwę i kształt». Jest to czymś różnym od symbolicznych znaków, którym chiński myśliciel każe na siebie oddziaływać i w których odzwierciedlać się rzeczy”<sup>9</sup>.

Nie mamy dobrej charakterystyki chińskiego sposobu myślenia. Jednak, skoro szukamy różnic, przyjrzyjmy się najpierw filozofii Arystotelesa, najbardziej reprezentatywnej dla naszego sposobu postrzegania rzeczywistości. Był to ogólnie rozpada się u niego na dwie części. W każdym do wiadczaniu

8

9 E. von Aster *Historia filozofii*. Warszawa 1969, s. 60 i nn.

E. von Aster, op. cit., s. 60.

zmysłowym jest to, co poznawalne, co należy do kategorii zawartych w kadem z pojedynczych bytów, oraz to, co przypadkowe, jemu tylko przynależne, czego nie możemy brać pod uwagę konstruując jego pojęcie-definicję. Byt Arystotelesa jest w swej istocie bytem „definicji”. Bytem, który daje się porządkować według nazw pozostających z nim w koniecznym związku, wyrażających jego uczestnictwo w kategoriach wyszeregowanych, które jednak, poza jednostkowym bytem, nie posiadają samodzielnej egzystencji.

Chińczyk, choć nie przyjmuje takiego podziału, w interesuje w spostrzeżeniu zmysłowym to właśnie, co w nim jednostkowe, zmienne, dynamiczne, przypadkowe. O ile my lenie różniomorskie jest esencjalno-nominalistyczne: poszukuje w spostrzeżeniu niezmiennej istoty rzeczy, którą skłonne jest określać konwencjonalnymi nazwami, po czym koncentrować się na operowaniu nazwami jako reprezentacjami rzeczy, o tyle my lenie wschodnioazjatyckie polega na wczuwaniu się w rzeczy i zjawiska. Dzięki temu stara się osiągnąć wewnątrz ich ogólnego, z natury rzeczy niejednoznaczny, po czym, na próbie zamknięcia momentalnej intuicji skomplikowanego układu relacji składających się na rzeczywistość w błyskawicznym ruchu przelać tego znak na papierze lub jedwabiu. Jest to dotykanie rzeczywistości, a nie jej klasyfikowanie. Można by to nazwać myleniem empatycznym, z silnym pierwiastkiem realistycznym w podejściu do znaków, o tyle, że przyznaje im autonomiczny byt. Będziemy za zaliczać je, ogólnie mówiąc, do mylenia intuicyjnego.

Nie powinna nas dziwić struktura osobowości Azjaty, czy raczej jej brak. W tej optyce bowiem człowiek nie może być niczym innym, jak tylko dynamicznym elementem siatki relacji społecznych. Idea „twardego jadra” osobowości, czego, co mogłoby uchodzić za to samo w europejskim sensie tego słowa, czy też - w arystotelesowskim rozumieniu - za powszechnie ważną definicję człowieczeństwa, obdarzając zatem każdego człowieka takimi samymi cechami podstawowymi, w ród których mogłaby się znaleźć jako rozumiana godność, jest po prostu niemożliwa do sformułowania. Podobnie jest z ideą transcendentną, z założeniami niezmiennymi, absolutnymi, nie podlegającymi uwikłaniom w zmienne uwarunkowania. W pewien sposób nauka współczesna doceniła ten chiński punkt widzenia, czego wyrazem jest fizyka nieliniowa czy matematyka chaosu, używająca swoich metod także w naukach społecznych, np. w ekonomii. To odkrycie zostało zwerbalizowane współcześnie w postaci tzw. „efektu motyla”, według którego trzepotanie skrzydełek motyla w Brazylii może spowodować tajfun na Karaibach, co wyraża znaczenie tzw. „warunków brzegowych”, tego więc, co przypadkowe, jednostkowe, bezpostaciowe, a co przez tradycyjne metody naukowe byłoby uznane jako nieistotne.

