

NEOKONFUCJANIZM – CZY CHINY MOGĄ STAĆ SIĘ LIBERALNĄ DEMOKRACJĄ?

Wraz z postępującą globalizacją świata, upadkiem muru berlińskiego i zakończeniem zimnej wojny pojawiła się teza o „końcu historii”. Zdaniem niektórych rodzi się obecnie na naszych oczach coś, co można określić jako cywilizację uniwersalną. Termin ten zakłada kulturowe jednoczenie się ludzkości i coraz powszechniejszą akceptację wspólnych wartości, przekonań, orientacji, zwyczajów i instytucji przez narody całego świata. Najlepszym przykładem takiego przekonania były prace Francisa Fukuyamy i jego idea końca historii. Fukuyama pisał, że ukształtowany po upadku ZSRR i gospodarki planowanej swoisty konsensus w sferze ekonomicznej, polegający na zwycięstwie zasad liberalnej, demokratycznej i wolnorynkowej gospodarki, wpływa na kształtowanie się globalnego konsensusu społecznego i politycznego, opartego na wartościach liberalno-demokratycznych¹. Fukuyama był wyrazicielem przekonania, że wraz z początkiem XXI wieku rozpoczęła się budowa uniwersalnego ładu globalnego na wzorach zachodnioeuropejskiej demokracji. Miały to być: w sferze materialnej gospodarka rynkowa, w sferze ustroju – państwo demokratyczne, a w sferze wartości – urzeczywistnienie wolności i podmiotowości jednostki. Urzeczywistnienie w skali globalnej dwóch kardynalnych zasad demokracji – wolności i równości – miało prowadzić, według Fukuyamy, do przezwyciężenia dotychczasowych konfliktów, sprzeczności i podziałów świata. Takie zjawiska, jak globalizacja i uniwersalizm scalały cały świat, a tym samym urzeczywistniły teorię końca historii.

Chociaż koncepcja końca historii od początku była poddawana krytyce, to powszechniło się przekonanie, że rosnąca współzależność prowadzi do ukształtowania się globalnego społeczeństwa, dla którego trzeba szukać znaków wspólnej (uniwersalnej) tożsamości. Podkreśla się konieczność ustanowienia normatywnego porządku światowego, który opierałby się na uniwersalnych zasadach, gdyż globalizacja bez tego porządku przynosi zbyt wiele negatywnych skutków. Staje się nieobliczalna. Projekty normatywne mają charakter moralny i polityczny zarazem. Ustanawiają pewne minima etyczne jako podstawy dla porządków społecznych i politycznych. Te minima traktowane są nie tylko jako cechy, które powinny wyróżniać jednostki, lecz także jako cechy, które winny charakteryzować układy po-

¹ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996, s. 26–38, 395.

nadjednostkowe, takie jak systemy prawne, ustroje, instytucje. Poszukuje się zatem uniwersalnych znaków tożsamości, które miałyby znaleźć swój wyraz chociażby w idei uniwersalnych praw człowieka.

Problemem związanym z ukształtowaniem się globalnej wspólnoty wartości jest jednak fakt, że dziś marzenia o „końcu historii” wydają się bardzo odległe. Dominująca do tej pory kultura zachodnioeuropejska i związany z nią ład demokratyczno-liberalny muszą zmierzyć się z wyzwaniami płynącymi z innych kultur i społeczności, które starają się propagować własne wizje świata i organizacji ładu polityczno-gospodarczego. Świat Zachodu stanął wobec konieczności konfrontacji z takimi koncepcjami, jak idea „islamskiej gospodarki”, rosyjskiej „suwerennej demokracji”, czy też wreszcie wobec konieczności konfrontacji z ideami płynącymi ze świata azjatyckiego, a używając terminologii Samuela Huntingtona, ze strony cywilizacji chińsko-konfucjańskiej. Szybki wzrost gospodarczy Chin i rola, jaką to państwo zaczyna odgrywać na świecie, powoduje, że konfucjański projekt społeczno-polityczno-gospodarczy stanowi obecnie dla Zachodu większe wyzwanie niż model islamski. Sukcesy takich krajów, jak Chiny, Singapur czy Tajwan, wskazują bowiem na dużą funkcjonalność modelu konfucjańskiego i dużą rolę tradycyjnych wartości azjatyckich w organizacji życia społecznego. Tym samym uznaje się, że modernizacja na wzór zachodnioeuropejski nie jest jedyną możliwą drogą rozwoju. Jest to podważenie uniwersalistycznych roszczeń cywilizacji zachodnioeuropejskiej. System wartości związany z tradycją konfucjańską zaczyna odgrywać coraz większą rolę w życiu społeczności zamieszkujących Azję Wschodnią. Jak się wskazuje, od początku lat 80. XX wieku konfucjanizm znów znalazł się na fali wznoszącej w wielu krajach i regionach Azji Wschodniej. To właśnie w konfucjanizmie upatruje się główne źródło tzw. „wartości azjatyckich”, których istnienie jest poglądem szeroko propagowanym współcześnie w regionie Azji Południowo-Wschodniej. Mimo trudności związanych z jednoznacznym zdefiniowaniem pojęcia „wartości azjatyckie” przyjmuje się, że ogólnie oznaczają one dawanie pierwszeństwa społeczeństwu przed pragnieniami jednostki, stawianie ładu społecznego przed wolnością indywidualną, podkreślanie konieczności stałej ciężkiej pracy na rzecz sukcesu i szczęścia (należy odkładać zyski i oszczędzać, nie konsumując zbyt dużo) oraz uznanie autorytetu politycznego kierownictwa².

