
Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii

M a r i a C Y R A N O W S K A

Podstawowe wartości w myśli Konfucjusza i Mencjusza

Основные ценности в мысли Конфуция и Менция

Fundamental Values in the Thought of Confucius and Mencius

Trudno jest wrywać z systemu filozoficznego Chin pojedyncze zagadnienia, przekładać je na język naszej filozofii, włączać w naszą siatkę pojęć bez szkody dla ich subtelnej budowy. Skoro jednak nie urodziliśmy się Chińczykami, nie pozostaje nam inny wybór jak rozpocząć badanie chińskiego systemu wartości od zewnątrz, właśnie w odniesieniu do naszej praktyki filozoficznej. W następnym etapie dopiero możliwe będzie zagłębienie się w specyfikę ich filozofii.

W Europie wartość stała się terminem filozoficznym dopiero pod koniec XIX w. Nie znaczy to, że w filozofii nie występował ten problem wcześniej. Przeciwnie. W odróżnieniu od wielu współczesnych rozważań, tak skomplikowanych, że czasami gubią kontury i rozmywają jego istotę, starożytność i średniowiecze rozstrzygało go z mniejszą precyzją, w uproszczeniu, pozwalającym jednak na jednoznaczność i zdecydowanie stanowisk. Jako podstawowy problem ten był zawsze obecny. Wartość miewała wiele określeń, z których najistotniejszym jest dobro (bonum) lub też piękno nazywane symmetria, kalon (to, co piękne), harmodion (to, co odpowiednie), prepon (to, co się podoba), pulchrum, aptum, decorum. I już pojawiają się rozróżnienia na to, co piękne i celowe - dostosowane do przeznaczenia (Sokrates), odpowiednie (Augustyn). Rozróżnienia te narastają wraz z rozwojem filozofii, natomiast znika możliwość stworzenia precyzyjnej i uniwersalnej definicji wartości. W myśli europejskiej można wyłonić trzy podstawowe sposoby myślenia na temat wartości. Empiryczny stosunek do zagadnienia wartości, polegający na poszukiwaniu wszelkich odpowiedzi w analizie kultury, w badaniach historycznych przemian życia społecznego i związanych z nimi przemian w

obrzebie wartości. Drugie stanowisko polega na badaniu języka i powiązań zawartych w nim pojęć dla znalezienia odpowiedzi na wszystkie pytania. Trzecie rozwiązanie, to badania wartości mocą samego rozumu, odkrywanie ich koniecznej, apriorycznej budowy. Aby nie komplikować sprawy niepotrzebnie, odłożmy współczesną filozofię. Interesuje nas przecież filozofia chińska V-III w. przed naszą erą. Gdy zapomnimy, że żyjemy w XX wieku i wyłączymy z naszej refleksji nowsze nurty aksjologii, to zauważymy, że w filozofii problem wartości był od samego początku obecny jako jeden z podstawowych problemów związanych z człowiekiem i jego aktywnością, zarówno praktyczną, jak i intelektualną. Brakowało mu jednak jednoznacznej nazwy oraz rozważań na wyższych poziomach teoretycznych.

Podobnie rzecz ma się w klasycznym konfucjanizmie. Mistrz Kong zajmował się przede wszystkim podstawowymi wartościami etycznymi i ich funkcjonowaniem między ludźmi. Niewiele obchodziła go natomiast spekulacja prowadzona z wyższego poziomu, metateoretyczna, co jest zresztą charakterystyczne dla filozofii Chin. Eliminuje ona ze swego pola zagadnienia nie mające związku czy zastosowania w życiu społecznym. Nie jest to filozofia powstająca jako produkt aktywności myślowej filozofów. Chińska filozofia istnieje wśród ludzi, w ich życiu społecznym. Jest tam wykrywana i uszlachetniana przez Mistrzów wychowujących władców i górne warstwy społeczeństwa. Przynajmniej takie były jej ambicje.

W związku z praktycznym nastawieniem chińskich filozofów jest oczywiste, że wartości interesowały ich jako konkretne zjawiska pojawiające się w życiu społecznym, czyli jest to nastawienie najbliższe pierwszemu z naszych stanowisk, tzn. empirycznemu.