Jednak ta cecha mylenia chijskiego, która okazuje się tak zaskakująco współczesna, stwarza jednocześnie największe kłopoty we wzajemnej komunikacji między Europejczykami a Chińczykami. Nikt z nas na co dzień nie operuje przecież pojęciami matematyki chaosu. Co więcej, pewne koncepcje europejskie, je li nawet staraj się wznieść ponad własny nam ogląd świata, robi to z reguły o tyle niekonsekwentnie, że wynik ich zastosowania jeszcze bardziej oddala nas od intuicji tego, czym jest świat azjatycki. Przykład: psychoanaliza, dokonując swoistej „dekonstrukcji” podmiotu uważa go do tej pory za transcendentny, postuluje się całym szeregiem innych kategorii abstrakcyjnych, takich jak choćby „nie wiadomo”, „Wielki Inny” czy te pojęcie „dyskursu”. Nie ma więc możliwości adekwatnego „przetłumaczenia” koncepcji azjatyckich na europejskie. Ta droga jest zamknięta od czasu pewnego fundamentalnego wyboru, jakim dla wszystkich cywilizacji kręgu śródziemnomorsko-atlantycznego, ujmując rzecz symbolicznie, było spalenie przez Platona jego prób poetyckich. Od tego momentu nasz świat oddał się pogoni za jasnym, abstrakcyjnym wyrażeniem wiecznych istot postrzeganej przez nas rzeczywistości. Nie trzeba dodawać, że wielokrotnie popadał on w wewnętrzne sprzeczności oraz szkodliwie przesady, jak jest o wieceniowa koncepcja „rozumu” i „racjonalności”, o tyle nierozumna, że nie liczyła się z naturalnymi ograniczeniami naszych władz poznawczych i umysłowych. W tym tkwi jej podobieństwo do myślenia azjatyckiego, która nie uznaje żadnych ograniczeń w samodoskonaleniu jednostki. Pozwala to zrozumieć, dlaczego właśnie w Azji doszło do najpełniejszej, i to w kilku wersjach, implementacji europejskich utopii komunistycznych: tam mogły one czerpać z bogatego podglebia analogicznych idei rodzimych o wielowiekowym rodowodzie.

**IV. Podsumowanie i próby porównania.** Cały nasz wywód zmierza do jednego pytania: na ile możliwe jest sformułowanie powszechnych prawideł funkcjonowania wszelkiego rozumienia, przynajmniej ludzkiego? Uroszczenie myślenia europejskiej do odkrywania takich prawideł powszechnie obowiązujących opiera się na starożytnym jeszcze przekonaniu o wyszości *logosu* nad wszelkimi innymi rodzajami dyskursu. Poznając zatem prawidła *logosu* - rozumowania logicznego, abstrakcyjnego - poznajemy najogólniejsze prawidła wszelkiego poprawnego rozumowania w ogóle. Obawiam się, że to pierwotne założenie może się łatwo okazać aksjomatem pozbawionym rozstrzygających dowodów na swoje poparcie. W tradycji europejskiej bowiem mieliśmy do czynienia zaledwie z inicjalnymi próbami rozwoju jakiejś innej władzy poznawczej. Stąd też, kiedy dochodzi do opisu idei wschodnioazjatyckich, gwałtownie brakuje nam adekwatnych pojęć: ich opis albo ulega spłyceciu do poziomu popularnego wykładu filozofii presokratejskiej (gdzie jeszcze takie elementy, nie należące do *logosu*, do powszechnie występują-



wały), albo te wikła si w nieporozumieniach (nieporozumieniem jest np. modne w rodowiskach „New Age” przypisywanie my li wschodnioazjatyckiej jakiej szczególnej, pogł bionej w stosunku do „materialistycznej” Europy, duchowo ci; by mo e dotyczy to mistycyzmu Indii czy Bliskiego Wschodu, z pewno ci jednak nie Chin. Bł d wynika tu z pomieszania intuicyjnej metody dyskursu z irracjonalistycznym wiatopogł dem, bardzo w Azji Wschodniej rzadkim).

