

Artur Kościański

BUDUJĄC WSPÓLNOTĘ: O KONFUCJAŃSKIEJ DEMOKRACJI W CHINACH

*Pamięci
Karin Tomali i Romana Sławińskiego
– moich życzliwych Nauczycieli*

Wprowadzenie

Niniejsze rozważania poświęcone są XX-wiecznej interpretacji konfucjanizmu, często nazywanej „nowym konfucjanizmem” (*xin rujia* 新儒家), która w latach 90. XX stulecia przyjęła nazwę „współczesnego nowego konfucjanizmu” (*dang-dai xin rujia* 當代新儒家)¹. Zwrócenie się zaś ku współczesnemu nowemu konfucjanizmowi, co trzeba tutaj podkreślić, było rezultatem krytyki radykalnego nihilizmu maoistowskiego dominującego w latach 60. i 70. Ostateczne jednak praktyczne cele powołania nowego ruchu – w ramach wówczas (i wydaje się także obecnie) aksjologicznie słabo uporządkowanego wariantu konfucjanizmu – posta-

¹ Nowe interpretacje konfucjanizmu, które pojawiły się już we wczesnych latach 90. stanowiły odpowiedź zarówno „partyjnych liberalów”, jak i intelektualistów na możliwe przełamanie ciągle wówczas silnego maoizmu. Termin „nowy konfucjanizm” odnosi się do społeczno-politycznej myśli, która powstała w latach 20. ubiegłego stulecia, jako zaprzeczenie neokonfucjanizmu epoki imperialnej w Chinach.

wiono zdecydowanie. Chodziło m.in. o potępienie czasu Gorączki Kulturalnej lat 80. (i zdobywającego społeczną akceptację ruchu prodemokratycznego), rewitalizację moralności konfucjańskiej i jej aplikację w system edukacyjny, restytucję instytucji konfucjańskich (akademii/świątyń i szkół prywatnych oferujących rodzaj konfucjańskiej, moralnej formacji), inicjację debaty o konieczności połączenia konfucjanizmu i marksizmu oraz wznowienie akademickich studiów konfucjańskich². Co więcej, ten typ interpretacji konfucjanizmu, głównie wytworzony przez cele, jakie ma realizować w projekcie chińskiego ładu politycznego i społecznego, ma spełniać także funkcję kontrolującą, a szczególnie izolować chińską kulturę od zachodnich tendencji modernizacyjnych (w tym przede wszystkim od demokracji, która miała miejsce w Europie Środkowo-Wschodniej w tamtym czasie) i bronić tzw. chińskiego charakteru życia zbiorowego.

Gdy staramy się rozważyć mówić o wprowadzeniu wzoru współczesnej, zachodniej demokracji³ w Chinach kontynentalnych, to pod uwagę wziąć musimy także argument, iż ustrój ten nie jest tam możliwy ze względu na utrwalony autorytaryzm i chińskie tradycje kultury politycznej osadzonej w (neo)konfucjańskiej (mimo zmieniającego się szczególnie w XX w. stosunku do różnych interpretacji konfucjanizmu) filozofii zhierarchizowanego ładu społecznego. Inna argumentacja wprost głosi, że „religia konfucjańska”⁴ w formie jawnej lub ukrytej ideologii rządu promuje podmiotowość władzy kosztem podmiotowości rządzonych, i że demokracja w takich warunkach nie rozwinię się jako autonomiczny system instytucjonalny (np. oparty na separacji władzy ustawodawczej, wykonawczej i sędziowskiej), ale z dużym prawdopodobieństwem stanie się imitacją ustroju demokratycznego opartą na reglamentowanych koncesjach nadawanych przez władzę centralną i konfucjańskie agencje doradcze (patrz np. konfucjański ład konstytucjonalny)⁵.

² Tang Yijie, *Some Reflections on New-Confucianism in Mainland Chinese Culture of 1990s*, [w:] *Voicing Concerns, Contemporary Chinese Critical Inquiry*, ed. by G. Davies, London 2001, s. 123–134.

³ Pojęcie demokracji rozumiemy tutaj jako system społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych instytucji, dla którego funkcjonowania niezbędne są: reprezentacja obywateli we władzach, częste i uczciwe wybory do władz, chroniona prawem wolność wypowiedzenia się i wolność stowarzyszania, zróżnicowane źródła informacji i niezależne media, pluralizm społeczny i kulturowy, wysoki stopień społecznej otwartości.

⁴ Co do rozstrzygnięcia, czy konfucjanizm jest religią, czy też nią nie jest, proponuję Czytelnikowi odejście od zachodniej atrybucji przypisanej temu systemowi myślenia i przyjęcie rozwiązania przedstawionego przez Romana Sławińskiego (na podstawie Jiang Qing), gdzie konfucjanizm religijny jest jedną z jego postaci – obok konfucjanizmu politycznego, ludowego i praktycznego (R. Sławiński, *Společná funkce „współczesnego, nowego konfucjanizmu”*, [w:] *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, red. R. Sławiński, Warszawa 2013, s. 30 i n.).

⁵ D.A. Bell, *China's New Confucianism*, Princeton 2008.; Kim Young-oak, Kim Jung-kyu, *The Great Equal Society*, New Jersey 2013; Qing Jiang, *A Confucian Constitutional Order*, Oxford 2013.

Dyskusje wokół demokracji w Chinach kontynentalnych są niezwykle żywe, a ich temperatura świadczy o istotności problemu szczególnie teraz, w czasach dynamicznych eksperymentów społecznych będących źródłem zachodzących tam zmian. Warto wspomnieć, iż mimo stanowczego i ostrożnego zarazem oficjalnego stanowiska prezentowanego przez władze Chin (odwołującego się do trwałości marksistowskich podstaw wspólnoty politycznej), społeczność intelektualistów nie zastanawia się nad tym, czy demokratyzować Chiny w ogóle (zwłaszcza w sytuacji szybkiego pogłębiania się wśród społeczeństwa nierówności w dostępie do edukacji, dochodach, jakości życia czy nierówności wynikających z segregacji według posiadanego wiejskiego lub miejskiego *hukou* 戶口), lecz w jaki, najlepiej dopasowany do chińskich realiów kulturowych sposób poprowadzić do demokracji chiński naród tak, aby mógł on brać udział we wspólnym rządzeniu państwem z poszanowaniem prawa do różnorodności dążeń i interesów obywateli. Kluczową kwestią w tych dyskusjach są rozbieżności interpretacyjne podstawowych kategorii: demokracji, podmiotowości, wolności, odpowiedzialności itd.⁶. Dodajmy, że suwerenność jednostki ludzkiej może, w różnych odmianach społeczeństwa konfucjańskiego, nie zostać jednoznacznie skojarzona ze swobodami jednych ludzi ograniczonymi swobodami drugich. A tak ograniczona swoboda, jak precyzyjnie zauważa wielu Chińczyków, nie jest już wolnością. W tym też zawiera się podstawowa różnica pomiędzy *sinica mundi* a światem zachodnim opartym na spuściźnie judeochrześcijańskiej i oświeceniowej nowoczesności. Chińska krytyka demokracji koncentruje się na braku omnipotentnej siły mogącej rozwiązać wszelkie problemy społeczne, gospodarcze i polityczne. Funkcją demokracji, niezależnie od jej lokalnych kontekstów, jest dokonywanie cyklicznych i bezkrawych zmian władzy w możliwie najuczciwszy sposób poprzez oddanie decyzji w tej sprawie suwerennym obywatelom. Co do tej kwestii demokracja jest bezwzględnie stanowcza, a dyskusja, czy „demokracja jest dobrą rzeczą”⁷, dotyczy tak naprawdę stylu i dynamiki jej rozwoju w danych lokalnych warunkach, m.in. także i w kontynentalnych Chinach.