Współczesne przebudzenie się świadomości konfucjanizmu nie jest po prostu powrotem do tradycji ani nie ma na celu przywrócenia na wielką skalę dawnych praktyk i nauk. Zjawisko to łączy się z odnową kultury i przekształceniem tradycji w celu zdefiniowania na nowo tożsamości kulturowej oraz kierowania rozwojem społecznym i gospodarczym³. Wypada zwrócić także uwagę na polityczne motywy

² R. Sławiński, *Spoleczna funkcja „współczesnego, nowego konfucjanizmu”*, [w:] *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, red. R. Sławiński, Warszawa 2014, s. 22.

³ X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 275.

chińskich przywódców i intelektualistów, którzy poszukują alternatyw dla dominującego w świecie zachodnioeuropejskiego modelu społeczno-politycznego i chcą, aby chińska tradycja religijno-filozoficzna stała się częścią globalnej duchowości i kultury, co ma odpowiadać polityczno-gospodarczemu znaczeniu współczesnych Chin. Rola, jaką Chińczycy przypisują konfucjanizmowi, wynika z faktu, że stanowi on jeden z najważniejszych komponentów ich tożsamości narodowej. Mieszkańcy Państwa Środka tradycyjnie dokonywali rozróżnienia między sobą (my) a obcymi (oni), czyli „barbarzyńcami”. Opozycja ta w przypadku Chin miała zawsze podłoże bardziej kulturowe niż rasowe. Poczucie przynależności narodowej było u Chińczyków bardziej rozwinięte w odniesieniu do kultury niż polityki. Jak sami podkreślają, jako spadkobiercy starożytnej cywilizacji, w dodatku geograficznie bardzo oddalonej od jakiegokolwiek innej na podobnym poziomie, nie potrafili pojąć, że inni ludzie mogą mieć wysoką kulturę, a zarazem żyć w odmienny sposób niż oni sami. Dlatego też zawsze, gdy spotykali się z jakąś obcą kulturą, byli skłonni lekceważyć ją i przeciwstawiać się jej – nie jako czemuś obcemu, lecz po prostu dlatego, że uważali ją za niższą bądź pozbawioną wartości⁴.

Konfucjanizm jest wielowymiarową starożytną chińską czy też wschodnioazjatycką tradycją. Mieścił on w sobie program społeczno-polityczny, system etyczny oraz tradycję religijną. Elementy filozofii polityki stanowiły zatem stały rys doktryny konfucjańskiej, która charakteryzuje się głębokim zaangażowaniem w politykę. Moralne i polityczne wymogi konfucjanizmu wykryształizowały się w postaci Trzech Fundamentalnych Zasad i Pięciu Trwałych Regulacji, na których miały opierać się państwa konfucjańskie. Wśród trzech zasad pielęgnowanych i propagowanych przez tę tradycję najważniejsze było podporządkowanie poddanego bądź ministra swemu władcy, następnie syna ojcu i żony mężowi. Natomiast pięć regulacji to pięć cnót: 1) humanitarność – określa właściwe relacje między ludźmi, każdemu człowiekowi należy okazywać szacunek, a kto nie postępuje zgodnie z tą zasadą, uwłacza własnej czci; 2) prawość – dotyczy prawidłowego wypełniania obowiązków, powinności związanych z wypełnianiem ról społecznych przypisanych pojedynczemu człowiekowi, dzięki prawidłowemu postępowaniu mogą utrzymywać się ład i harmonia społeczna; 3) etykieta – nakazuje przestrzeganie rytuałów i regul, dzięki czemu życie społeczne powinno być zrozumiałe, relacje międzyludzkie proste i trwałe, gdyż unika się zakłócających harmonię walk o miejsce w hierarchii; 4) mądrość to rozumienie świata, Drogi oraz zasad moralnych i postępowanie w zgodzie z nimi; 5) wierność (zaufanie) – zasada głosząca wypełnianie swoich obowiązków oraz wiarę w to, że inni też będą je wypełniać, dzięki czemu stosunki społeczne kształtują się na wspólnotach zaufania, poddani (podwładni) wierzą, że rządzący dbają o ich interesy, zaś rządzący są przekonani, iż poddani rzetelnie wypełniają swoje obowiązki. Owe zasady i regulacje były traktowane jako esen-

⁴ F. Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 363–364.

cja życia i więzi społecznych⁵. Konfucjusz uważał, że władca powinien kierować obyczajami poddanych, a ci winni wiernie mu służyć. Jeśli władca, poddany, ojciec i syn nie dopełniają obowiązków, oznacza to początek rozkładu rytuału/etykiety oraz stanowi jedną z przyczyn zawirowań społecznych i zamętu politycznego. W ten sposób założenie, że każdy człowiek, każde wydarzenie i każda sprawa muszą odpowiadać temu, czego się od nich oczekuje, urosło do rangi fundamentu doktryny państwowej⁶.

Konfucjanizm przez stulecia swojego istnienia ewoluował, ale zawsze odgrywał ogromną rolę w życiu politycznym Chin, stając się z czasem uniwersalnym problemem norm postępowania i idei oraz obowiązującą ideologią, która ukierunkowuje zachowanie, myśli i relacje. Był silnie związany z chińską państwowością. W okresie rządów dynastii Qing (1644–1911) dominującą rolę odrywała ortodoksyjna wersja nauk konfucjańskich. W XX stuleciu państwo chińskie musiało stawić czoła europejskiej dominacji i ocalić swoją kulturę przed dezintegracją. Sukcesy mocarstw zachodnich i widoczna słabość Chin sprzyjały pojawianiu się hasel reformatorskich i przyjęciu krytycznej postawy wobec tradycyjnych wartości, wokół których była budowana chińska państwowość. W dyskusjach dotyczących przyszłości Chin pojawiało się pytanie o znaczenie dotychczasowej tradycji intelektualnej, zwłaszcza konfucjańskiej. Było to o tyle istotne, że dynastia Qing przypisała konfucjanizmowi religijnemu i politycznemu szczególnie wysoką rangę. Postępujący kryzys cesarstwa sprzyjał podważaniu wartości konfucjanizmu i postrzeganiu go jako głównej przyczyny na drodze do modernizacji państwa⁷. Do Chin zaczęła napływać zachodnia nauka. Na język chiński przetłumaczono prace Adama Smitha, Herberta Spencera, Johna Stuarta Milla, a także Monteskiusza. Klęska, jaką Chiny poniosły w wojnie z Japonią w latach 1894–1895, w połączeniu z wieloma wcześniejszymi upokorzeniami ze strony Zachodu, zachwiała przekonaniem Chińczyków o wyższości własnej starożytnej cywilizacji⁸.