W czasach Konfucjusza, czyli czasach kryzysu chińskiego feudalizmu, życie społeczne pilnie potrzebowało dobrego lekarstwa. Stał się nim konfucjanizm jako filozofia społeczna z dołączonymi później elementami religijnymi. Jeśli więc będziemy mieli wzorowe, kochające się rodziny, w których ojciec jako głowa rodziny będzie miał autorytet i władzę, dzieci będą pełne miłości synowskiej do niego, a na zewnątrz życzliwości w stosunku do wszystkich, szczególnie starszych i solidarne miłością braterską między sobą, a ich uczucia będą przybierać ogólnie przyjęte z przeszłości, uznane za doskonałe formy. Jeśli takie stosunki rodzinne upowszechnimy w państwie, to będzie to obraz silnego, szczęśliwego społeczeństwa. Poddani będą kochali swego władcę i chętnie spełniali jego intencje, władcy wystarczy siła moralna - autorytet, aby kierować państwem. Będą to prawdziwie królewskie rządy. Tak można najkrócej określić ideał i cel filozofii i zarazem działalności konfucjanistów. Nasuwa się jednak pytanie, czy podstawowe pojęcia ich filozofii odnoszące się do życia ludzkiego, takie jak

życzliwość, prawość, taktowność, mądrość (roztropność), Droga, są wartościami czy też nimi nie są. Może należą do neutralnych pojęć ontologicznych. Mówi się przecież, że cztery pierwsze z nich lub ich zaczątki każdy człowiek posiada jako cechy wrodzone. Droga jest najogólniejszym prawem świata. Postaramy się wykazać, że w filozofii Konfucjusza i jego najwybitniejszego kontynuatora pełniły one rolę podstawowych wartości etycznych, służąc jednocześnie do opisu świata ludzkiego w jego optymalnym, pożądanym stanie. Ich urzeczywistnianie jest celem człowieka, ich brak jest stanem złym. Tak więc opierając się na najbardziej ogólnej definicji, podanej przez Władysława Tatarkiewicza¹, że wartościami są rzeczy lub cechy, które lepiej że są, niż by ich nie było, to wszystkie podstawowe kategorie chińskiej filozofii społecznej są wartościami.

"Lubię ryby a tak samo lubię chwycić ptaki. Jeśli nie mogę mieć obu razem, to wypuszczę rybę wolno, a chwycę ptaka. Tak samo kocham życie, a także kocham prawość. Jeśli nie mogę utrzymać obu razem, pozwolę życiu odejść a wybiorę prawość. W rzeczy samej kocham życie, lecz jest coś, co kocham bardziej niż życie i dlatego nie będę dążył do utrzymania go w żaden niewłaściwy sposób. W rzeczy samej nienawidzę śmierci lecz jest coś, czego nienawidzę bardziej niż śmierci i dlatego istnieją przypadki, kiedy nie będę unikał niebezpieczeństwa"².

Czyż można sobie wyobrazić bardziej jednoznaczne uznanie dla czegoś pożądanego? Wypada więc przyznać, że chociaż trudno byłoby znaleźć u pierwszych Mistrzów definicję lub konsekwentne użycie pojęcia wartość, to filozofia ta zajmuje się właśnie wartościami życia społecznego.

Skoro tak, spróbujemy przypomnieć tutaj jedno z najwcześniejszych, najogólniejszych naszych pytań. Czy przyjmuje się w klasycznej filozofii chińskiej obiektywne istnienie wartości, czy też nie?

Ponieważ przedmiotem filozofii jest człowiek i życie społeczne, więc wszystkie pojęcia odnoszą się do tej sfery. Dlatego trudno by było tutaj obiektywność rozpatrywać jako istnienie wartości niezależne od człowieka. Może więc spróbujemy przeprowadzić dowód nie wprost, sprawdzając, czy nie

¹W. T a t a r k i e w i c z: Parerga, Warszawa 1978.

²The Works of Mencius by James Legge, New York 1970, str. 411.

przyjmuje się subiektywnego stanowiska, a szerzej, którejs z alternatyw minimalistycznych.

Wykluczmy najpierw sceptycyzm aksjologiczny powołując się na odpowiedni cytat: "Konfucjusz powiedział: <<Są tylko dwie drogi, którymi można postępować, droga cnoty i jej przeciwstawienie>>"³. Skoro można je zidentyfikować i ludzkie postępowanie zaklasyfikować do którejś z nich, jest więc rzeczą niewątpliwą, czym jest owa cnota. Można ją poznać, ocenić, uczyć się jej.

Kolejną, bardzo jednoznaczną cechą jest antyhistoryzm aksjologiczny konfucjanistów. Jedynym pewnym sposobem, by samemu stać się człowiekiem wartościowym, jest naśladowanie dawnych wybitnych ludzi. Zarówno ich stroje, sposób zachowania, czyny, harmonijny wyraz twarzy, jak i nastawienie duchowe są godne naśladowania. Przez naśladowanie najpewniej można osiągnąć doskonałość. Wynika stąd niezbicie, że podstawowe wartości etyczne nie uległy zmianom, że raz wypracowane wzorce postępowania są niezmiennie bliskie każdemu człowiekowi. Mistrz Meng powiedział: "[...] Noś ubrania Yao, powtarzaj słowa Yao i dokonuj czynów Yao a staniesz się samym Yao. A jeśli będziesz nosił ubiory Qie, powtarzał słowa Qie i dokonywał czynów Qie, staniesz się samym Qie"⁴. Wyjaśnijmy, że w przeciwieństwie do Yao, który dla historii pozostał bohaterem, Qie był tyranem i zwyrodnialcem.