Badacz, który chce zmierzyć się z problematyką demokracji w Chinach (lub, ujmując bardziej konkretnie, w społeczeństwie semikonfucjańskim współczesnej ChRL), ponosi szczególną odpowiedzialność nie tylko za to, jak zinterpretował badane przez siebie zjawiska, lecz i przede wszystkim za to, jaką postawę wobec opisywanego świata zaleca przyjąć odbiorcom tych interpretacji. Zasadą tej odpowiedzialności jest dylemat dwoistej lojalności wobec tradycji reprezen-

⁶ Yu Keping, *Democracy is A Good Thing*, [w:] idem, *Democracy is A Good Thing*, Washington 2009, s. 3–5.

⁷ Yu Keping w eseju zatytułowanym *Democracy is A Good Thing* dokonał próby zaprezentowania esencji poglądów dotyczących ustroju demokratycznego we współczesnej ChRL. W ostatnich zdaniach tego tekstu autor, cytując słowa Hu Jintao, wskazuje, że demokracja i modernizacja są powiązane ze sobą, lecz chińska demokracja zawsze będzie inna niż demokracja zachodnia (Yu Keping, *op. cit.*). Nic w tym względzie nas nie dziwi, ale obawę budzi to, czy chińska demokracja w swym zasadniczym zadaniu nie będzie nazbyt ograniczona.

towanej przez siebie kultury i dyscypliny naukowej (w tym przypadku socjologii, jej ujęć teoretycznych, metod i kategorii opisowych) i wobec specyfiki rzeczywistości, która zazwyczaj jest dla tej tradycji nie w pełni uchwytna. Wystrzeganie się rozmaitych „centryzmów” jest w tej sytuacji obowiązkiem zarówno piszącego, jak i czytającego.

To jednakże nie jest zadaniem łatwym do wykonania, ponieważ analiza rzeczywistości kultury chińskiej, różniącej się znacznie od europejskiej (czy szerzej ujmując, zachodniej), przeprowadzona w oparciu o indywidualne doświadczenie międzykulturowe wymaga od obu stron przyjęcia, choćby w najbardziej podstawowym wariancie, jednoznacznego słownika analizowanych kategorii. A zatem, ważną deklaracją autora jest chęć skierowania treści tej pracy do ludzi podobnych w sposobie myślenia, czyli do ludzi rozmiłowanych w poszukiwaniu wspólnego rozumienia świata przede wszystkim.

Gdyby zaś zechcieć udzielić tutaj, we wstępie, odpowiedzi na pytanie, „o czym jest ten esej?”, to należałoby powiedzieć, że mówi on o sposobach alienacji jednostki w społeczeństwie konfucjańskim, której ostatecznym celem jest podmiotowość i suwerenność w szanującym je ustroju politycznym i społecznym.

Zmiana

W swej długiej historii Chiny dla Azji Centralnej i Wschodniej były istotnym zasobem cywilizacji humanistycznej, a w rejonie jedynym realnym ich konkurentem były tradycje indyjskie⁸. Główną osią napięć historycznych w filozofii, kulturze, polityce i religii była walka między konfucjanizmem i buddyzmem, ale konfucjanizm w tej walce dominował. Działo się tak dlatego, że konfucjanizm bez zbędnego mistycyzmu dostarczał wszystkim grupom społecznym tworzącym społeczeństwo chińskie wspólną racjonalną podstawę praktyki życia w zbiorowości. Pomimo swej pozycji w społeczeństwie, ta silna podstawa etyczno-moralna była stałym obiektem krytyki wywołującej cykliczne konflikty między różnymi „nowoczesnymi” ideologiami a konfucjanizmem.

Od roku 1898, tj. od stu dni reform (戊戌變法) cesarza Guangxu, a wyraźnie od rewolucji 1911 r. (辛亥革命), Chiny falami zmierzały do modernizacji.

Ruchy reformatorskie i różne wizje modernizacji (westernizacja [Chen Xu-jing, Lin Yutang] lub globalizacja [Hu Shi]) miały zainspirować chińskie społeczeństwo do podjęcia działań, których celem było odzyskanie narodowej dumy, utraconej na skutek słabości dynastycznego reżimu Qing i agresywnego imperiaлизmu zachodnich mocarstw. Poza uświadomieniem, że droga do nowoczesności prowadzi bądź to poprzez reformę (tj. krytyczną kontynuację), bądź to poprzez porzucenie tradycji konfucjańskich, w których, przynajmniej w zastanej wówczas po-

⁸ W.T. de Bary, *Sources of Chinese Tradition*, Vol. 1, 2, New York 1970; H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1963.

staci, dopatrywano się silnego wstecznictwa, elity intelektualne dobrze rozumiały również konieczność wdrożenia reform instytucjonalnych upodabniających społeczeństwo chińskie do amerykańskiego czy brytyjskiego, które utrwały wtedy nowoczesny system demokratyczny. Innymi słowy, w obu przypadkach musiało nastąpić „podcięcie korzeni chińskiej kultury”, co w rezultacie prowadziło do jakiejś postaci okcydentalizmu, tj. w formie ruchu promującego zmianę ładu politycznego na częściowo oparty o zachodnie wzory, np. ograniczoną konstytucją monarchię⁹, zsinoizowaną demokrację¹⁰, albo wprost masowego ruchu głoszącego radykalne idee emancypacyjne, rewolucjonizujące Chiny na wzór zachodnich nowoczesnych społeczeństw liberalnej socjaldemokracji¹¹.