Niestabilna sytuacja polityczna wewnątrz cesarstwa chińskiego oraz rywalizacja dwóch sił politycznych – konserwatystów i reformatorów – powodowały, że wśród Chińczyków rozgorzały dyskusje nad wartością i funkcją konfucjanizmu. Poszukiwanie sposobu na ocalenie chińskiej państwowości dało początek dwóm skrajnym tendencjom dotyczącym oceny konfucjanizmu – radykalnej i konserwatywnej.

⁵ X. Yao, *Konfucjanizm...*, s. 36.

⁶ *Ibidem*, s. 37.

⁷ Warto przypomnieć, że kiedy pod koniec XIX w. grupa reformatorów dążąca do modernizacji państwa uzyskała wpływ na cesarza i rozpoczął się okres tzw. Stu Dni Reform, do klęski reformatorów i ich programu społeczno-politycznych zmian przyczyniła się przede wszystkim niechęć ze strony większości uczonych-dygnitarzy, którzy dążyli do zachowania istniejącego *status quo* zagrożonego przez program reform. Por. W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław 1992, s. 498–511.

⁸ F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 367.

Zwolennicy ruchu konserwatywnego wzywali do studiowania kanonu konfucjańskiego oraz ponownego wyniesienia konfucjanizmu do rangi religii państwowej. Ich poglądy były wykorzystywane przez grupy dążące do restauracji systemu cesarskiego. Jednocześnie, w następstwie rewolucji republikańskiej, zaczął rozwijać się silny ruch antykonfucjański; konfucjanizm został obarczony winą za wszystkie bolączki Chin i był postrzegany jako przeszkoda uniemożliwiająca narodowi chińskiemu modernizację⁹. Nowe chińskie elity intelektualne, szukając rozwiązania palących problemów stojących przed krajem, uważali, że istnieje pilna potrzeba odrzucenia całego balastu konfucjanizmu i zastąpienia go „nową wiedzą”, w której dominowałyby zasady nauki i demokracji, gdyż tylko poprzez odrzucenie konfucjańskiej spuścizny kulturalnej można otworzyć drogę do postępu i modernizacji¹⁰. Krytyczna refleksja nad tradycją konfucjańską była rozwijana głównie przez Ruch 4 Maja, skupiający reformatorów¹¹. Radykalni liberalowie związani z Ruchem 4 Maja stawiali sobie za cel zbudowanie nowej kultury bez konfucjanizmu, a także nowych Chin opartych na nauce i demokracji, dążąc do oczyszczenia państwa ze „skażenia” konfucjańskim rytualizmem, moralizmem i mistycyzmem.

Te dwie tendencje odzwierciedlały sytuację, w której chińskie elity społeczno-polityczne stanęły przed dylematem, czy zachować tradycyjną drogę rozwoju kosztem utrzymania politycznej słabości Chin, czy też modernizować kraj na wzór zachodnioeuropejski, odrzucając tradycję kulturową, a zwłaszcza jej konfucjańskie korzenie. Część chińskich uczonych, dostrzegając słabości tradycyjnej nauki konfucjańskiej, a zarazem odrzucając radykalizm republikańskich reformatorów, podjęła działania na rzecz wskrzeszenia wartości konfucjańskich, ale w duchu tradycji zachodniej, by konfucjanizm stał się obecny w świecie, a świat w konfucjanizmie¹². Tak zwany nowy konfucjanizm był próbą znalezienia trzeciej drogi pomiędzy alternatywą – odrzucenie konfucjanizmu i zanegowanie jego wartości czy zachowanie konfucjanizmu w jego dotychczasowej tradycyjnej formie. W ramach neokonfucjanizmu podjęto próbę zerwania z utożsamianiem modernizacji z westernizacją poprzez samoodnowienie konfucjanizmu stanowiącego rdzeń chińskiej

⁹ X. Yao, *Konfucjanizm...*, s. 251–252.

¹⁰ W. Rodziński, *Historia Chin...*, s. 591.

¹¹ Ruch 4 Maja był polityczną manifestacją ruchu reformatorów. Bezpośrednią przyczyną jego powstania były protesty przeciwko decyzjom podjętym przez mocarstwa europejskie na konferencji wersalskiej, a które były korzystne dla Japonii. 4 maja 1919 r. studenci z Pekinu zorganizowali na placu Tian’anmen demonstrację, żądając odrzucenia przez rząd decyzji wersalskich i zwolnienia projapońskich ministrów. Stłumienie wystąpień studentów oraz represje skierowane wobec demonstrantów spowodowały protesty w całym kraju. Władze zostały zmuszone do spełnienia żądań studentów, a protesty przeciwko postanowieniom konferencji przyczyniły się do istotnych zmian w Chinach. Zaczęły rozwijać się ruchy proreformatorskie oraz nacjonalistyczne, w których główną rolę zaczęły odgrywać środowiska inteligenckie.

¹² X. Yao, *Konfucjanizm...*, s. 6.

kultury oraz uczynienie z tego procesu motoru społecznej, politycznej i naukowej modernizacji Chin.