Poszukując dalej elementów uniwersalności i obiektywności w poglądach konfucjanistów znajdujemy jakże niewyszukany a przekonujący pogląd. Czytamy więc tak:

"[...] Wszystkie rzeczy, które są tego samego rodzaju, są podobne jedna do drugiej; dlaczego mielibyśmy wątpić o tym co do człowieka. Zgodnie z tym uczony Leng powiedział: <<Gdyby ktoś robił sandały z konopi nawet nie znając rozmiaru ludzkich stóp, wiem, że nie zrobi ich podobnych do koszyków. Sandały są wszystkie podobne do siebie, ponieważ nogi wszystkich ludzi są podobne do siebie. Podobnie jest ze smakiem i aromatem, [...] podobnie jest z uszami. Co do dźwięków wszyscy ludzie wzorują się na mistrzu muzyki Kuang. To znaczy, że uszy wszystkich ludzi są do siebie podobne. I podobnie jest z oczami. W przypadku Zhe du, nie było człowieka, który nie uznałby, że był on piękny [...]. Dlatego mówię: Ludzkie usta zgadzają się w posiadaniu takiego samego smaku, uszy zgadzają się w podziwianiu tych samych

³Ibid., s. 293.

⁴Ibid., s. 426.

dźwięków, oczy zgadzają się w podziwianiu tego samego piękna - czyż ich umysły jedynie nie miałyby czegoś podobnie uznawać. Są to zasady naszej natury i określenia naszej prawości. Jedynie mędracy pojęli przede mną to, co mój umysł uznaje wraz z innymi ludźmi>>"⁵.

Jest to niewątpliwe opowiedzenie się za obiektywnością istnienia wartości. Obiektywnością w sensie powszechnego ich uznawania. Występuje tu jednak ciągle świadomość, że są to wartości ludzkie, a więc uznane przez ludzi, którzy są wszyscy tego samego rodzaju. Lecz poza powszechnym ich uznawaniem obserwujemy, że istnieją one od zawsze, a zostały jedynie odkryte przez kogoś i od tego momentu są nam znane. W przypadku wartości czysto etycznych tym odkrywaniem zajmują się filozofowie. Dla nas nieco szokujące jest zestawianie i jednakowe traktowanie tak odległych gatunkowo wartości, jak dobry smak i prawość. Jednakże na gruncie tamtej filozofii jest to efekt trochę innego stosunku do człowieka i różnych jego dyspozycji. Filozofia konfucjańska nie rozczłonkowuje go na odrębne sfery, między którymi później mozolnie poszukiwałaby przejść. Lecz do tego jeszcze powrócimy. Udało nam się tu ustalić w pewnym sensie stanowisko antyrelatywistyczne.

Uzupełnieniem antyhistoryzmu aksjologicznego i antyrelatywizmu jest pewien aprioryzm. Mistrz Meng sądzi mianowicie, że wszelkie zacięte a czcze dysputy między filozofami można byłoby rozstrzygnąć dokładnie poznając zasady ruchu gwiazd, jak też sposobu, jakim słynny Yu zdołał odprowadzić wody wylewu Huang Ho obejmującego cały kraj⁶ oraz odkrywając najdawniejszą historię poszczególnych państw. Zasady te są jakoś obecne w rytmie i tonach muzyki, w harmonijnych gestach władców i ministrów podczas wystąpień publicznych, w obrzędach kultu zmarłych przodków, w doskonaleniu uczuć rodzinnych.

Natrafiamy jednak na pewną komplikację teoretyczną, która sprawia, że cała koncepcja nie pozostanie skostniała. Jest to pewnego rodzaju akcent subiektywistyczny. Otóż człowiek jako jednostka działająca ma osobisty, ciągle odnawiający się stosunek do uznanych powszechnie i uprzednio przyswojonych wartości. Dlatego też Mistrz Meng mówi: "Czynów zgodnych z etykietą, które nie są rzeczywiście taktowne i czynów prawych, które nie są

⁵ Ibid., s. 405.

⁶ Ibid., s. 331.

rzeczywiście prawe wielki człowiek nie dokonuje"⁷. Podobnego zdania był Konfucjusz: "Szlachetny [...] winien być wierny zasadom, lecz wystrzegać się zaślepienia"⁸. Na tym szkicu dotyczącym statusu wartości w filozofii konfucjanistów poprzestaniemy.