Chińska kultura rozwijała się jako forma afirmacji życia codziennego człowieka i racjonalności nieco obok religijnej pasji do tworzenia zasad etyczno-moralnych¹². Z tego powodu, być może, nie rozwinęła własnego, zinstytucjonalizowanego systemu religijnego, jak np. cywilizacja judeochrześcijańska, wobec którego opozycja mogła zrodzić Oświecenie i ustanowić człowieka podmiotem moralnym władzy. Wypełniając nadrzędną funkcję zapośredniczenia pomiędzy człowiekiem a jego otoczeniem (przyrodą i społeczeństwem), chińska kultura otworzyła dyskursywną i zarazem konsensualną przestrzeń świeckiego wartościowania świata wpisanego w ramy pragmatycznej moralności. Dodać jednakże trzeba, że nie chodzi też tutaj o zachodni ateizm.

Humanistyczna (a najwyraźniej, XX-wieczna) chińska filozofia racjonalności całość sentymentu, jaki niesie ze sobą prymordialna chińska religijność, przenosiła do sfery konformizmu moralnego pomiędzy człowiekiem, naturą i innymi ludźmi wchodzącymi z nim w rozmaite relacje¹³.

Ten moralny konformizm określić należy jako właściwe źródło oddziaływań modernizacyjnych, ponieważ tylko z niego wynika prawo człowieka do stania się podmiotem wszelkich relacji społecznych poddawanych racjonalnej ocenie moralnej (np. tak jak to się dzieje we współczesnych demokracjach świata zachodniego). Błędne, moim zdaniem, było uznanie moralnego konformizmu za przejaw idealizmu wprost prowadzącego do antyhumanistycznego prymatu „wszechświata” nad człowiekiem, kierowanym i ocenianym przez nadnaturalne siły. Szczególnie w zachodnich egzegezach tradycji chińskich, np. znanych ze szkiców o religii Maxa Webera, „pozorny” idealizm staje się argumentem przemawiającym za niezdolnością chińskiej kultury do obiektywizmu, racjonalizmu

⁹ Kang Youwei, *The One-World Philosophy*, London 1958.

¹⁰ Carsun Chang [Zhang Junmai], *The Development of Neo-Confucian Thought*, Vol. 1, 2, New York 1962, 1963; Zhang Junmai, Mou Zongsan, Tang Junyi, Xu Fuguan, *A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture*, [w:] Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Vol. 2, New York 1963, s. 471, 472.

¹¹ Hu Shi, *The Chinese Renaissance*, New York 1963, s. 94–110.

¹² Carsun Chang, *op. cit.*, Vol. 2, s. 468–470.

¹³ *Ibidem*.

i ostatecznie do inkorporacji uniwersalizmu z jednostką ludzką jako centrum ładu moralnego i politycznego.

Wywodząc swe źródła z rutyny życia codziennego i opierając je na konfucjańskim realizmie odwołującym się przede wszystkim do rozumienia poprzez doświadczenie i moralne osądzenie doświadczenia, chińska kultura bezpośrednio (bliżej niż zachodnia) odwołała się do humanistycznego upodmiotowienia jednostki ludzkiej, jednocześnie też otwierając drogę jednostce do uświadomionej polityczności w świecie konfucjańskim.

Myśl tę najlepiej oddają słowa jednego z najwybitniejszych XX-wiecznych chińskich filozofów i badaczy społecznych (socjologa), Lin Yutanga:

Konfucjanista był niezmiernie dumny z Konfucjusza, w swej dumie z Konfucjusza znajdował dumę z narodu, dumę ze wszystkich Chińczyków rozumiejących moralną esencję życia, i był także dumny, że posiadli oni [dzięki Konfucjuszowi – przyp. AK] wiedzę o ludzkiej naturze i potrafili rozwiązać problemy życia w etycznych i politycznych jego aspektach¹⁴.

Zachodni obserwatorzy życia społecznego w Chinach, od Jamesa Legge'go, po Maxa Webera i współczesnych badaczy (np. Theodore'a de Bary'ego, Jonathanu Ungera, Luciana Pye'a¹⁵), upatrywali w konfucjanizmie siły powstrzymującej rozwój społeczny, ekonomiczny czy polityczny. W istocie konfucjanizm był, i nadal jest, siłą konserwatywną. Jego konserwatyzm nie ma jednak nic wspólnego z konserwatyzmem, którego celem jest przywracanie historycznych relikwów do życia. Konfucjanizm podkreśla głęboką satysfakcję ludzi z dobrze działającego systemu aksjologiczno-normatywnego¹⁶. Innymi słowy, konserwatyzm konfucjański miał charakter prezentystyczny i odwoływał się do tych elementów systemu aksjologiczno-normatywnego, które objaśniały naturę życia człowieka i zarazem dostarczały ludziom praktycznych rozwiązań niemalże wszystkich moralnych sprzeczności, jakie mogą powstawać w relacjach społecznych. Konfucjanizm był zatem zarówno formą wiedzy społecznej, jak i praktyki codziennego postępowania. Jako system, który sprawdzał się w życiu codziennym zbiorowości, nie wymagał korekt – był wręcz doskonały. To, po pierwsze, przesądziło o swoistej ortodoksji (lub też praksodoksji)¹⁷ konfucjanizmu w rutynie codziennego życia różnych społeczności, a po drugie, umocniło postawy konserwatywne w zderzeniu z rozwiązaniami nowoczesnymi (gospodarką lub instytucjami politycznymi), nie blokując nowoczesności, ale stabilizując jej konsekwencje¹⁸.

¹⁴ Lin Yutang, *My Country and My People*, Toronto 1936, s. 68, 69 [tłum. A. Kościański].

¹⁵ L. Pye, *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge 1968.

¹⁶ Lin Yutang, *op. cit.*

¹⁷ *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, ed. by E.S. Rawski, J.L. Watson, Berkeley 1985, s. 3–17.

¹⁸ R. Sławiński, *Spoleczna funkcja „współczesnego, nowego konfucjanizmu”*, [w:] *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, red. R. Sławiński, Warszawa 2013, s. 7–38.

Konfucjański konserwatyzm był także istotną barierą modernizacji społeczeństwa chińskiego w początkach XX w. Dzięki konfucjanizmowi ludzie dopasowani byli do świata, w którym mogli dobrze żyć, choć ten ich świat był bardzo małych rozmiarów i ograniczony w zasadzie do prywatnego, wspólnotowego zaabsorbowania społecznego, tj. klanu, rodziny, lokalnej społeczności (często posługującej się w codziennym życiu endemicznym językiem, zrozumiałym tylko dla niej). Nowoczesność narzuciła Chińczykom o wiele większe przestrzenie życia społecznego. Nadała im podmiotowość i polityczną suwerenność na nowych warunkach, fundując odgórnie ich nową konstytucję jako obywateli, członków społeczeństwa i narodu.

Konfucjusz i jego następcy uczyli pojedynczych ludzi, jak ocalić człowieczeństwo w sytuacjach konwencjonalnych dla dawnego porządku. Nowoczesność z jej nowymi instytucjami: państwem i prawem, zdelegalizowała, nie tylko metaforycznie, porządek dawnego systemu ról i relacji międzyludzkich.