Wydarzenia związane z powstaniem Chińskiej Republiki Ludowej spowodowały, że neokonfucjanizm rozwijał się głównie w Hongkongu, na Tajwanie oraz w USA. W Chinach kontynentalnych dominującą rolę zaczął odgrywać maoizm, który utożsamiał konfucjanizm z ideologią klasy wyzyskującej. Potępienie konfucjanizmu osiągnęło tam największą siłę w czasie rewolucji kulturalnej, natomiast poza Chinami kontynentalnymi podjęto próbę wskrzeszenia tradycji konfucjańskiej i zwrócenia uwagi na jej wartość i znaczenie. Szczególną rolę w tym procesie odegrały władze Tajwanu, które podjęły wysiłek na rzecz ożywienia naukowego i rekonstrukcji kultury chińskiej¹³. W styczniu 1958 r. grupa wybitnych przedstawicieli neokonfucjanizmu – Tang Junyi, Mou Zongsan, Xu Fuguang i Zhang Junmai – opublikowała w Hongkongu i na Tajwanie *Manifesto to the World on Behalf of Chinese Culture*. O ile kontynentalne Chiny, odrzucając dotychczasową tradycję intelektualną, przejmowały jako podstawę sposobu organizacji społeczno-polityczno-gospodarczej Chińskiej Republiki Ludowej idee marksizmu-leninizmu w interpretacji Mao Zedonga, o tyle twórcy manifestu podkreślali wartość chińskiej tradycji kulturowej najpełniej wyrażającej się w filozofii konfucjańskiej. Zwracali uwagę na żywotność konfucjanizmu, jego uniwersalną wartość i sugerowali, że istnieje wiele rzeczy, których Zachód mógłby się nauczyć, czerpiąc z chińskiej tradycji kulturowej. Podkreślali jednocześnie, że Chiny wymagają prawdziwej demokratycznej rekonstrukcji, która pomogłaby im w dalszym rozwoju i staniu się częścią światowej cywilizacji budowanej na zasadach liberalno-demokratycznych. Przekonywali, że nie ma sprzeczności między tradycją konfucjańską a zasadami liberalno-demokratycznymi, gdyż są one kompatybilne¹⁴.

Niezależnie od politycznych motywów władz Tajwanu, które instrumentalnie wykorzystywały konfucjanizm jako wsparcie dla realizacji celów stawianych przez władze¹⁵, od czasu pojawienia się manifestu wielu neokonfucjanistów starało się wykazać kompatybilność tradycji konfucjańskiej z wartościami liberalno-demokratycznymi: pomiędzy konfucjanizmem a demokracją (Lee Ming-huei, Joseph Chan), konfucjanizmem i praworządnością (Lee Seung-hwan, Chung-ying Cheng) oraz konfucjanizmem a prawami człowieka (Joseph Chan, Lee Ming-huei, Yu Kam-por, Heiner Roetz, Huang Chun-chieh). Czołowi przedstawiciele neokonfucjanizmu, tacy jak Xu Fuguang oraz Mou Zongsan, zwrócili uwagę na olbrzymią rolę, jaką konfucjanizm odegrał w kształtowaniu się kultury i państwowości chińskiej oraz dowiedli, że tradycja konfucjańska nie jest sprzeczna z liberalizmem ani z demokracją. W międzyczasie na Tajwanie autorytarny reżim Kuomintangu ewoluował

¹³ R. Sławiński, *Spoleczna funkcja...*, s. 16–17

¹⁴ A. Chen, *Is confucianism compatible with liberal constitutional democracy*, „Journal of Chinese Philosophy” 2007, vol. 34, no. 2, s. 195.

¹⁵ Por. R. Sławiński, *Spoleczna funkcja...*, s. 20

w stronę zachodniego modelu liberalnej demokracji, który został także przyjęty w Korei Południowej. Hongkong wyzwolił się spod kolonialnej zależności, stając się autonomicznym regionem pod władzą ChRL z silnymi żądaniem poszanowania demokratycznych reguł podejmowania decyzji, co stanowiło potwierdzenie stanowiska tajwańskich neokonfucjanistów¹⁶. Niemniej jednak pytanie o to, czy chińska tradycja społeczno-polityczna jest kompatybilna z zachodnim modelem demokracji, wciąż jest otwarte, a największym problemem pozostają Chiny kontynentalne rządzone przez partię komunistyczną, która w coraz większym stopniu przypomina „nową dynastię”. Przywraca bowiem tradycję imperialnych Chin, odwołując się do chińskiej tradycji intelektualnej i kulturalnej, w tym do konfucjanizmu jako jej najważniejszego komponentu.

Współczesny nowy konfucjanizm czy też neokonfucjanizm stanowi kontynuację tradycji konfucjańskiej, będąc próbą jej dostosowania do współczesnych realiów. Jednocześnie jest to proces przekształcania konfucjanizmu od wewnątrz przy pełnej świadomości istnienia innych światowych tradycji, w tym przede wszystkim nowożytnego europejskiego racjonalizmu i humanizmu¹⁷. Można powiedzieć, że neokonfucjanizm stanowi chińską odpowiedź na wyzwania ze strony cywilizacji zachodniej i jej uniwersalistyczne roszczenia. Na początku XX wieku w Chinach dominował pogląd, że powinny one odrzucić tradycję konfucjańską, która stanowi główną przeszkodę na drodze do modernizacji, i modernizować się na wzór zachodnio-europejski. Nowy konfucjanizm odrzucił taką wizję rozwoju Chin i zaproponował specyficzną chińską drogę, która miała polegać nie na odrzuceniu chińskiej tradycji, ale na jej modernizowaniu tak, aby odpowiadała wyzwaniom współczesności. Zmodernizowany konfucjanizm miał się stać środkiem społecznej i politycznej odbudowy Chin oraz odzyskania należnego Chińczykom i chińskiej kulturze miejsca w globalizującym się świecie¹⁸.