Spróbujemy obecnie spojrzeć od środka na niektóre z nich, aby ocenić, jakie mają miejsce i jak funkcjonują w systemie. Zaczniemy od pojęcia najpowszechniejszego, obecnego we wszystkich chińskich systemach filozoficznych; Tao - Droga Nieba czyli Wszeczeńświata.

O ile Tao jest głównym pojęciem dla taoistów, o tyle dla Konfucjusza - nie. Jego filozofia czerpie wzory z postępowania wielkich ludzi i nie chce wychodzić poza sprawy człowieka, podejmowane przez człowieka i dla człowieka. Zwykło się mówić, że taoizm jest dla ludzi przegranych, tych, którzy ponosząc porażki życiowe chcą się wycofać do życia pustelniczego. Konfucjanizm natomiast dla ludzi wierzących w swój dobry los i chcących żyć w społeczeństwie. Można rozwinąć tę myśl i powiedzieć, że tak jak taoizm jest receptą na osiągnięcie równowagi i pewnej pogody ducha w samotności, tak konfucjanizm uczy tego samego, tylko że w życiu społecznym, czyli uczy jak żyjąc wśród ludzi zyskiwać satysfakcję z kontaktów z innymi, prowadzącą do równowagi, harmonii i pogody. Dla człowieka wrażliwego i rozumnego istnieje tylko jedna droga do tego celu. I to jest najważniejsze rozumienie pojęcia Tao przez Konfucjusza. Jest to droga prowadząca człowieka w życiu społecznym do wewnętrznej harmonii, zadowolenia, satysfakcji z własnego życia. Oto jakże skromnie Konfucjusz mówi o tym: "Mistrz powiedział: trzy są zasady (tao), którymi się kieruje szlachetny, ale ja ich jeszcze nie posiadam. Oto one: humanitarność [żen] (życzliwość - M. C.), która sprawia, że szlachetny nie odczuwa smutku; mądrość, dzięki której nie błądzi, i odwaga, która sprawia, że nie zna lęku. Zi Kong rzekł: Panie, wszak to twoja własna droga (tao)"⁹. Owa życzliwość jest główną cnotą konfucjańską, która zawiera i miłość bliźniego i dobroć serca i współodczuwanie i wszelkie prawdziwe ludzkie uczucia. Może sprawić, że człowiek nie będzie odczuwał smutku, ponieważ jego życie wypełnione jest troską o innych ludzi, o ich sprawy, a zarazem wielką satysfakcją i przyjemnością, jeśli uda mu się pomóc komuś.

⁷Ibid., s. 320.

⁸Dialogi konfucjańskie, przekład K. Czyżewska-Madajewicz, M. Kunstler, Z. Tłumski, Ossolineum 1976, XV: 36.

⁹Ibid., XIV:30.

Pojęcie tao w "Dialogach konfucjańskich" nie było używane we wzniosłym znaczeniu jedynej drogi moralnej czy też ogólnego ładu, który Niebo narzuca ziemi i ludziom. Użycie go jest różnorodne, co już wskazuje, że Konfucjusz nie przywiązywał do niego wielkiej wagi, ani nie ustalił jego jednolitego znaczenia. W tłumaczeniach używane są różne słowa dla oddania chińskiego tao, często odległe od siebie. Otóż Mieczysław Kunstler¹⁰ używa w tłumaczeniu następujących pojęć: cnota, postępowanie, ład, droga, nauka, sposób postępowania, prawa droga, zasady, sprawiedliwe zasady, słuszność, doskonałość, doskonała cnota, powszechna zasada. Jeśli dodać do tego, że pojęcia te odnoszą się zarówno do zwykłych ludzi, jak i do królów czy państw, to widać brak jednoznaczności tego pojęcia. Mało tego, w obrębie jednej dysputy Mistrza pojęcie to jest użyte w ten sposób, że musimy je przetłumaczyć za pomocą dwóch różnych pojęć: droga i zasady lub droga (mędrca) i ład (w kraju). Przytoczmy treść tych dialogów: "Mistrz powiedział: Są tacy, z którymi można pospołu się uczyć, ale nie doprowadzą do prawdziwej drogi (tao). Są i tacy, z którymi drogę tę osiągniesz, ale się na niej trwale utrzymać nie zdołasz. Są też tacy, z którymi trwale posiadasz zasady (tao), jednak cię nie nauczą trafnie ich stosować"¹¹. Widoczna jest trudność w przetłumaczeniu tego fragmentu przy użyciu jednego pojęcia w odniesieniu do tao. Można jednak wyczuć tu pewną bliskość obu pojęć. Natomiast w drugim fragmencie sprawa jest bardziej skomplikowana.