W zderzeniu z nowoczesnością reguły etykiety (*li* 禮) czy miłości zobowiązanej (*xiao* 孝) stały się archaicznym i niezasadnym praktycznie obowiązkiem, który daleki był od środków zapewniających sprawne egzystowanie w nowej konfiguracji warunków życia. Konfucjanizm stał się niewygodny i ludzie szybko zrozumieli, że wymaga uaktualnienia. Rezultatem tego dążenia była jednakże odmowa przez znaczną część społeczeństwa chińskiego legitymizacji starego porządku. Liberalizm – wówczas odnoszący się do pluralizmu wyboru sposobu życia i stający się punktem odniesienia tożsamości jednostek współdzielących zachodni, humanistyczny system wartości – zaczął zastępować tradycję, prowadząc do jej negacji, a w skrajnej postaci – obrzydzenia.

Krytyka konfucjanizmu zaowocowała liberalizmem kulturowym, słusznie likwidującym absurdalne obyczaje, które z konfucjanizmem nie miały nic wspólnego, a które mu przypisywano, np. krępowanie stóp kobietom. Innym pozytywnym skutkiem było pobudzenie polityczności powszechnej, która stworzyła „wolnościowy” ruch Renesansu Chińskiego. Negatywną stroną liberalizmu kulturowego były niekontrolowane „radykalizmy”, które objawiały się na jego peryferiach – i które z czasem przyniosły na kontynencie popularną odmianę komunizmu i w późniejszych latach – jego dominację.

Polityczność

Polityczność społeczeństwa chińskiego wyrosła z przekonania, że wprowadzenie sprawiedliwych zasad sukcesji władzy i uczynienie jej dostępną wszystkim obywatelom ujawnia zdolności społeczeństwa do aktywnego działania politycznego na rzecz dobra wspólnego. Poglądy te w różnym stopniu podzielali zarówno suniści, konserwatyści, jak i liberałowie, a trwało to aż do końca lat 40. minionego stulecia. Siły polityczne skupione wokół obozu nacjonalistycznego oraz marksistowskie progresywiści poprzez głęboki interwencjonizm państwa w sferę codzien-

ności obywateli w perspektywie czasowej trzech etapów zmiany: uspokojenia chaosu (każda z sił politycznych miała swój obraz tej sytuacji), względnej stabilizacji i „wielkiej wspólnoty” (*da tong* 大同), zamierzali skonstruować społeczeństwo, w którym wszyscy są władcami i jednocześnie każdy jest poddanym (wątek ten na wiele sposobów rozwijali aż do końca lat 60. XX w. chińscy liberalowie należący w większości do chińskiej emigracji politycznej w Stanach Zjednoczonych, Hongkongu, Kanadzie i Singapurze). Sunniści nazywali ten ostateczny cel zmian demokracją, konserwatyści, których środowisko po śmierci Kang Youweia utraciło polityczne znaczenie – reżimem konstytucyjno-parlamentarnym, a komuniści – wiecznym, socjalistycznym sojuszem klas.

Realny i intensywny proces przeobrażeń ku podmiotowemu i politycznemu społeczeństwu zapoczątkowany został dopiero po II wojnie światowej, jako syndrom negatywnych postaw wobec dwóch silnych autorytaryzmów, które łączyły metody władzy, a różnił zaś stosunek do chińskiej tradycji. Jednym z najważniejszych momentów dla współczesnej politycznej historii Chin był koniec wojny domowej na kontynencie w 1949 r. Walczące ze sobą siły polityczne i militarne, Partii Nacjonalistycznej i Komunistycznej Partii Chin, doprowadziły do podziału Państwa Środka i ustanowienia dwóch skrajnie różniących się systemów państwowych. Na kontynencie pozostały siły komunistyczne, tworząc Chińską Republikę Ludową, zaś po ewakuacji na Tajwan siły nacjonalistyczne kontynuowały funkcjonowanie państwa sunnistowskiego w ramach Republiki Chińskiej. Wizje zbiorowej egzystencji chińskiego społeczeństwa w przypadku obu zaangażowanych w bratobójczą walkę sił odwoływały się zarówno do skrajnego idealizmu, jak i realizmu, konstruując podwaliny eklektycznych systemów politycznych państwa, które nie tylko penetrowało swą władzą wszelkie dziedziny życia codziennego obywateli, lecz także w selektywny i instrumentalny sposób wykorzystywało chińskie tradycje, np. maoistowska polityka rodzinna utrwaliła na chińskiej wsi na wiele lat patriariat, oparty głównie na dawnych relacjach rodzinnych, zaś sunniści, wprost głosząc politykę restytucji chińskich tradycji, wprowadzili do systemu edukacyjnego neokonfucjańskie zasady formacji postaw społecznych.

Systemy te, komunistyczny i nacjonalistyczny, nie wynikały bezpośrednio z ideałów czy to komunizmu marksowsko-leninowskiego, czy nacjonalizmu zachodnioeuropejskiego, lecz były przede wszystkim transformacją rodzimej, chińskiej filozofii rządzenia opartej na starym konfucjańskim modelu zmiany społecznej, w którym władza jest odpowiedzialna za wszystkie skutki dokonanych zmian, a obywatele (poddani) przyjmują na siebie zobowiązanie poddania się działaniom władz. Centralną zasadą tej relacji jest ufność obu stron w spodziewany postęp społeczny.

Polityczność jako postawa społeczna warunkująca aktywne postępowanie w przestrzeni publicznej w społeczeństwie chińskim, nawet w XX w. była zjawiskiem nowym. Podlegała tym samym prawidłom postępu społecznego, co demokracja lub chiński komunizm.

Zazwyczaj momentem inicjującym polityczność w społeczeństwach modernizujących się był podział pomiędzy sferą spraw publicznych a sferą spraw prywatnych. Ta pierwsza ze sfer dzieliła się jeszcze na sferę obywatelską i polityczną. Mimo że powszechnie obecny w chińskim życiu pragmatyzm nakazywałby wyodrębnienie praktyki politycznej i obywatelskiej, będących dwiema odmianami uzewnętrznienia się polityczności, to jednak ani w początkach nowoczesnego państwa chińskiego (po rewolucji 1911), ani w procesie dojrzewania (krzepnięcia) systemów politycznych nie zdecydowano się na oddanie obywatelom szerszej gamy możliwości współuczestniczenia w rządzeniu. Polityczność w chińskim społeczeństwie pełniła, i możliwe, że pełni nadal, funkcję mobilizującą kręgi krytyki działań władzy, a w skrajnych przypadkach inicjuje rewolucje. Nienadanie polityczności charakteru powszechnego wariantu wyboru zachowań w życiu codziennym skutkuje eliminacją jej podstawowej funkcji wspólnototwórczej (zarówno w odniesieniu do wspólnoty cywilnej, tj. wartości, jak i politycznej, tj. praw).