Także dziś neokonfucjanizm stanowi ważny element dyskusji dotyczących przyszłości Państwa Środka, a zwłaszcza Chin kontynentalnych znajdujących się, jak wierzy wielu analityków, na początku drogi do stania się światowym hegemonem politycznym i gospodarczym. Kraj ten od końca lat 70. XX wieku zaczął przechodzić proces transformacji społecznej i gospodarczej zapoczątkowanej przez reformy Deng Xiaopinga. Odejście od ortodoksji marksistowsko-leninowskiej oraz zanegowanie wartości maoizmu jako podbudowy procesów modernizacji Chin spowodowało, że w Chinach kontynentalnych rozpoczęły się dyskusje na temat chińskiej tożsamości. Wielu intelektualistów podjęło próby ponownego jej zdefiniowania i odpowiedzi na pytania o rolę tradycyjnej chińskiej kultury w procesach

¹⁶ A. Chen, *Is confucianism compatible...*, s. 196, 201.

¹⁷ X. Yao, *Konfucjanizm...*, s. 261.

¹⁸ S. Schmidt, *Mou Zongsan, Hegel and Kant: the quest for Confucian modernity*, „Philosophy East & West” 2011, vol. 61, no. 2, s. 274–275.

transformacji państwa i społeczeństwa. Jedną z konsekwencji polityki otwartych drzwi było dostrzeżenie przez chińskich intelektualistów przepaści dzielącej kraje Zachodu i Chiny po rewolucji kulturalnej pod względem rozwoju ekonomicznego. Chińczycy zaczęli porównywać ChRL ze światem zewnętrznym i szukać odpowiedzi na pytanie o przyczyny własnego zacofania i sposoby dogonienia wysoko rozwiniętych państw Zachodu. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przyczyny własnego zacofania skłoniło chińskich intelektualistów do szukania odpowiedzi w przeszłości, w chińskiej tradycji społeczno-kulturowej. W odróżnieniu jednak od podobnych dyskusji z początku XX wieku odrzucono radykalne podejście prezentowane między innymi przez Ruch 4 Maja, nawołujący do odrzucenia w całości przeszłości i przyjęcia wzorców zachodnioeuropejskich, na rzecz podkreślania wartości i znaczenia chińskiej kultury.

Rozwój studiów neokonfucjańskich jest związany z tzw. odrodzeniem Azji. Samuel Huntington pisał, że stanowi ono jedno z najważniejszych wydarzeń końca XX wieku. Sukcesy polityczne i gospodarcze takich krajów, jak Japonia, Korea Południowa, Tajwan, Hongkong, Singapur oraz Chiny, spowodowały, że stały się one konkurencyjne na arenie międzynarodowej. Współcześni uczeni, zarówno zachodnioeuropejscy, jak i azjatyccy, próbują badać tło kulturowe procesów modernizacji Azji Wschodniej i szukać odpowiedzi na pytanie o źródła sukcesów państw azjatyckich. Coraz powszechniej odrzuca się utrwalony w zachodniej nauce od czasów Maxa Webera pogląd o nieprzystawalności konfucjanizmu i ogólnie chińskiej kultury do modernizacji, postrzegając tę tradycję jako wspólną żywą kulturę, jako koło napędowe modernizacji, siłę, która przyczyniła się do sukcesów krajów azjatyckich.

Szybki rozwój ekonomiczno-społeczny Państwo Środka spowodował, że nie tylko szuka się odpowiedzi na pytanie o źródła odrodzenia Azji, lecz także podnosi się problem tego, co Chiny mogą wnieść do światowej kultury i do dobrobytu ludzkości. Cywilizacja stanęła na progu nowej epoki – budowy światowego społeczeństwa informacyjnego. Wzrost potęgi Państwa Środka i przewidywane osiągnięcie pozycji światowego supermocarstwa, które będzie decydowało o przyszłym kształcie świata, spowodowały, że badacze próbują zrozumieć, jakie są i będą, w kontekście Chin, interakcje między tym, co globalne, a tym, co lokalne. W jaki sposób globalna kultura, kształtowana głównie pod wpływem wzorców zachodnich, wpłynie na wewnętrzne chińskie przemiany oraz w jaki sposób dobrobyt kultury chińskiej będzie uczestniczył w kształtowaniu się globalnej kultury. Recepja chińskiej tradycji kulturowej we współczesnej przestrzeni społeczno-politycznej i jej wpływ na kształtowanie się globalnych norm stanowi istotny problem z punktu widzenia próby odpowiedzi na pytanie o zmiany społeczno-polityczne zachodzące w Chinach i o przyszłość światowego porządku społeczno-ekonomicznego.

Globalizacja nie jest tożsama z prostą westernizacją czy też amerykańizacją niezachodnich społeczeństw. W globalnej przestrzeni przepływy idei, wartości i norm są wielostronne. Kierują się nie tylko z centrum do peryferii, lecz także z peryferii do centrum. Prawdą jest również, że za sprawą współczesnych przemian cywilizacyjnych wielu ludzi zostało zmarginalizowanych politycznie, ekonomicznie, a nawet intelektualnie. Dominują wzory wywodzące się z krajów będących rdzeniem systemu światowego i czerpiących z niego najwięcej zysków, ale jednocześnie lokalne kultury potrafią zapewnić sobie miejsce w sieci przepływów intelektualnych. Chiny są jednym z niewielu krajów, które bezpośrednio czerpią zyski z obecnych przemian społeczno-gospodarczych, a jednocześnie ze względu na swoją potęgę ekonomiczną i militarną są w stanie odgrywać wiodącą rolę w tworzeniu się globalnych norm i wartości. W ostatnich dekadach głębokie zmiany związane z gwałtownym rozwojem chińskiej gospodarki spowodowały, że Chiny przeszły przez proces *de-Third-Worldizing* oraz *de-povertizing* zarówno w sferze ekonomicznej, jak i politycznej. Stopniowo stały się jednym z kluczowych państw w nowo tworzącym się ładzie cywilizacyjnym. Wraz ze wzrostem siły gospodarczej i politycznej Chin coraz większą uwagę zaczęto skupiać także na ich literaturze, kulturze i państwowości.