"Mistrz rzekł: Mędrzec usilnie się stara pozostać zawsze szczerym [...], miłować wiedzę [...] i zasad tych strzec aż do śmierci, uważając tę drogę (tao) za właściwą. Nie udaje się on do kraju, w którym grożą niebezpieczeństwa. Nie pozostaje w kraju, w którym są zamieszki. Zjawia się, gdy ład (tao) na świecie panuje. Pozostaje w ukryciu, gdy ładu brak. Gdy w jakimś kraju zapanuje ład, wówczas ubóstwo i stan podły wstyd przynoszą. Gdy zaś w jakim kraju brak ładu, wówczas bogactwo i zaszczyty przynoszą wstyd"¹².

Trudno znaleźć między tymi znaczeniami coś wspólnego. Sądzę, że można wyciągnąć z tego tylko jeden wniosek: tao nie było przedmiotem systematycznego zainteresowania Konfucjusza. Robili to w tym samym czasie inni, to

¹⁰Ibidem.

¹¹Ibid., IX:28.

¹²Ibid., VIII:13.

znaczy taoiści. Przypisywanie Konfucjuszowi wielkiego zainteresowania tao jest niesłuszne. Oczywiście, każdy system filozoficzny, szczególnie w zastosowaniach praktycznych, musi mieć opracowane swego rodzaju tao, czyli po prostu musi określać sposób postępowania zarówno dla człowieka, jak i dla państwa. W tym sensie występuje tao u Konfucjusza, ale jest przedstawione w kategoriach praktycznych, jak to widzieliśmy, np.: życzliwość w połączeniu z mądrością i odwagą. Nie ma jednak pompatycznego określania tych wskazówek jako powszechnie obowiązujących na zasadzie działania jakiegoś niezależnego prawa, którym by się rządziło zarówno Niebo, jak i ziemia i ludzie, czyli że po prostu Konfucjusz nie nadaje tao bytu niezależnego. Wszystko dzieje się przez ludzi i dla ludzi. A takie postępowanie, jakie wskazuje Mistrz, jest właściwe, bo jedynie ono daje ludziom w praktyce satysfakcję. Konfucjusz zajął się misterną grą ludzkich uczuć i odczuć, czyli po prostu pielęgnowaniem życzliwości. Nie interesowało go natomiast skąd pochodzi jedyność odkrytych przez niego właściwych stosunków międzyludzkich.

O ile mało uwagi poświęcał sam Konfucjusz i jego bezpośredni następcy pojęciu Tao, o tyle żen - życzliwość zajmuje u nich miejsce najważniejsze. Jest ono po prostu kluczem do całej filozofii człowieka i do filozofii państwa. Na pytanie swego ucznia: "co znaczy być humanitarnym ... Mistrz rzekł: Wystarczy miłować ludzi".¹³ Rzekł też: "Tylko ten, kto ma ludzki [żen] do bliźniego stosunek, potrafi prawdziwie miłować i prawdziwie nienawidzić"¹⁴. Powiedział też, jak być życzliwym [żen]: "Poza bramą swego domostwa odnoś się do ludzi jak do znakomitych gości w swoim domu. Dając podwładnym polecenia rób to z taką powagą, jakbyś uczestniczył w wielkiej ceremonii. Nie czyni innym, czego dla siebie nie pragniesz. Wówczas ani w całym kraju, ani w rodzinie, nikt ci nie będzie niechętny"¹⁵. Życzliwość jest wartością, której osiągnięcie jest podstawą dla pozostałych. Wywodzi się ona z miłości synowskiej Xiao, która właściwie pielęgnowana pozwala rozciągnąć ją na wszystkich ludzi. I tak pojawia się życzliwość. Jak powiedział Mencjusz, życzliwość jest cechą wyróżniającą człowieka¹⁶. Pozostałe podstawowe wartości są jej uzewnętrznieniem. Konfucjusz zauważa: "Czyż człowiek pozbawiony cnoty humanitarności [życzliwości - M.C] może

¹³Ibid., XII:22.

¹⁴Ibid., IV:3.

¹⁵Ibid., XII:2.

¹⁶The Works of Mencius, s. 485.

dokonać obrzędów, czyż człowiek pozbawiony cnoty humanitarności może wykonywać muzykę¹⁷. Oczywiście, nie może, ponieważ te jego czynności nie będą autentyczne, będą sztuczne i oszukańcze. Zachowają jedynie formę, lecz ten brak wewnętrznej właściwej treści, brak szczerości zawsze da się zauważyć. Wreszcie życzliwość jest podstawową wartością, gdy chodzi o urządzenie państwa. Życzliwość i prawość są podstawowymi i niezbędnymi cechami władcy w rządzeniu państwem.

