
Wprowadzenie

Nie ma drugiego takiego terminu obecnego w życiu publicznym, który by nie budził tak skrajnych emocji, nie rozgrzewał temperatury politycznych dyskusji do czerwoności jak państwo. I zarazem nie wywoływał tak przemożnej chęci nie tylko opisywania czy wyrokowania o jego przyszłych losach, ale i reformowania. To, że tkwimy w państwie, że do niego przynależymy w tej bądź innej formie, jest jasne. Mniej natomiast to, że tkwi ono w każdym z nas. Że jest niczym nasz mentalny stos pacierzowy. Niechciane czy nie lubiane, państwo towarzyszy nam przecież od kołyski po grób.

Odwołując się do sformułowanej przez Leszka Kołakowskiego diagnozy tego stanu rzeczy, można bowiem napisać, że ambiwalencję podejścia do państwa dobrze oddaje takie oto pragnienie, aby z jednej strony było coraz mniej państwa, którego nadzór i natrętne wtrącanie się w nasze sprawy odczuwamy z przykrością i względem którego przeżywamy niemiłą własną niemoc; z drugiej jednak strony chcemy coraz więcej państwa, by broniło nas przeciw wszystkim możliwym nieszczęściom pochodzącym od natury lub od społeczeństwa i by, mówiąc wprost, wspierało naszą sprawę przeciwko wszystkim innym.

Jednym słowem: państwo, które by umiało połączyć harmonijnie „raj” anarchii z „piekłem” omnipotencji; państwo będzie niczym, a zarazem będzie wszystkim. W takim państwie każdy z nas będzie chroniony jak niemowlę i każdy z nas będzie miał równocześnie niezakłócaną wolność indywidualnego rozwoju czy jednostkowej samorealizacji.

Miotanie się intelektualne między *Państwem* Platona a *Polityką* Arystotelesa, a więc dwiema wyjściowymi konstrukcjami filozoficznymi, które do dzisiaj odciskają swoje piętno na zachodnim postrzeganiu państwa, odwraca siłą rzeczy uwagę od innych perspektyw, od innych punktów widzenia i, co tutaj najważniejsze, od innych dróg urzeczywistniania życia człowieka w społeczności. Mówiąc wprost: od innego podejścia do potrzeby życia jednostki w zbiorowości. Musi stąd skłaniać do zastanowienia to spostrzeżenie, że w myśli politycznej Chin nie znajdziemy opastych traktatów o pochodzeniu i ustroju państwa ani też deliberacji pełnych dzielenia włosa na czworo na temat zagrożenia swobód obywatelskich, które niesie ze sobą jego istnienie. Państwo jest tutaj bytem naturalnym, takim jak – przyrodniczo nie przymierzając – słońce i deszcz. Czyż jest zatem sens marnować swój czas, zdaje się pytać Konfucjusz w *Dialogach*, na intelektualne zmagania z przyrodą, na którą i tak przecież nie mamy wpływu?

Racjonalistycznemu umysłowi, skoremu do myślowych spekulacji, takie oddanie pola walki poznawczej wyda się objawem defetyzmu w najgorszym przypadku, w najlepszym zaś zdawaniem się na przypadek odziany w szaty nieodgadnionego Losu. Bardziej dogłębna jednak lektura nauk Konfucjusza, które legły u podstaw oglądu świata mieszkańców Państwa Środka, prowadzi do wniosku, iż po stronie Zachodu mamy do czynienia z typowym błędem poznawczym. Skoro według frazy Friedricha Naumanna „państwo to my”, to może zasadne byłoby upatrywanie jego pomyślności nie w niekończącej się pogoni za mirażem idealnego państwa, ale w uszlachetnianiu kondycji moralnej własnych obywateli, jak proponuje to właśnie Konfucjusz? Czy nie powinna bowiem tutaj zmuszać do refleksji obserwacja Alexisa

de Tocqueville'a, że „demokracja zresztą nie tylko nie potrafi wybierać osób wartościowych, lecz również nie chce ich wybierać”? Nawet jeśli za pocieszającą uznamy, trafną skądinąd, ocenę Winstona Churchilla, że „demokracja jest najgorszą formą rządów, z wyjątkiem wszystkich innych form, które były od czasu do czasu wypróbowywane”.

W tym wszystkim nie sposób tutaj przemilczeć jeszcze i takiej innej obserwacji, że zachodnia fiksacja polityczna na punkcie zbudowania idealnego państwa zdejmuje z naszych obywatelskich ramion obowiązek jednostkowego trudzenia się o sprawy publiczne. Pozwala nasze indywidualne nicnierobienie w sprawach publicznych składać na karb złe rządzonego państwa, bo tak, jakżesz często, jako obywatele samo-usprawiedliwiając się, twierdzimy o stanie tego czy innego państwa. Jak się bowiem wydaje, łatwiej jest krytykować z kanapy innych, aniżeli samemu wziąć udział w działalności *pro publico bono*. Tymczasem nic ze swojej aktualności nie straciły słowa Johna Kennedy'ego wygłoszone w trakcie jego zaprzysiężenia 30 stycznia 1961 roku na 35. prezydenta USA: „Nie pytaj, co twój kraj może zrobić dla ciebie, pytaj, co ty możesz zrobić dla swojego kraju”.