Nie da si prawomocnie rozstrzygn , czy dyskurs logiczny jest wy szy, ni szy czy te równorz dny dyskursowi intuicyjnemu. Aby takie rozstrzygni cie zapadło, potrzebny byłby jaki trzeci rodzaj rozumowania, b d cy metaj zykiem w stosunku do dwóch poprzednich. Dot d niczego takiego odkry si nie udało. Co wi cej, nie da si nawet ostatecznie ograniczy rodzajów dyskursu do dwóch: w du ej cz ci jest to sprawa konwencjonalnej klasyfikacji, której wymyka si mog poszczególne akty poznawcze. Nie mo emy wykluczy , e istnieje jakie inne rodzaje ludzkiego rozumowania wykraczaj ce poza t antynomi , bo jest to para poj sprzecznych, które zakotwiczy mo emy w pitagorskiej jeszcze teorii tego, co sko czone i niesko czono ci. Dyskurs logiczny zamyka nasze spostrze enia w tym, co sko czone, okre lone i zdeterminowane, dyskurs intuicyjny (równie dobra mo e by ka da inna nazwa) pozostaje niedookre lone, nieuformowany i nieomni ty. Dlatego te poj cia tych dwóch dyskursów na pewnym poziomie przestaj by wzajemnie przekładalne. „Tao” chi skich my licieli nie mo e by wyra one słowami wła nie dlatego, e nie nale y do dziedziny *logosu*, tylko do dziedziny intuicji. wi ta Teresa z Avilla tak e nie była w stanie całkowicie odda słowami swego do wiadczenia mistycznego.

Uroszczenie *logosu* do pierwsze stwa opiera si przede wszystkim na zał eniu, e sam byt ma struktur logiczn i jest zasadniczo poznawalny. Twierdzi si bowiem, e w do wiadczeniu mistycznym czy te intuicyjnym nie poznaje si niczego ponad to, co ju si znajdowało w podmiocie. To znaczy, e mo e on w ten sposób spenetrowa własne wn trze, ale nie dociera do niego nic ze wiata zewn trznego. Nie jest to jednak takie proste. O warto ci poznawczej jakiego s du decydowa mo e jego stosunek do danych do wiadczenia zmysłowego, przynajmniej wedle klasycznej definicji prawdy Arystotelesa, lub te zgodno z systemem, którego cz stanowi. Otó nie da si zaprzeczy mo liwo ci porz dkowania w sposób intuicyjny do -wiadcze zmysłowych; robimy to przecie na co dzie , w swojej yciowej praktyce. Te intuicyjnie porz dkowane do wiadczenia nie tworzą jednak, w naszym poj ciu, adnego systemu, bo dla nas system istnieje mo e tylko w ramach *logosu*. Jest to zatem dowód bł dnego koła: rozumowanie intuicyjne nie daje nam adnej wiedzy, poniewa cała wiedza jest wiedz logiczn .

Argumentem nauk szczegółowych jest euroatlantycka dominacja militarno-polityczna w wiecie, oraz dominacja europejskiej nauki, techniki i sposobu myślenia w tych dziedzinach. Jest to dowód waży, ale tylko tymczasowy: znaczenie rozstrzygać ce miałyby tylko wtedy, gdyby proces historyczny uznać za już zakończony, jak to proponuje Francis Fukuyama.

Pytania o powszechność prawideł rozumu w ten sposób tutaj nie rozstrzygniemy. Istnieje jednak pewien aspekt tej sprawy, który rzuca na nią nieco inne światło, a który jednocześnie nie przenosi nas na powrót do dziedziny czistej antropologii. Jeśli bowiem nie daje się osłodzić, jaka metoda poznawcza jest powszechnie obowiązująca, to dobrze przecież wiemy, że na gruncie naszej tradycji próby sformułowania jakichś też pretendujących do naukowości w ramach dyskursu innego niż logiczny mogą być co najwyżej poetyckim bełkotem. Na tym zresztą polega właśnie niecałkowicie trudne raportowanie myślenia wschodnioazjatyckiej: w jej języku jest ona dla nas niezrozumiała, jeśli nie wręcz mieszana. Ponadto w pełni adekwatny przekład jest niemożliwy. Choćby dlatego, że i autor tego eseju nie twierdzi, że on to myślenie istotnie rozumie: tak jak sobie przekłada na język *logosu* z tego, co zasłyszał i przeczytał. Chińczykiem jednak nie jest i po chińsku, a przede wszystkim na sposób chiński, jako wywoływanie nigdy nie miały. Choć zna uczonych, którzy tak głośno wniknęli w chińską kulturę, nie twierdzi, że tak umiejętność posiadli; nie jest to zatem jakaś bariera nieprzekraczalna, swoisty fatalizm cywilizacyjny. Jaka intuicja przedmiotu upewnia autora w tym, że niczego tak nie pragnie, jak tylko posługiwać się sprawnie *logosem*. Spotkanie z obcością daje bowiem lepsze poczucie tego, czym jest własna to samo i umacnia to ostatni.