Ostatni z etapów rozwoju społecznego i pobudzania polityczności powinien być momentem, w którym poprzez samoorganizację, samorządność i samoregulację wspólnoty osiągnie się warunek rezygnacji z rządów oświeconego autorytaryzmu i włączenia szerokich kręgów społecznych (sił społecznych) do rządzenia państwem. W zachodniej myśli społecznej i politycznej jest to uznawane za element społeczeństwa obywatelskiego i skuteczności funkcjonowania demokracji, a odnosząc to do problematyki społeczeństwa chińskiego – warunek zaistnienia polityczności.

W kulturze chińskiej możemy znaleźć dwie narracje, które wykorzystywane były w politycznej socjalizacji społeczeństwa Chin na wiele sposobów, a które odwołują się do istotnych dla rozumienia zjawiska aspektów polityczności. Pierwsza z nich odnosi się do suwerenności i odpowiedzialności człowieka jako podmiotu politycznego w społeczności, gdzie motywacją działania i spoiną relacji między jej członkami jest dobro wspólne („Wszystko, co jest pod Niebem, należy do wspólnoty”, *tian xia wei gong* 天下為公). Druga zaś odnosi się do podmiotu działającego politycznie, lecz kierującego się dobrem indywidualnym („Wszystko, co jest pod Niebem, należy do rodziny”, *tian xia wei jia* 天下為家). Obie te narracje, pochodzące z Księgi Rytuałów¹⁹, kształtowały zarówno sunnistowską, jak i maoistowską wizję nowoczesności. Oparcie się na wzorcach konfucjańskich w tych przypadkach dawać miało gwarancję skuteczności zmiany społecznej. Maoizm i sunnizm oczywiście piętnowały potrzebne we współczesnych demokracjach różnice interesów i partykularyzmy, a ich celem wieńczącym procesy zmian miało być powołanie powszechnej wspólnoty (konfucjańskiej utopii, w której znikają społeczne, kulturowe, ekonomiczne i polityczne podziały pomiędzy ludźmi).

„Wielkie równe społeczeństwo” to projekt współczesny, także oparty na ideach konfucjańskich (z pewnymi elementami marksizmu), który również jest etapem procesu prowadzącego do kolejnego wielkiego projektu doskonałego systemu

¹⁹ J. Legge, *The Sacred Books of the East*, Vol. 27, Part III, Oxford 1885, s. 364–372.

społecznego z chińskim charakterem. I choć wydaje się, że w takim społeczeństwie włączenie wprost konfucjanizmu do pobudzania popularnej (cnotliwej) polityczności to projekt raczej romantyczny niż pozytywistyczna praca u podstaw, to niewątpliwie myślenie o pewnych aplikacjach projektu (wielkiej) wspólnoty jest nie do przecenienia dla formacji obywateli, którzy będą bardziej świadomi swej roli we współrzędzeniu taką wspólnotą (moralną i polityczną).

Analizując zjawiska podziałów społecznych i różnicowania się interesów grupowych w Chinach, zauważymy, że konfucjanizm z jednej strony może dostarczyć solidnej bazy ideologicznej dla legitymizacji demokracji jako drogi do wzajemnego poszanowania tych różnic, z drugiej – może wyostrzyć konflikty społeczno-kulturowe będące także negatywną reakcją na projekt narzucony przez władzę centralną, np. w postaci wiodącej ideologii państwowej. Każdy z możliwych rezultatów silnego akcentu na konfucjanizm będzie pobudzać popularną polityczność choćby w formie dopuszczalnej (w tradycji klasycznej) krytyki rządzących. Zderzenie konfucjanizmu zarówno ze zróżnicowaniem społecznym, jak i z postmaoistowskim, bezideowym nihilizmem może zrodzić typowy dla demokracji spór polityczny, który mógłby być rozstrzygany w systemie nowoczesnych instytucji społecznych, politycznych i gospodarczych (poprzez tzw. trzeci sektor i intensywne dyskusje polityczne nad nowym ładem konstytucjonalnym, prowadzone w systemie konsultacji publicznych)²⁰.

Suwerenność polityczna, samoograniczenie i wolność

Wolność, jak ją rozumiał Sun Yatsen, to zdolność do decydowania o sobie wewnątrz zorganizowanej grupy ludzi²¹.

Słowa odnoszące się do pojęcia wolności, a zwłaszcza wolności politycznej, o której staramy się tutaj dyskutować, w języku chińskim niejednoznacznie oddają jego istotę. Chińczycy nie traktowali z szacunkiem tej kategorii. Ukuli pojęcie „szalonej jazdy bez uzdy”, aby określić, co znaczy wolność (*ziyou* 自由).

Nieobecność pojęcia wolności w chińskiej myśli politycznej jest także rezultatem ograniczeń języka chińskiego jako struktury systemu gramatyczno-semantycznego. Z jednej strony język chiński ze swoją uproszczoną gramatyką wydaje się nam do przesady precyzyjny, z drugiej zaś – adaptując pojęcia obce, czyni to zbyt dosłownie, poza kontekstem danej kultury, co powoduje semantyczne wieloznaczności. Zatem pojęcie wolności, wyrwane z kontekstu semantycznego, w języku chińskim zostało wysublimowane jako swoboda i przybrało postać dzikiej wolnej woli. Nie trzeba tutaj wspominać o rozmaitych ograniczeniach i społecznych umowach, które wpływały na rozumienie wolności w zachodniej kulturze

²⁰ K. Tomala, *Rozwój społeczeństwa obywatelskiego w Chinach*, [w:] *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, red. R. Sławiński, Warszawa 2013, s. 39–55.

²¹ Sun Yatsen, *The Three Principles of the People*, Taipei 1990.

politycznej, a których chińska kultura polityczna nie zaabsorbowała²². Nikt, kto należy do zachodniej cywilizacji, nie zinterpretuje słowa „wolność” jako możliwości postępowania nieuwzględniającego granic wolności innych osób. Każde zachowanie ma swoje granice wyznaczone przez wspólnotę (głównie moralną, lecz także i polityczną), której członkowie akceptują katalog ograniczeń jako swoistą konstytucję tej wspólnoty. Chińczycy w swym rozumieniu wolności tego jej rodzaju nie nazwaliby wolnością. A zatem jak dochodzili do rozumienia wolności na gruncie swojej historii?

Chiński autokratyzm to przede wszystkim dbałość o nienaruszalność podmiotowości państwa. Państwo jako cel i obiekt rządzenia nie mogło być poddane krytyce. W toku historii Chin rozwinęła się kategoria Mandatu Niebios jako absolutnej legitymizacji władzy. Ten rodzaj biurokratyczno-teokratycznej struktury zamykał państwo w ramach ściśle określonego porządku. Porządek ten poza egzekucją obywatelskich obowiązków podatkowych zazwyczaj nie ingerował w prywatne sfery życia zwykłych ludzi. Dlatego najbardziej prawdopodobnym schematem rozwoju pojęcia wolności było w chińskim społeczeństwie uzyskanie swobody działania w sferze pozapaństwowej. Sfery biurokratyczna, przestrzeni publicznej, ceremonialna poza prywatną, były więc przestrzeniami namaszczoneymi przez Niebiosa.