Chińscy intelektualiści podjęli próbę odpowiedzi na pytanie, jakie wytwory chińskiej kultury i myśli mogą być eksportowane na zewnątrz i zająć istotne miejsce w świecie zdominowanym do tej pory przez wzorce kulturowo-instytucjonalne pochodzące z Europy Zachodniej. Kolejne chińskie rządy, począwszy od czasów Deng Xiaopinga, otwierały kraj na gospodarczą globalizację, widząc w tym źródło postępu, rozwoju i bogactwa. Jednocześnie jednak polityczne działania chińskich władz zmierzały do tego, aby w sferze polityki i kultury chiński model społeczno-polityczny oparł się wpływowi zachodniego modelu liberalnej demokracji. Odrodzenie Azji przyniosło wzrost zainteresowania lokalną kulturą i tradycją intelektualną. Szukając swojego miejsca w globalnym systemie, kraje azjatyckie coraz bardziej dystansują się od zachodnich rozwiązań instytucjonalnych, podkreślając wartość rodzimej kultury i znaczenie azjatyckich wartości w nowym ładzie polityczno-gospodarczym. Władze chińskie podjęły aktywne działania na rzecz wspierania rodzimej kultury. Zdecydowano między innymi o przekazaniu środków na tłumaczenie na najbardziej rozpowszechnione światowe języki (głównie angielski) dzieł współczesnej literatury chińskiej, tak aby stała się ona częścią globalnego dorobku kulturowego, a także na nauczanie języka chińskiego.

Co szczególnie widoczne, gwałtowny rozwój gospodarczy państwa spowodował, że coraz częściej chińscy intelektualiści zastanawiają się nad tym, na ile Chiny mogą uczestniczyć w kształtowaniu się światowej kultury i globalnego ładu politycznego. Odpowiedź na pytanie, czy azjatyckie wartości mogą być kompatybilne z duchem zachodniej demokracji, może być kluczowa dla ewolucji systemów politycznych w krajach odwołujących się do tradycji konfucjańskiej oraz buddyjskiej. Chińskie władze, akceptując ekonomiczną globalizację świata, która pozwoliła Chi-

nom na szybki wzrost gospodarczy, jednocześnie staraly się uniknąć wprowadzania elementów zachodniej demokracji do chińskiego systemu politycznego. Także w kulturowym i intelektualnym aspekcie chińscy intelektualiści starają się działać na rzecz uniknięcia kolonizacji i homogenizacji¹⁹. Przyczyniło się to do poszukiwania tych elementów kultury, które stanowią o chińskiej specyfice, których należy bronić przed wpływem obcych wzorców i które mogą stać się „chińską *soft-power*”, przyczyniając się do stworzenia chińskiego modelu organizacji społeczno-politycznej.

Na fali entuzjazmu wynikającego z gwałtownego wzrostu znaczenie Azji w świecie azjatyccy intelektualiści zaczęli szukać unikalnego azjatyckiego modelu społeczno-kulturowego, będącego dominującym źródłem tożsamości, odmiennym od zachodnioeuropejskiego. Dużą rolę w tych dyskusjach odgrywa obecnie nurt związany ze studiami neokonfucjańskimi. W ostatnich latach w Chinach oraz w innych krajach azjatyckich nastąpiło odrodzenie konfucjanizmu traktowanego jako główna siła opozycyjna wobec wyzwań ze strony westernizacji i upowszechniania się zachodnioeuropejskiego modelu kulturowo-politycznego. Wśród głównych zagadnień podejmowanych przez współczesne studia konfucjańskie zwraca się uwagę na trzy pola problemowe: konfucjanizm i los Chin (ich przeszłość i przyszłość), kultura konfucjańska i kultura zachodnia oraz konfucjanizm i modernizacja.

Szczególnie istotne wydają się dwie kwestie – po pierwsze, czy konfucjanizm może wspierać proces modernizacji, po drugie, czy modernizacja jest procesem wprowadzania nauki do przemysłu i demokracji do polityki. Ten ostatni element wywołuje istotne kontrowersje, gdyż od czasów Ruchu 4 Maja w ramach głównych nurtów intelektualnych Chin przyjmuje się, że konfucjanizm klóci się z demokracją, a „demokracja konfucjańska” sama w sobie jest sprzecznością. Natomiast neokonfucjaniści przekonują, że konfucjanizm zawiera załączki demokracji i nie ma między nimi żadnej sprzeczności. Filozofowie neokonfucjańscy, tacy jak Mou Zongsan, Chung-ying Cheng, Wei-ming Tu, zaczęli działać na rzecz promowania neokonfucjanizmu nie tylko w chińskojęzycznych krajach, lecz także w świecie anglojęzycznym, oraz podkreślać znaczenie chińskiej kultury dla światowego dziedzictwa i przyszłego rozwoju globalnego społeczeństwa. Neokonfucjański filozof Chung-ying Cheng, entuzjasta rekonstrukcji konfucjanizmu, podjął działania na rzecz promowania neokonfucjanizmu w świecie zachodnim. Jest założycielem International Society of of Chinese Philosophy oraz czasopisma wydawanego w języku angielskim „Journal of Chinese Philosophy”. Chung-ying Cheng nie tylko podjął w swoich publikacjach problem związków pomiędzy demokracją a chińską filozofią, ale także starał się przedstawić własną interpretację demokracji z perspektywy neokonfucjańskiej. Pisał, że idea demokracji odnosi się do dwóch sfer życia społecznego – z jednej strony ma ona zapewnić społeczny ład i harmonię, gwarantując

¹⁹ W. Ning, *Reconstructing (neo)confucianism in a „glocal” postmodern culture context*, „Journal of Chinese Philosophy” 2010, vol. 37, no. 1, s. 56.

każdej jednostce swobodę rozwoju bez dominacji ze strony innych, z drugiej zaś jest systemem wspierającym indywidualny rozwój jednostki, której wolność stanowi podstawę budowy harmonijnego społeczeństwa i wspólnoty²⁰.