Być może, problem prawomocności metody poznawczej daje się przewidywalnie przynajmniej rozwiąć na gruncie koherencji nie tylko systemu filozoficznego (bo tych zawsze jest wiele, jeśli w ogóle powstają), co jako ustrukturalizowanego ideału antropologicznego danego kręgu kulturowego. Feliks Koneczny, przedwojenny polski myśliciel i twórca inspirujących *nauki o cywilizacjach*, najładniej ujął to w słowach: „Nie można być cywilizowanym na dwa sposoby”<sup>10</sup>.

Na wstępie zaznaczyli my, że analiza nasza przebiegała w dwóch poziomach: ideału antropologicznego, tj. właśnie ciężej antropologii filozoficznej, oraz, z konieczności, także antropologii praktycznej. Otóż związki między tymi dwiema dziedzinami, aczkolwiek na pewno nie taki prosty jak by się to mogło wydawać zwolennikom filozoficznego naturalizmu (który by twierdził, że kondycja bytowa człowieka całkowicie determinuje jego myślenie), jednak istnieje. Acz trudno to jednoznacznie rozstrzygnąć, to jednak

<sup>10</sup> F. Koneczny: *O wielość cywilizacji*. Komorów 1995, reprint wydania Gebethnera i Wolfa z 1935 r., s. 316.

wydaje się, że zwięk ten przebiega właśnie odwrotnie niż u naturalistów, czy teoretyków: pewne zasadnicze koncepcje dotyczące ludzkiej kondycji bytowej wpływają, do pewnego stopnia niezależnie nawet od swojej werbalizacji, na ludzką aktywność praktyczną.

Wśród tych koncepcji istnieje również porządek genetyczny: taki mianowicie, w jakim jedne wynikają z drugich, bardziej od nich podstawowych, niezależnie od stopnia werbalizacji; oraz porządek hierarchiczny, taki, w jakim są strukturalizowane w ramach werbalnych systemów idei (filozoficznych, religijnych, czy te „intuicyjnych” właśnie). Porządek genetyczny, najogólniejszy, jest spójny, ale jednocześnie nie jest otwarty na interpretację. Porządków hierarchicznych mamy za tyle, ile systemów teoretycznych wyjaśniających ludzką kondycję.

Jak mawiał prof. Krzysztof Gawlikowski, nawet europejscy ateści nie wierzą w Boga chrześcijańskiego, osobowego, wszechmocnego i transcendentnego w stosunku do świata doznań zmysłowych. Tymczasem w Azji Wschodniej *nie ma w ogóle takiej koncepcji*. Wnioskowa zatem może być, że w ramach kręgu cywilizacyjnego istnieje pewne pojęcie obiegu przyjmowane na ogół bez definicji, a warunkujące w ogóle powodzenie komunikacji interpersonalnej: nie zrozumielibyśmy przecież w ogóle ateisty deklarującego niewiarę w *tao*- deklaracja ta wydałaby się nam całkowicie bez znaczenia. Najogólniejszą z tych kategorii jest właśnie sama natura dyskursu, która staje się różnicą cywilizacyjną.

Do rozstrzygnięcia pozostał pytanie: na ile różnicę cywilizacyjną kręgu ródziemnomorsko-atlantycznego podziela ten sam rodzaj dyskursu? czy nie należałoby wyróżnić odrębnych metod poznawczych świata arabskiego lub żydowskiego? Nie wiem tak naprawdę, jak się do tego ma myślenie indyjskie (czy lej: hinduskie).