W języku chińskim słowo demokracja tożsame jest z pojęciem praw obywatelskich. Oznacza ono w dosłownym tłumaczeniu „autorytet ludu” (*minquan* 民權). Kontrydycja kategorii *minquan* i *ziyou*, utrwalona poprzez alienację władzy w czasach imperialnych i kontynuowana aż do dziś, spowodowała trudność w tworzeniu i funkcjonowaniu społeczności politycznej w chińskich warunkach.

Chińczycy nie stworzyli wspólnoty politycznej w zachodnim sensie dlatego, że ich pojęcie wolności nie miało charakteru społecznego, ale obejmowało głównie sferę życia jednostki, jej partykularnych interesów, egoizmu i *de facto* izolacji tej sfery jako podstawy egzystencji. Szersza wspólnota poza rodziną nie była traktowana jako istotny element gwarantujący istnienie i nadający sens życiu jednostki. W społeczeństwach zachodnich szersza, uogólniona wspólnota (cywilna i polityczna) jest gwarancją rozwoju i poprawnego funkcjonowania. Odmienne niż to ma miejsce w Chinach, taka wspólnota poza rodziną i władzą jest źródłem wartości i punktem odniesienia społecznych zachowań. Egoizm w kulturze zachodniej jest przekuwany w indywidualizm, zaś indywidualizm odniesiony do egzystencji we wspólnocie jest elementem wolności.

²² W.T. de Bary, *Konfucjanizm i społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1, red. K. Michalski, Kraków 2010, s. 629–643; R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge 2000; K. Gawlikowski, *Formowanie społeczeństwa obywatelskiego w Chinach w XX w.*, [w:] *Chiny: rozwój społeczeństwa i państwa na przełomie XX i XXI wieku*, red. K. Gawlikowski, K. Tomala, Warszawa 2002, s. 9–34; F.A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba, Kraków 1990; Tu Wei-ming, *Humanizm konfucjański a demokracja*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo...*, s. 644–657.

Tworzący się w końcu lat 70. porządek gospodarki częściowo wolnego rynku otwierał drogę do ujawniania i artikulacji różnic grupowych, szczególnie pomiędzy ludnością wiejską i miejską. Bardzo powoli, ledwie zauważalnie, ujawniał się podział na tych, którzy zaczęli osiągać sukcesy w nowej rzeczywistości społeczno-ekonomicznej, i tych, którzy nie mogli w żaden sposób zaspokoić swoich aspiracji. W tym okresie w Chinach kontynentalnych zaczęła też odtwarzać się sfera publiczna, głównie za sprawą mobilizujących się grup intelektualistów. Często tzw. wolny dyskurs był pod ścisłą kontrolą państwa partyjnego, lecz mimo to do szerszej świadomości społecznej zaczęły przenikać idee wolności politycznej i swobód obywatelskich²³.

Zazwyczaj wizerunek chińskiego autorytaryzmu w oczach człowieka pochodzącego ze świata kultury zachodniej jest spójny, a poszczególne elementy, które go tworzą, są ze sobą powiązane logicznym ciągiem faktów. Pisząc i mówiąc o Chinach, bardziej koncentrujemy się dziś na nas samych niż na ich wyjątkowości²⁴.

Chińskie poczucie wolności (także i tej politycznej) jest więc całkowicie inne niż nasze, zachodnie, demokratyczne. Kilka tysięcy lat rozwoju chińskiej cywilizacji budzi w nas podziw, ale odmienny charakter kultury politycznej budzi w nas niepokój i sprzeciw. Chińska filozofia i specyficzna duchowość stają się także dla nas atrakcyjnym obiektem zainteresowań. Nasz butikowy multikulturalizm każe nam traktować chińską kulturę i żyjących w niej ludzi jak jeszcze jedną egzotyczną rzeczywistość Orientu. Nie chcemy wiedzieć zbyt wiele o niuansach chińskiej historii. Często też przyjmujemy postawę neokolonialnego pryncypializmu, wskazując na niedostatki rozwojowe i brak nowoczesnych, zachodnich instytucji. Skrajnie też zachwycamy się postępem społecznym, ekonomicznym i politycznym, głosząc przesadne pochwały wobec nowej drogi do nowoczesności, nie pytając o koszty ludzkie tych zmian, o cenę, jaką codziennie płaci chińskie państwo za rezygnację z wolności do decydowania o losie wspólnoty. Być może my, ludzie Zachodu, szukamy w Chinach odbicia tego, co sami bezpowrotnie utraciliśmy. Jeśli tak właśnie jest, to nasze postępowanie pozostaje całkowicie błędne. Chiny się zmieniły i zmuszają nas do większego wysiłku nie tylko w formułowaniu ich oceny, ale także w rozumieniu ich wyjątkowości i aspiracji do uczestnictwa w globalnym porządku świata.

Konfucjanizm i demokracja – podsumowanie

Norman Stockman we wstępie do swojej książki *Understanding Chinese Society* zwracał uwagę na fakt, że znane nam, ludziom Zachodu charakterystyki wspól-

²³ Liu Xiaobo, *No Enemies, No Hatred*, Cambridge 2012, s. 37–46.

²⁴ R. Weller, *Alternate Civilities*, Oxford 1998, s. 5.

czesności przestają tę rzeczywistość adekwatnie opisywać²⁵. Zaczynamy zdawać sobie sprawę, że otacza nas całkowicie inna scenografia niż ta, do której byliśmy przyzwyczajeni, której zasady postrzegania rozumieliśmy, dla której opisu wystarczał dostępny nam język. Stockman zwraca się z apelem, by ci z nas, którzy prowadzą badania w dziedzinie nauk społecznych i myśli społecznej, przemyśleli i przeformułowali swój warsztat bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Zaś w przypadku Chin ów nowy namysł winien być szczególnie głęboki.

Nowy konfucjanizm (tj. polityczny przede wszystkim) i ustrój demokratyczny wydają się tak skrajnie niepasującymi do siebie kategoriami, że jakakolwiek próba powiązania ich ze sobą albo będzie intelektualna woltyżerką, albo tautologiczną negacją możliwych relacji między nimi.

Zgodnie z apelem Stockmana nie chcieliśmy, aby ten esej był wykładem z historii konfucjanizmu ani tym bardziej oceną adekwatności idei społeczeństwa demokratycznego w systemie politycznym Chin kontynentalnych.