Wspomnianej fiksacji politycznej na punkcie instytucjonalnym dowodzi przeanalizowany modelowo przez Anthony'ego Downsa tryb zachowania głosujących w trakcie wyborów – tego, jak podkreślają to chętnie politycy, święta demokracji. Tymczasem z przedmiotowej analizy wyłania się obraz bynajmniej nie radosnych uniesień demokratycznych. Wyborca zdegradowany tutaj do roli klienta nabywa bowiem w formie określonego programu wyborczego taki towar polityczny, jaki zapewnia mu większą marżę wymiernego zysku. Nawet jeśli uznać tę atrybucję za przesadzoną i odbiegającą od rzeczywistości, bo chociażby pomijając grupę wyborców kierujących się wyłącznie przestankami ideowymi bądź ideologicznymi, to i tak trudno zbyć wzruszeniem ramion cierpką uwagę Arystotelesa, który opisując demokrację, oceniał ją jako „najgorszy z możliwych ustrojów, gdyż są to rządy hien nad osłami”.

Postulowane przez Konfucjusza wewnętrzne samodoskonalenie każdego z nas pokazuje inną perspektywę zarządzania społeczeństwem. Bez wątplenia bardziej rygorystycznego, gdzie zamiast o prawach jest najpierw mowa o powinnościach. Wobec rodziny. Wobec przyjaciół. Wobec sąsiadów, a wreszcie – na końcu – wobec ucieleśnionej w państwie władzy. Wszystko jednak dlatego, że idea bezosobowych nakazów i zakazów formułowanych przez prawo stanowione jest czymś nie do przyjęcia. Wpojęne powszechnie formy zachowań społecznych *li* (力), które propagował Konfucjusz, miały bowiem funkcjonować niezależnie od władzy państwowej. I, dodajmy, inaczej niż prawo *fa* (法), które musiało być w takim układzie stale egzekwowane przez czynnik administracyjny.

Ponieważ dla Konfucjusza fundamentem rządzenia było nie tylko przyjęcie, ale i respektowanie w życiu społecznym określonych zasad moralnych (cnót), wśród których za najważniejsze uchodziły: szacunek do innych ludzi, sprawiedliwość, lojalność, uczciwość i prawość, stąd nie dziwi w jego filozofii akcent położony na rytualizację życia codziennego, a nie na jego jurydyzację. I dlatego za charakterystyczne dla zachowania porządku publicznego w myśli konfucjańskiej uchodzi bynajmniej nie *iurisprudentia*, lecz *ritusprudentia*.

Dobrze ten sposób myślenia obrazuje i to przekonanie głoszone przez Konfucjusza, że *fa* jako polegające na rządzeniu za pomocą aktów prawa stanowionego jest często niczym innym jak narzucaniem jednostce zachowań, które nijak mają się do funkcji pełnionej przez nią w społeczeństwie. Dzieje się tak dlatego, że *fa* polega na postuszeństwie wobec norm zewnętrznych, gdy tymczasem *li* to co prawda też system skłaniający jednostkę do postuszeństwa, tyle tylko że wyptywający z pobudek wewnętrznych.

To pozwala zatem scharakteryzować konfucjański ład społeczny w państwie jako ten rodzaj porządku, który opiera się na prymacie tradycji i systemu norm *li*, a nie norm prawa stanowionego – fundamentu funkcjonowania społeczeństw w państwach Zachodu. I jeżeli jest już w rzeczonym systemie mowa o koncepcji prawa pojmowanego jako

zespół norm nakazujących określone zachowanie, to jedynie w kontekście punitywnym. To natomiast pozwala wyłożyć konfucjanizm jako przykład ujęcia wskazującego wprowadzić warunki, od których spełnienia uzależnione jest osiągnięcie dobra, ale które unika zarazem określania, co jest dobre.

Rzeczywiście, brak latarni rozumianej tutaj jako określenie wartości brzegowych nie może być uznane za ułatwiające naszą życiową nawigację. Ale i ich zdefiniowanie też nie zabezpiecza nawy państwowej przed rozbiciem się o skały rozprężenia w najgorszym razie, w najlepszym zaś, aby nie osiąść na mieliźnie tumiwizmu. Nic przecież nie straciła ze swojej aktualności sarkastyczna przestroga Williama Faulknera, aby nie przesadzać z demokracją. „Nie chciałbym – przekonuje bowiem Faulkner – podróżować statkiem, którego kurs byłby określany głosowaniem załogi, przy czym kucharz i chłopiec okrętowy mieliby takie samo prawo głosu co kapitan i sternik”. Stąd uznając praktykę za najlepszy sprawdzian teorii, trudno nie dostrzec i nie docenić zarazem w konfucjanizmie pełnienia przezeń funkcji spójni społecznej, która pozwoliła państwu chińskiemu przetrwać dwa i pół tysiąca lat ciągłej historii. Żadne inne państwo na świecie nie może się przecież pochwalić taką długością istnienia.

Zachowując w pamięci rzeczoną przestankę, łatwiej przyjdzie tu sformułować tezę, że czynnikiem znacząco spajającym społeczeństwo bądź, jeszcze inaczej, czyniącym je odpornym (*resilient society*) na przeróżne infekcje dziejowe jest wdrukowanie w jego fenotyp systemu wartości praktykowanych nie wertykalnie, ale właśnie horyzontalnie. Poleganie wzajem na sobie wyptywające z wewnętrznego przekonania, a nie zdawania się na (*in*)*visible hand* państwa.

Przy wszystkich (nie)wypowiedzianych zaletach konfucjanizmu trudno mimo to zamknąć oczy na fakt, że socjalizacja w jego duchu nie stanowi *non plus ultra* w rozwoju społeczeństw. Gdyby bowiem miało tak być, nie obserwowalibyśmy przecież tak typowego dla Wschodu myślenia kolektywistycznego, potrzebnego co prawda do sprawnej

budowy Wielkiego Muru, ale niezapewniającego wsparcia dla charakteryzującej Zachód chęci podejmowania przez jednostki ryzyka będącego z kolei kotłem zamachowym postępu cywilizacyjnego. Najwyraźniej *genius loci* chętniej jednak unosi się nad krainą indywidualistów.