Rozważmy teraz narzucające się podobieństwo poglądów Mencjusza, najbardziej optymistycznego filozofa konfucjańskiego, z poglądami Kanta na temat stosunku jednostki ludzkiej do podstawowego systemu wartości etycznych i całego procesu kształtowania się jej postawy w odniesieniu do tych wartości. Zaskakujące są daleko idące zbieżności między tymi tak odległymi pod każdym względem myślicielami. Zbieżności daleko idące, które jednak prowadzą do różnych efektów ostatecznych. Ujawnia się tu znowu podstawowa odmienność obu filozofii w ogólnym ujmowaniu człowieka jako psychofizycznego podmiotu poznającego i działającego.

Nasza tradycja od najdawniejszych czasów rozdzielała różne dyspozycje ludzkie na odrębne i przeciwstawne grupy przeciwstawiała przede wszystkim szlachetny rozum prymitywnej sferze zmysłowo-intuicyjno-emocjonalnej. U Platona jeszcze intuicja miała charakter intelektualny i stała na szczycie dyspozycji poznawczych człowieka zapewniając bezpośrednie nabycie wiedzy pewnej. Rozum był tylko organem przeznaczonym do posługiwania się logiką jako narzędziem. Stopniowo jednak w filozofii europejskiej rozum stawał się jedynym godnym reprezentantem psychiki człowieka. A największą chyba obelgą dla filozofa nowożytnego byłoby posądzenie go o uleganie wpływom pozaracjonalnym, fideistycznym. Tak więc Kant, tworząc doskonały system filozoficzny, stworzył go wyłącznie dla rozumu ludzkiego pozostawiając całą resztę jako nieznaną i tajemniczą domenę poza marginesem swego zainteresowania. Dlatego też filozofia ta, cudowny system logiczny, jest raczej filozofią dla komputerów niż dla ludzi.

Tak więc naczelną zasadą etyki Kanta jest następująca. Postępuj tak, by twoje postępowanie mogło stać się ogólnym schematem postępowania, by mogło stać się ogólnym prawem moralnym. Jest to więc pewne uogólnienie powszechnie znanej zasady wzajemności: chrześcijańskie "nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe" i konfucjańskie "nie czyn innym tego, czego sam nie chcesz, by

¹⁷Dialogi konfucjańskie, III:3.

tobie czyniono"¹⁸. Oczywiście tylko takie postępowanie może być dobre, które rozum oceni jako zgodne z obiektywnym prawem. Ocena i wybór postępowania ze względu na jego zgodność z ogólnym prawem moralnym oraz wydanie woli nakazu, należą do rozumu. Jednakże wolna wola człowieka nie zawsze daje posłuch wyłącznie rozstrzygnięciom rozumu. Czasami może ulegać jakimś innym pobudkom, np. wynikającym z uczuć czy emocji. Mamy wtedy do czynienia z przymusem, którym jest skłanianie przez racje rozumowe woli do czynu obiektywnie dobrego. Zespół takich imperatywów rozumu wydawanych woli stanowi powinność.

"Ponieważ do wyprowadzenia czynów z praw potrzebny jest rozum, przeto wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem. Jeśli rozum skłania wolę nieodparcie, to czyni takiej istoty, poznane jako obiektywnie konieczne, są także konieczne subiektywnie, tzn. wola jest władzą wybierania tego tylko, co rozum poznaje, niezależnie od skłonności, jako praktycznie konieczne, tj. jako dobre. Jeżeli zaś rozum sam przez się skłania wolę w niedostatecznej mierze, jeżeli podlega ona jeszcze subiektywnym warunkom (pewnym pobudkom), które nie zawsze zgadzają się z obiektywnymi, jednym słowem, jeżeli wola sama w sobie nie zgadza się w pełni z rozumem (co u człowieka rzeczywiście zachodzi), to czyni, poznane obiektywnie jako konieczne, są subiektywnie przypadkowe a skłanianie takiej woli według praw obiektywnych jest przymusem ..."¹⁹.

"Praktycznie dobre jest zaś to, co skłania wolę za pomocą przedstawień rozumu, a więc nie z subiektywnych przyczyn, lecz obiektywnie, tj. na mocy zasad mających ważność dla każdej rozumnej istoty jako takiej. Różni się ono od tego co przyjemne, jako tego, co na wolę wpływ wywiera jedynie za pomocą uczucia, z przyczyn wyłącznie subiektywnych, które mają ważność tylko dla zmysłu tej lub owej istoty, a nie jako zasada rozum, która dla każdego jest obowiązująca"²⁰.

Tak więc na straży ludzkiej dobrej woli stoi rozum, który kalkuluje, które zachowanie jako godne upowszechnienia można dopuścić, a które należy odrzucić. Niestety, stałe spełnianie powinności może być męczące. Dlatego

¹⁸Ibid., XV:23.