Jednym z najbardziej znanych współczesnych neokonfucjańskich filozofów jest Mou Zongsan (1909–1995). Nazywany jest chińskim Kantem, gdyż nie tylko tłumaczył jego dzieła na język chiński, ale uważał go za największego zachodniego filozofa. Podjął on próbę wprowadzenia filozofii kantowskiej do chińskiej tradycji filozoficznej i wykorzystania jego idei zgodnie z tradycją konfucjańską²¹. Był jednym z pierwszych chińskich filozofów, którzy starali się wskazać wysoką wartość tradycji chińskiego konfucjanizmu w procesach modernizacji społeczeństw azjatyckich oraz budowy nowoczesnego i demokratycznego społeczeństwa, zdolnego do konkurowania z wysoko rozwiniętymi krajami Zachodu. Mou Zongsan jest uważany za jednego z najważniejszych filozofów neokonfucjańskich, a jego publikacje przyczyniły się do rekonstrukcji tradycji konfucjańskiej. Swoje najważniejsze prace pisał wówczas, gdy wraz z powstaniem Chińskiej Republiki Ludowej oraz rewolucją kulturalną dotychczasowe Chiny przestały istnieć – upadły konfucjański system cywilnych egzaminów urzędniczych, konfucjańskie akademie oraz cała struktura społeczno-polityczna imperialnych Chin. W tej sytuacji najważniejszym zadaniem okazało się przetrwanie intelektualnej tradycji konfucjanizmu, a jedną z osób, które starały się dokonać odnowy tej tradycji przez skonfrontowanie jej z filozoficzną i naukową tradycją zachodnioeuropejską, był Mou Zongsan. Podjął się wyjątkowego zadania rekonstrukcji konfucjańskiej etyki za pomocą kantowskiej filozofii moralnej²².

Prace Mou Zongsana są bardzo istotne, gdyż na ich podstawie można analizować stosunek współczesnego neokonfucjanizmu do zachodniej filozofii czy też – mówiąc bardziej ogólnie – do europejskiej tradycji intelektualnej. Można powiedzieć, że współczesny neokonfucjanizm stanowił i stanowi specyficzną odpowiedź na wyzwania płynące dla reszty świata ze strony zachodniej cywilizacji, nauki i filozofii. Jest to próba zaadaptowania pewnych elementów zachodnioeuropejskiej tradycji i włączenia ich w ramy lokalnej tradycji kulturowej przy zachowaniu jej specyfiki. Neokonfucjaniści wyszli z założenia, że można wyodrębnić główne zasady składające się na tradycje konfucjanizmu i przejąć pewne idee zachodniej filozofii, wprowadzając je do tradycji konfucjańskiej jako coś, co choć nie jest oryginalnie konfucjańskie, to jednak jest prawdziwie konfucjańskie, czyli zgodne z jego fundamentalnymi zasadami. Jak się uważa, afirmacja idei praw człowieka przez tajwańskich neokonfucjanistów jest typowym przykładem takiego podejścia. Tradycja konfucjańska nie zawiera koncepcji praw człowieka, ale rozwinęła ideę ludzkiej godności i absolutnej

²⁰ Por. Ch-y Cheng, *Preface: the inner and the outer for democracy and Confucian tradition*, „Journal of Chinese Philosophy” 2004, vol. 34, no. 2, s. 152.

²¹ Por. S. Chan, *The thought of Mou Zongsan*, Leiden 2011, ss. 342.

²² Por. S. Schmidt, *Mou Zongsan...*, s. 27; W-Ch. Chan, *Mou Zongsan on confucian and Kant's ethics: a critical reflection*, „Journal of Chinese Philosophy” 2011, vol. 28, s. 146–164.

wartości ludzkiego życia. Idea ludzkiej godności stanowi jeden z fundamentów konfucjanizmu, co oznacza, że akceptacja zachodniej idei praw człowieka przez chińskich myślicieli nie jest równoznaczna z westernizacją i odrzuceniem chińskiej tradycji kulturowej. Idea praw człowieka jest zgodna z fundamentalnymi zasadami konfucjanizmu i może być rozwijana przez myślicieli konfucjańskich²³.

Mou był przekonany, że tradycja chińska i zachodnia są kompatybilne, więc chińska tradycja kulturowa, kreatywnie zreformowana, może wzbogacić teorię liberalnej demokracji i stać się dla niej wsparciem w kształtowaniu globalnej, uniwersalnej cywilizacji. Nie oznacza to jednak, że Chiny mają kopiować w procesie modernizacji wzory zachodnioeuropejskich społeczności. Każdy kraj ma własną specyfikę i tradycje kulturowe, a tym samym swój specyficzny sposób urzeczywistniania uniwersalnych wartości liberalno-demokratycznych. Dzięki temu zostaje zachowana tożsamość kulturowa i tradycja poszczególnych społeczności, a przykładem mogą być społeczności chińskie budujące własny model liberalnej demokracji w zgodzie z tradycją konfucjańską, która jest sercem kultury chińskiej. Mou Zongsan w swojej interpretacji konfucjanizmu zawarł humanistyczną wizję integracji i koegzystencji różnorodnych społeczeństw w globalnej przestrzeni.