Pomiędzy genetycznym porządkiem idei antropologicznych a tworzonymi w ramach danej cywilizacji teoriami antropologicznymi oraz praktykami społecznymi, powinna istnieć pewna minimalna doza zgodności. Innymi słowami: afilijujący się do poszczególnych cywilizacji ludzie powinni porozumiewać się językami zachowującymi pewien minimalny stopień wzajemnej przekładalności. Naturalnie, nie należy oczekiwać zgody w teoretycznym rozpoznaniu tego porządku genetycznego; każda takie rozpoznanie jest już bowiem jego werbalną strukturalizacją, a zarazem swoistą interpretacją. Najłatwiej przedstawić ten ideał w postaci pewnego paradygmatu: zbioru wartości, który nigdy i nigdzie nie został w takiej właśnie postaci w pełni wprowadzony w życie. Taki właśnie charakter miała nasza prezentacja ideału antropologicznego Azji Wschodniej. Jest to tylko pewien paradygmat, do którego aktualna praktyka społeczna zbliżała się i oddalała w toku dziejów. Paradygmat

ten jest zarazem dynamiczny, gdy sam zmienia się w czasie, zachowuje pewną dozę wewnętrznego konsekwencji.

Sprawa wyboru ideału antropologicznego przedstawia się do skomplikowanie. Trudno sobie wyobrazić coś zewnętrznego wobec jego samego, co mogło zmusić Platona do zniszczenia swoich poematów: mógł równie dobrze przekazać swoje nauki w formie już wypróbowanej przez Ksenofanesa czy Parmenidesa: jako poezję. Mógł też, jak Pitagoras<sup>11</sup>, uczynić z nich w całości nauki ezoteryczne. Na pewno nie rozwijał filozofii opartej na *logosie* dlatego, że w Atenach panowała demokracja, której zresztą nie lubił za programowo immoralny. Wszystko wskazuje na to, że był to w dużym stopniu jego swobodny wybór, na który istniejąca tradycja i uwarunkowania miały wpływ zaledwie po reddie.

Jak już wiemy, współczesność nie ma takiego wyboru: chcąc być zrozumiałym, przestrzega należytych pewnych przy tych kanonów. Wykracza to znacznie poza postawione przez niektórych filozofów” (cudzość jest tu konieczny, gdy kwestionują oni z zasady sens uprawiania filozofii) też o to samo ci prawdy i władzy. Dotyczy bowiem nie tylko wewnętrznego koherencji systemu wiedzy (ta bywa nieustannie kwestionowana), czy te stosunków społecznych (z którymi rzecz ma się podobnie), ale raczej praktycznych konsekwencji pewnych konceptów.

Konsekwencją rodzimomorskiej idei człowieczeństwa jest personalizm - oparcie instytucji społecznych na założeniu istnienia zindywidualizowanych, wiadomych swojej odrębności, dążeń i poglądów jednostek. Nie można sobie wyobrazić znaczących zmian w zachodnim ideale antropologicznym, które by nie wpłynęły na teoretyczną prawomocność takiego postrzegania człowieka. Jest to kwestia wzajemnego stosunku antropologicznego ideału człowieczeństwa oraz idei podmiotu jako konstytutywnej, zarówno dla stosunków społecznych, jak i dla modelu poznania. Podmiot ten jest, oczywiście, sam w sobie konstruktem teoretycznym. Jeśli idea podmiotu zostanie zakwestionowana, łatwo okazać się może, że pozostanie nam w efekcie człowieczeństwo, czy raczej jego pozostałość (jako element pewnych rozwiązań instytucjonalnych), bez podmiotu, na którym się opiera (podmiotu, który jest zarazem wynikiem uprzednich prób wprowadzenia w życie ideału antropologicznego), a zatem bez człowieka. Tymczasem w Azji Wschodniej, która adaptuje nasze instytucje, mamy do czynienia z sytuacją odwrotną: instytucje te zakładają, ponieważ zostały oryginalnie zaprojektowane dla potrzeb naszego społeczeństwa, personalizm (a zatem istnienie zindywidualizowanych podmiotów), a więc istnienie „człowieka”, jako takiego właśnie podmiotu. W pewien sposób zapewne tak jest stymulującym powstawanie za-

<sup>11</sup> Por. G. Reale: *Historia filozofii starożytności*. Lublin 1996, t. I-II

chowa ludzkich, które odpowiadają zachowaniom zindywidualizowanych podmiotów, przynajmniej w warstwie symbolicznej; instytucje te nie mają natomiast w społeczeństwach, dla których zostały adoptowane, oparcia w postaci teorii „człowiecze stwa”, jako pewnego ideału antropologicznego. Jest to zatem człowiek bez człowiecze stwa.