¹⁹E. K a n t: Uzasadnienie metafizyki moralności, Kraków 1953, s. 35.

²⁰Ibid., s. 39.

też w oderwaniu od tego schematu człowiek powinien jednak zapewnić sobie szczęśliwość, "[...] albowiem brak zadowolenia ze swego stanu, w natłoku wielu trosk i wśród niezaspokojonych potrzeb łatwo mógłby doprowadzić do pokusy uchybienia obowiązkowi"²¹. Cały jednak problem w tym, że "Szczęście jest pojęciem nieokreślonym"²². Jest jakby obce w obrębie działania woli.

Wróćmy do tematu, czyli do rozważań o wartościach. Stwierdzamy po prostu, że w całym tym mechanizmie ludzkiego dobrego postępowania nie znajdziemy ani jednej wartości etycznej. Jest to konieczny efekt wyprowadzenia zasad moralnych z tzw. czystego rozumu: "[...] cała filozofia moralna opiera się w zupełności na swej części czystej, a zastosowana do człowieka nie zapożycza niczego od znajomości jego natury, lecz dostarcza mu jako istocie rozumnej praw a priori..."²³. Tak więc tu, gdzie było miejsce na określoną wartość moralną znajdujemy pojęcie dobrej woli, które jednak nic wspólnego z dobrocią w sensie praktycznym nie ma, lecz oznacza zgodność z imperatywem opartym wyłącznie na spekulacji racjonalnej. Cały ten bardzo skomplikowany system kantowskiej racjonalnej etyki, opartej na obowiązku przyjmowania zewnętrznych dla jednostki praw, doprowadził do postawienia silnego państwa na straży tych praw, ale to już był efekt dalszy.

Wróćmy do Mencjusza. Człowiek, z natury dobry, rodzi się z zadatkami takich cech jak życzliwość, prawość, poczucie taktownego zachowania, mądrość lub roztropność. O tym, że tak jest, uczą przykłady wzięte z życia; wszystkie małe dzieci potrafią kochać swoich rodziców. Natomiast w tłumie ludzi widzących dziecko nad brzegiem studni, każdy odczuje przerażenie spowodowane tym widokiem, co świadczy, że w tak elementarnej sytuacji ujawnia się cecha żen, którą trzeba tłumaczyć jako serce, życzliwość, współodczuwanie z innymi, humanitarność. Cztery podstawowe wartości, z którymi się człowiek rodzi ulegają rozwojowi, jeśli tylko nie zostaną popełnione błędy wychowawcze w rodzinie lub w społeczeństwie. Krzywdy wyrządzane człowiekowi mogą zniszczyć jego naturę, która co prawda ma zdolności do odradzania się w swej dobroci, lecz jeśli niszczące wpływy są zbyt silne, to mogą zwyciężyć. Jednakże we właściwych warunkach człowiek doskonali swoją życzliwość, prawość, takt i mądrość i jest coraz lepszy w kontaktach z innymi i coraz doskonalszy wewnętrznie. Mędrcy przez

²¹Ibid., s. 19.

²²Ibid., s. 46.

²³Ibid., s. 6

długotrwałe pielęgnowanie swoich cech dochodzą do pewnego stanu, przy którym już nie muszą kontrolować swoich czynów, a mogą działać jakby w sposób odruchowy i ich postępowanie będzie żywym wzorem. Jest to taki poziom internalizacji zasad moralnych, przy którym żadne wpływy zewnętrzne nie mogą ich naruszyć. "Jedynie ludzie wykształceni, bez wystarczających środków utrzymania są zdolni zachować niezłomne serce (zrównoważony umysł)"²⁴. Poglądy Mencjusza na temat niewzruszonego umysłu i jego funkcjonowania zostały sformułowane w zwięzłej wypowiedzi, jednakże nastrożają one pewnych trudności interpretacyjnych, ponieważ w inny sposób niż przywykliśmy traktują naszą psychikę. Postaramy się mimo to je zrozumieć, ukazując pewną zbieżność z myślą Kanta.