Wydaje się, że socjologia, jak i pozostałe nauki społeczne mieszczące w polu swych zainteresowań *le monde sinisé*, co najmniej od czasów pionierskich i inspirujących studiów Maxa Webera dostarczyły wyczerpującej wiedzy o konfucjanizmie i jego roli jako czynnika działań ludzkich. Tymczasem już bez mała sześćdziesiąt lat temu *Manifest kultury chińskiej skierowany do Świata – napisany w sprawie wzajemnego zrozumienia, poszanowania tradycji chińskiej i rekonstrukcji badań sinologicznych*²⁶ (w których podówczas badacze często pomijali, a w każdym razie niedoceniali znaczenia związków konfucjanizmu z nowoczesnym społeczeństwem i jego instytucjami) nawoływał do analizowania zjawisk zachodzących w społeczeństwie chińskim ze zrozumieniem i z uwzględnieniem kontekstów różnicowanej tradycji kultury Chin, dla której konfucjanizm stanowił wielowiekową opokę²⁷. Ponadto koncentracja zachodnich sinologów²⁸ (a także wielu badaczy dalekowschodnich) na opisie historycznym czy etnograficznym, u których podstaw legła XIX-wieczna „stylistyka” badań archeologicznych (szczególnie kultur pozaeuropejskich), spowodowała poważny deficyt wiedzy o relacjach tradycji i nowoczesności w zmieniających się (począwszy od końca XX w. – gwałtownie) Chinach.

Dopiero ostatnie dziesięciolecie zaowocowało odejściem od powielania dorobku socjologii weberowskiej, opisującej konfucjanizm w kategoriach religii praktykowanej. Nie zdarzyło się to wyłącznie z powodów oczywistych, jakimi była anihilacja kultu konfucjańskiego przyniesiona przez maoizm i „rewolucję kulturalną”, lecz przede wszystkim z powodu upowszechnienia się niepopularnego wcześniej przekonania, że konfucjanizm w nowych warunkach społecznych,

²⁵ N. Stockman, *Understanding Chinese Society*, Cambridge 2000, s. 1–23.

²⁶ 為中國文化敬告世界人士宣言 — 我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識 [Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi – xuanyan women dui Zhongguo xueshu yanjiu ji Zhongguo wenhua yu shijie wenhua qiantu zhi gongtong renshi].

²⁷ Zhang Junmai, Mou Zongsan, Tang Junyi, Xu Fuguan, *op. cit.*, s. 451–485.

²⁸ W tym orientalistów i sinologów radzieckich i później rosyjskich.

politycznych i kulturowych (a dzisiaj i ekonomicznych) zmienia się, dobrze się akomoduje i co więcej upodabnia się do zsekularyzowanego konfucjanizmu społeczno-politycznego z lat 20. i 30. XX stulecia, głoszonego między innymi przez Towarzystwo Konfucjańskie Uniwersytetu Qinghua, „Szkołę” Nowego Konfucjanizmu i Ruch Nowego Życia.

Możemy nawet zaryzykować tezę, iż współcześnie zainteresowanie konfucjanizmem w naukach społecznych zbiega się ze zwrotem myślenia i praktyki elit rządzących w Chinach. Nikt już wśród chińskich wysokich urzędników i wpływowych badaczy zmian społecznych tak naprawdę nie wierzy, że w ideologii komunistycznej (czy nawet realnego socjalizmu) uda się odnaleźć drogę do dobrego zarządzania tak wielkim państwem, jakim są Chiny.

Coraz szerzej głoszona jest więc teza, iż we współczesnych Chinach mamy do czynienia z praktycznym końcem ideologii.

Ideologia jest już tak zdyskredytowana swoją beużytecznością – pisze Daniel A. Bell – że straciła niemalże całą legitymizację w społeczeństwie. Nawet „komunistyczny” rząd zdolny jest sprzeniewierzyć się marksistowskiej teorii rządzenia [czy raczej maoizmowi – przyp. AK], jeśli stanie ona w konflikcie z imperatywem utrzymania władzy, zachowania porządku i społecznej stabilności. W praktyce jest to koniec ideologii w Chinach. Nie jest to koniec każdej ideologii, ale z całą pewnością ideologii marksistowskiej. Świadczyć to może o silnej potrzebie powołania nowej moralnej podstawy władzy politycznej w Chinach, która, co prawie pewne, nie będzie pochodzić od Karola Marksa²⁹.

Delegitymizowanie ideologii marksistowskiej nastąpiło wraz z końcem maoizmu i początkiem reform późnych lat 70. Ideologiczne i faktyczne zerwanie z retoryką *Myśli Mao Zedonga* uwolniło – na tyle, na ile było to wówczas możliwe – potencjał „pragmatycznego indywidualizmu” (wiążącego się przede wszystkim z gotowością do wzięcia odpowiedzialności za własny los i ze zdolnością do identyfikacji własnych potrzeb), który został rozbudzony w chińskim społeczeństwie ponad pół wieku wcześniej przez ideologię „ostrożnego liberalizmu” (tj. pluralizmu gospodarczego i kulturowego z pominięciem pluralizmu politycznego) wplecionego w republikańskie utopie.

Już w końcu lat 70. i początkach 80., w toku badań przemian społecznych w ówczesnych Chinach zaobserwowano stopniowy proces oddzielania się w świadomości społecznej elementu instrumentarium władzy, tj. państwa/rządu, od suwerennego indywiduum władającego, tj., narodu/ojczyzny³⁰. Konsekwencją takiego podziału było kontestowanie lojalności wobec skorumpowanej elity rządzącej i jednoznaczne manifestowanie lojalności wobec własnego narodu. Wyrazistym

²⁹ D.A. Bell, *op. cit.*, s. 9 [tłum. A. Kościański].

³⁰ M. Goldman et al., *China's Intellectuals in Deng Era*, [in:] *China's Quest for National Identity*, ed. by L. Dittmer, S.S. Kim, Ithaca 1993, s. 125–153; P. Nesbitt-Larking, A. Chan, *Chinese Youth and Civil Society*, [in:] *Civil Society in China*, ed. by T. Brook, B.M. Frolic, Armonk 1997, s. 149–171; *The Pro-Democracy Protests in China*, ed. by J. Unger, Armonk 1991.

przykładem jest tutaj Ruch Muru Demokracji (1978–1980) i odezwa Wei Jingshenga poddająca druzgoczącej krytyce politykę Deng Xiaopinga. Warto wspomnieć, że głównym wątkiem tej krytyki była nieudolność Denga i jego obstrukcjonizm we wprowadzaniu w Chinach „piątej modernizacji”, tj. systemu rządów demokratycznych. Początkowa akceptacja Ruchu Muru Demokracji przez chińskie władze, pod wpływem coraz głębszej delegitymizacji komunizmu wśród intelektualistów i aktywistów prodemokratycznych przekształciła się w zdecydowaną reakcję rządzącej KPCh, która poprzez swój lojalny aparat nie wahała się pacyfikować każdego wyzwania wobec władz rzuconego w przestrzeni publicznej³¹.