Wydaje się, że marzenia Mou Zongsana nie spełniły się. Współczesne chińskie władze są dalekie od prób pójścia drogą Tajwanu czy też Korei Południowej. Neokonfucjanizm traktują raczej jako element własnej tradycji, którą można przeciwstawić ekspansji kultury zachodnioeuropejskiej. Preferują bardziej ortodoksyjny wariant konfucjanizmu z naciskiem na zapewnienie przez władzę harmonii społecznej i dobrobytu, a nie indywidualnych wolności. Dzisiejsza rekonstrukcja tradycji konfucjańskiej w Chinach kontynentalnych zmierza w kierunku utrzymania i wsparcia dotychczasowego modelu rozwojowego, a neokonfucjanizm jest traktowany raczej jako swoiste *soft-power*, dzięki któremu można przeciwstawić się westernizacji i amerykańizacji. Nie jest to poszukiwanie syntezy konfucjanizmu i liberalnej demokracji, jak miało to miejsce u Mou Zongsana, lecz podkreślanie własnej odrębności i specyfiki. Trzeba przyznać, że stanowi to jeden z elementów obrony własnej suwerenności w świecie, w którym niewiele państw stać na prowadzenie samodzielnej polityki. Co również godne podkreślenia, Chiny przez ostatnie dekady przeszły daleko idącą transformację. Chińskie elity społeczno-polityczne stały się częścią światowej elity. Swoboda intelektualnych i naukowych dyskusji jest w Chinach kontynentalnych dużo większa niż jeszcze dwie dekady temu. Neokonfucjanizm nie jest doktryną państwową w pełni podporządkowaną interesom elit politycznych, ale żywą intelektualną tradycją, w ramach której trwa debata dotycząca roli i znaczenia chińskiej kultury we współczesnym świecie. Pojawiają się pytania, czy tradycja chińska jest kompatybilna z zasadami liberalnej demokracji i czy społeczeństwo chińskie może być demokratyczne. Jest to debata wciąż otwarta, ale zarówno prace takich

²³ S. Schmidt, *Mou Zongsan...*, s. 276–277.

intelektualistów, jak Mou Zongsen, jak i przykład Tajwanu czy Korei Południowej świadczą, że kulturowa tradycja chińska, a zwłaszcza konfucjanizm, nie stoi na przeszkodzie procesowi modernizacji, rozwoju i urzeczywistnienia wolności oraz praw człowieka i obywatela. Otwarte jednak pozostaje pytanie, jakie będą dalsze losy próby zaadaptowania konfucjanizmu do potrzeb współczesnych Chin. Profesor Roman Sławiński pisał, że dokonując takiej oceny, trzeba zwrócić uwagę na interpretację podstawowych pojęć konfucjańskich w przeszłości; uwzględnić znane rezultaty eksperymentu japońskiego; pamiętać, iż totalna dominacja jednej ideologii w wydaniu ortodoksyjnego maoizmu skończyła się jego dyskredytacją i tryumfem sektora prywatnego nad kolektywnym oraz uwzględnić fakt wpływów Zachodu i jego kultury, a także ogólny spadek zainteresowania działaniami na rzecz państwa lub szeroko rozumianego ogółu²⁴.

Konfucjanizm jest do pewnego stopnia instrumentalnie wykorzystywany przez chińskie władze poszukujące chińskiego *soft-power* oraz odmiennych od maoizmu ideologicznych uzasadnień swojej władzy, ale jednocześnie w pracach współczesnych chińskich konfucjanistów w sposób otwarty stawia się fundamentalne pytania dotyczące przyszłości Chin w zglobalizowanym świecie, a także społeczno-politycznej organizacji chińskiego społeczeństwa. Dla Chin, w obliczu słabości ortodoksyjnego maoizmu oraz niechęci wobec dominacji zachodnich systemów wartości (westernizacji), nie ma innej drogi niż powrót do tradycyjnych wartości konfucjańskich (czy też do ich twórczej recepcji). W literaturze przedmiotu stawia się tezę, że w najbliższych latach w Chinach może zwyciężyć symbioza konfucjanizmu w jego prospołecznej wersji i poglądów Deng Xiaopinga (budowa kapitalizmu państwowego, zwiększanie pozycji Chin w świecie, krytyka liberalizmu). Ta symbioza może przynieść Chinom dalszy wzrost potęgi oraz modernizację technologiczną²⁵, niekoniernie zaś demokrację na wzór Tajwanu.

SUMMARY

NEO-CONFUCIANISM – WHETHER CHINA CAN BECOME A LIBERAL DEMOCRACY?

Along with the rapid development of Chinese economy people are more interested in what will be the Chinese contribution to the reconstruction of the world culture. This article presents Neo-Confucian intellectual project and contemporary problems of Neo-Confucian political philosophy. Confucianism is a very important part of Chinese culture. For the most of Chinese history Confucianism has been associated with an immutable hierarchy of authority and unquestioned obedience. At the time of Hundred Days Reform of 1898

²⁴ R. Sławiński, *Spoleczna funkcja...*, s. 23.

²⁵ *Ibidem*, s. 33.

and during the May Four Period Confucianism was criticised. During this period the beginning of Chinese liberalism can be noticed. Chinese liberal thought was identified with anti-Confucianism, science, democracy, liberty, progress and the vernacular movement. The New Culture intellectuals of the early twentieth century blamed Confucianism for Chinese weaknesses. In the People's Republic of China Confucianism was replaced by Maoism as a new official state ideology. Nowadays, we can see again a return to the Confucian philosophy. The revival of Confucianism in China and other Chinese-speaking countries appears in the form of Neo-Confucianism. In contemporary China we can see a discussion about Neo-Confucian relevance and its possible advantages over political liberalism – the dominant philosophy in the West today. The question is whether Neo-Confucianism can offer “the third-way” or “the Chinese way” of development in the global era.