Tak więc Mistrz Meng wyróżnia w ludzkiej sferze psychicznej wolę oraz uczucia i namiętności, powiązane w jednolitą całość z prostymi doznaniem zmysłowymi. Pożądany rozwój człowieka ma iść w tym kierunku, by osiągnąć równowagę tych elementów, lecz bez ich ograniczania, tak, by człowiek stał się bogaty wewnętrznie i zrównoważony. W polemice z Mistrzem Kao, Mencjusz opowiada się za tym, że umysł obejmuje nie tylko wyabstrahowane pojęcia, to, co jest przekazywane w słowach, ale także treści innego rodzaju: uczuciowe, zmysłowe. "Wola jest kierownikiem, ale natura emocjonalna przenika i ożywia ciało. Wola jest pierwsza i kierownicza a natura emocjonalna jest podporządkowana jej. Dlatego mówię: Podtrzymywać silną wolę i nie czynić gwałtu swej naturze emocjonalnej"²⁵. Na zarzut, że wydaje się to być niemożliwe, Mencjusz wyjaśnia, że czasami wola jest stroną aktywną, natomiast kiedy indziej emocjonalna natura. I tym właśnie szczyli się sam Mistrz, że umie podtrzymywać swoją naturę emocjonalną. Wyjaśnia, czym ona jest. Jest wielka i silna; podtrzymywana przez prawość i nie ponosząc uszkodzeń wypełnia wszystko między niebem i ziemią. Jest współnikiem i pomocnikiem prawości i rozumu. Bez niej człowiek jest w stanie śmierci głodowej. Jest ona wytwarzana przez nagromadzenie prawych czynów, nie może być uzyskana przez przypadkowe akty prawości. Dzieje się tak, że jeśli umysł nie odczuwa zadowolenia z samego siebie w postępowaniu, natura staje się głodna. Musi istnieć stała praktyka prawości, ale nią w celu karmienia swej natury, lecz z rzeczywistych potrzeb życia.

Wola kontroluje, by motywy, jakimi człowiek się kieruje, były właściwe, co zwykle ma miejsce, bo człowiek rodzi się przecież dobry. Ponieważ

²⁴The Works of Mencius, s. 147.

²⁵Ibid., s. 190.

kierowanie się w działaniu prawdziwymi wartościami przynosi dobro zarówno podmiotowi działającemu, jak i otoczeniu, więc odczuwa on satysfakcję, bo po pierwsze zastosował się do zasad, po drugie zrobił coś dobrego. Te korzystne odczucia uszlachetniają go i zachęcają do dalszego poprawnego działania. Jeśli taka praktyka przedłuża się, człowiek nie potrafi już działać niewłaściwie, ponieważ nagromadził w sobie jak w akumulatorze zapas pozytywnych doznań płynących z poprawnego działania.

Mamy tu w stosunku do Kanta paradoksalne odwrócenie. Rolę rozumu gra w tym schemacie natura, która tym się charakteryzuje, że jest zdolna do przeżywania radości z powodu dobrych czynów, podczas gry rozum mógł zostać zmęczony przez ciągle wykonywanie powinności. W takiej sytuacji, jaką przedstawia Meng-tsy rola kontroli zewnętrznej jest ograniczona. Wystarczy przecież pozwolić człowiekowi praktykować i rozwijać jego naturalne dyspozycje. Ingerencja powinna być jak najmniejsza.

Ten piękny schemat doskonalenia swej natury jest bardzo pociągający. Mistrz Meng przestrzega jednak, by nie "karmić" jej w sposób sztuczny. Żadne ćwiczenie się w byciu dobrym do niczego nie doprowadzi, tak jak nie doprowadziło pewnego prostaka z Song. Pewien człowiek bolał nad tym, że rosnące na jego polu zboże nie jest dość wysokie. Więc przez cały dzień podciągał je do góry. Wieczorem wrócił do domu i powiedział: "jestem dzisiaj zmęczony. Pomagałem zbożu rosnąć wysoko." Jego syn pobiegł na pole i znalazł zboże całkiem zwiędłe. Na świecie są tylko nieliczni, którzy tak nie postępują ze swą naturą²⁶.

I na tym praktycznym akcencie zakończymy nasze rozważania, ponieważ i tak nie uda się dokonać jakiejś pełnej analizy czy uszeregowania wśród zagadnień wartości, czego zresztą nie czynili Chińczycy. Pozostańmy więc z tym ogólnym wrażeniem, że wszystkie poglądy, choćby najbardziej odległe, mają coś wspólnego, a próby stworzenia jednolitego, uporządkowanego systemu wartości są jednakowo bezowocne.

РЕЗЮМЕ

В статье представлены размышления над статусом и общественной функцией системы этических ценностей классической китайской философии. Указывая на их универсализм и объективный характер, автор анализирует значение двух основных для этой традиции понятий: Тао и жен. Он сравнивает также некоторые понятия этики Канта со взглядами китайских мыслителей на функции, которые исполняют чувство, разум и воля в моральном поведении личности.

²⁶Ibid., s. 191.

SUMMARY

The article is an attempt to consider the status and social role of the system of ethical values in classical Chinese philosophy. Indicating their universality and objective character, the author analyses the significance of two concepts crucial for this tradition - Tao and shen. She also makes a comparison of some trends in Kant's ethics with the ideas of Chinese thinkers on the functions of emotions, reason, and will in the moral behaviour of the individual.