U podstaw wielu wystąpień i protestów przeciwko chińskim władzom w latach 1978–1989 leżały żądania poszanowania podstawowych i tradycyjnych wartości, takich jak szacunek dla drugiej osoby, humanitaryzm, sprawiedliwość oraz prawość. Oczywiście żadna z tych wartości, z powodu silnego konserwatyzmu części wpływowych elit partyjnych i „demencji” społecznej, nie mogła być i nie była wprost utożsamiana z konfucjańskimi cnotami (np. humanitaryzm [*ren* 仁] i prawość [*yi* 義])³².

Socjologowie po Pekińskiej Wiośnie roku 1978 i po kulminacji protestów przy Tiananmen w 1989 r. odnotowali w swych analizach, najczęściej opierających się na badaniach sondażowych, że akceptacja tradycyjnej chińskiej kultury jest silna, a równocześnie miary zaufania do rządu i przywódców partyjnych – bardzo niskie³³.

Przestrzeń po marksizmie, szczególnie w sferze codziennych relacji społecznych, nie jest pusta. Bardzo szybko wypełniana jest przez wzory regulatywne czerpane z lokalnych tradycji oraz odnowionych kultów religijnych. Ważnym składnikiem nowej „ideosfery” jest aksjologiczny synkretyzm, który poprzez łatwą do zaakceptowania wśród szerokich kręgów społecznych syntezę niektórych aspektów etyki buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu, chrześcijaństwa, a także liberalizmu (pluralizmu gospodarczego, kulturowego i politycznego) oraz zasad współczesnej demokracji (m.in. powszechnych wyborów, swobody stowarzyszania się, „rządów prawa”, trójpodziału władz itd.), może stać się źródłem nowej ideologii społeczno-politycznej. Podmioty głoszące nowe ideologie mogą promować

³¹ *The Pro-Democracy Protests in China...*, s. 1–8.

³² Inne elementy moralności konfucjańskiej to: zdolność do poświęcenia dobra własnego i postępowania zgodnego ze społeczną konwencją/umową – *li* (禮), rozważa i zdolność dokonywania właściwych wyborów – *zhi* (智), oraz zaufanie – *xin* (信). Były one zdecydowanie drugoplanowe, a wręcz bez znaczenia. Inne żądania, które wiązały się z wartościami najczęściej kojarzonymi z zachodnią demokracją i liberalizmem, zazwyczaj pojawiały się, paradoksalnie, jako następstwo zaostrenia się stanowiska „protradycyjnego”, np. Deklaracja Samobójców ogłoszona przy Tiananmen tuż przed pacyfikacją protestów w 1989 r.

³³ P. Nesbitt-Larking, A. Chan, *op. cit.*, s. 155; M. Goldman et al., *op. cit.*, s. 125; S. Rosen, *The Impact of Educational Reform on Attitudes and Behavior of Chinese Youth*, [in:] *Political Implications of Economic Reform in Communist Systems*, ed. by D.L. Bahry, J.C. Moses, New York 1990, s. 270 i n.

swoje idee regulatywne w zależności od tego, czy władza określa je jako elementy ze względu na pragmatyzm procesów politycznych pożądane lub wrogie. Obecnie aktywnie promujące uniwersalna etykę grupy i inicjatywy oddolne, jako te, które nie poddają się pełnej kontroli władzy i które mogą, choć w niewielkim stopniu, zagrozić społecznej równowadze i stabilności rozwoju, stanowią obiekt politycznego nadzoru.

Władza, aby nie dopuścić innych podmiotów, które mogłyby w przyszłości stać się źródłami/centrami nowej podstawy moralnej rządzenia, odwołuje się do chińskiej tradycji. I tym sposobem zastępuje marksizm zmodernizowaną postacią konfucjanizmu. Konfucjanizm zaś ma być rodzajem powszechnie zaakceptowanej etyki relacji nie tylko pomiędzy członkami wspólnot(y) – obywatelami – lecz może przede wszystkim etyki relacji pomiędzy obywatelami a rządem/państwem. Ten typ konfucjanizmu ogarnia swym zakresem szerszy obszar spraw społeczno-politycznych niż etyka stowarzyszeń i ruchów samoorganizacyjnych.

Analizując rolę konfucjanizmu w społeczeństwie chińskim, czy w szczególności rolę współczesnego nowego konfucjanizmu w relacji do możliwości powołania demokracji w Państwie Środka, powinniśmy przyjąć perspektywę możliwie szerokiego otwarcia się na wartości współcześnie tam praktykowane. Dostosowanie demokracji do uwarunkowań historycznych, kulturowych i politycznych jest sprawą oczywistą. Wartości obecne w chińskim społeczeństwie – i te wywodzące się z tradycji, i te, które powstały w toku zmian zachodzących w ostatnim stuleciu – będą kształtowały także system wartości demokratycznych. Zdajemy sobie sprawę, co trzeba tutaj stanowczo podkreślić, że trudno jest mówić o współczesności w Chinach jako czasach dla demokracji pozytywnych i niosących nadzieję na rychłe jej zaaplikowanie. Mamy w Chinach do czynienia z ludową demokracją, nie zaś demokracją po prostu. Konfucjański model zdemokratyzowania może wahać się pomiędzy skrajnościami od konserwatywnego modelu konfucjańskiego parlamentu (Jiang 2014) po skrajny liberalizm polityczny w postaci „każdy jest władcą, wszyscy są poddanymi”.

Demokracja – a ściślej mówiąc „demokracja konfucjańska” – w Chinach zrodzi się z konformizmu moralnego pomiędzy jednostką ludzką a państwem, które racjonalnie zaufa społeczeństwu i włączy je we współrzędzenie. Wówczas to z mocy „nowego kontraktu” zrodzą się nowe instytucje chińskiej demokracji.

Building a Community: On Confucian Democracy in China

In this article the author points out that analyzing the role of Confucianism in Chinese society, and in particular the role of the Contemporary New Confucianism in relation to the possibility of establishing democracy in the ‘Middle Kingdom’, one should adopt the perspective of the widest possible openness to the values practiced there today. Adaptation of democracy to the circumstances of historical, cultural and political is evident. The values existing in Chinese society – those derived from tradition, and those created in the course of changes in the last century – will hardly shape

democratic values. Confucian model of democratization can vary between conservative Confucian model of parliament and extreme political liberalism where “everyone is sovereign, all are subjects”.

Democracy – or more precisely “Confucian democracy” – in China will be born with a moral conformity between the human individual and the state that reasonable public trust and turn them into co-government. It was then that the power of a “new contract” will arise new Chinese institutions of democracy, concludes the author.

Key words: China, contemporary New Confucianism, democracy, the political community