Napięcie pomiędzy tymi procesami: dekonstrukcji podmiotu przy zachowaniu instytucji społecznych zakładających ideał antropologiczny, z którego istnienie tego podmiotu wynikało na Zachodzie, a także zachowaniu elementów samego tego ideału, który, jako całość, z trudem może być sensownie kwestionowany; oraz implementacji instytucji społecznych, implikujących istnienie zindywidualizowanego podmiotu na Wschodzie, który nie dopracował się żadnej oryginalnej koncepcji antropologicznej, która mogłaby być racjonalnym istnieniem takiego podmiotu, w dużym stopniu określającym stan zarówno współczesnej wiedzy antropologicznej po obu stronach, jak i przebieg niektórych procesów społecznych. Efektem istnienia napięcia może być zarówno kryzys tożsamości, wyobcowanie i brak poczucia autentyczności na Zachodzie, jak i teatralność, powierzchowność okcydentalizacji Wschodu, który nie jest w stanie prawidłowo odczytać naszych instytucji.

### Wybrana literatura:

R. T. Ames, Wimal Dissanayake, Thomas P. Kasulis (red.): *Self as Person in Asian Theory and Practice*. Albany 1994, State University of New York Press.

Th. de Bary, Tu Weiming (red.): *Confucianism and Human Rights*. New York 1998.

B. De Mente: *Japanese Manners and Ethics in Business*. Phoenix-Tokyo 1981.

J. J. Clarke: *Oriental Enlightenment*. London 1997.

J. K. Fairbank: *Historia Chin. Nowe spojrzenie*. Gdańsk 1996.

K. Gawlikowski: *Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej*, w: S. Szykiewicz (red.): *Azja - Pacyfik, Rocznik Towarzystwa Azji i Pacyfiku*. Toru 1998.

W. Kotański: *Wkręgu shintoizmu*. Warszawa 1995.

S. Krieger, R. Trautzettel (es): *Confucianism and the Modernisation of China*. Mainz 1991.

Y. Sugimoto: *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge 1997.

A. P. Wolf (ed.): *Studies in Chinese Society*. Stanford 1978.

### Streszczenie

Autor próbuje przybliżyć czytelnikowi wschodnioazjatycki sposób pojmowania człowiecze stwa raportując w tym celu elementy niektórych dok-

tryn teoretycznych wypracowanych w tym kręgu cywilizacyjno-kulturowym. Zasadniczym wnioskiem z teorii oryginalnej myśli Chin i ich najbliższych sąsiadów jest brak antropologicznej idei człowieczeństwa, która mogłaby jako odpowiada koncepcjom wypracowanym na Zachodzie. Wynika to, z jednej strony, z samej metody poznawczej stosowanej na tym obszarze intuicyjno-holistycznej, odrzucającej możliwość tworzenia reducyjnych, statycznych modeli rzeczywistości, tym samym za pomocą abstrakcji, w tym również abstrakcyjnie zdefiniowanego człowieczeństwa. Z drugiej strony, brak ten wynika z nierozzerwalnego podporządkowania jednostki grupie społecznej, poza którą nie posiada ona własnej podmiotowości. Zmiany sposobu myślenia, na najogólniejszym poziomie określające ideał antropologiczny danej cywilizacji, oraz zmiany jej instytucji społecznych, a także możliwe sprzeczności między nimi, zdaniem autora, mogą być jedną z przyczyn warunkujących dostrzegalne we współczesnym świecie napięcia, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

### Summary

The author tries to explore the East Asian understanding of humanity by overview of the elements of the theoretical concepts elaborated by classical Chinese thinkers. The main outcome of the debate is an absence of the anthropological ideas comparative to Western concepts of a subject and a humanity. There are two major reasons of this situation: the first, is the pattern of thinking itself. In East Asia it is a holistic vision based on the intuition, whereas the West has established a model of the logical, abstract thinking. In the situation of the lack of the abstraction at all, there is no possibility to discover an abstract idea of a humanity. The second reason is a collectivistic pattern of life. The self in East Asia actually does not exist outside his/her social group, what makes the idea of a subject unthinkable. Both spheres of the anthropological ideal founded on the basis of the pattern of thinking, and the social reality can experience changes and tensions which partially explain the contemporary world both in East Asia and in the West.