

Tradycja chińska a prawa człowieka – wybrane problemy

Małgorzata Kamińska



Ur. 1987. Magister filozofii i politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, doktorantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej. Zainteresowania badawcze: bioetyka, etyka polityczna i filozofia polityki.

Wprowadzenie

Kiedy 10 grudnia 1948 roku Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych uchwaliło Powszechną Deklarację Praw Człowieka, mogło się wydawać, iż będzie to przełomowy moment w stosunkach międzynarodowych, wydarzenie bez precedensu, które pozwoli jednostkom, społeczeństwom i narodom na swobodny, pozbawiony dramatycznych wydarzeń rozwój. W ramy prawne ujęto bowiem idee wolności, sprawiedliwości i równości wszystkich ludzi – co w założeniu miało stać się gwarantem pokoju na świecie. Trzydzieści artykułów Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka¹, obejmujących podstawowe uprawnienia jednostki w zakresie politycznym, obywatelskim, ekonomicznym i społeczno-kulturalnym, stało się wyznacznikiem w tworzeniu aktów prawnych i konstytucji wielu państw. Wreszcie, uzyskały one także pewien moralny wymiar, status wyjątkowego kodeksu postępowania, którego łamać w żaden sposób nie wolno. Ich przestrzeganie zostało uznane za miernik demokracji i „ucywilizowania” poszczególnych narodów.

Przyjęcie tego nowego probierza miało zatem jeszcze jeden ważny skutek – podział areny międzynarodowej na państwa, które Deklarację zaakceptowały i implementowały, oraz na te, które sceptycz-

¹ Zob. amnesty.org.pl/uploads/media/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka_01.pdf [dostęp: 17.01.2014].

nie podeszły do treści i założeń tego dokumentu ONZ. Rozłam związany był z występowaniem ustrojów politycznych, które odmiennie postrzegały zagadnienie praw człowieka. Różnice polityczne przysłoniły równie ważny, a być może ważniejszy problem – konflikt wynikający z odmienności kulturowych.

Przedmiotem niniejszego artykułu są prawa człowieka w aspekcie kulturowym, ze szczególnym uwzględnieniem cywilizacji chińskiej. Wybór tej jakże odmiennej od zachodniej tradycji motywowany jest chęcią ukazania, iż czynniki polityczne nie są jedynymi, które przesądzają o kwestionowaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Co więcej, cywilizacja chińska, biorąc pod uwagę jej historię i osiągnięcia, wydaje się być odpowiednią alternatywą dla tradycji judeochrześcijańskiej. Obie te kultury są niezwykle bogate i posiadają imponującą drogę rozwoju. Nie bez znaczenia, z politycznego punktu widzenia, jest także rosnąca rola Chin we współczesnych stosunkach międzynarodowych, będąca efektem rozkwitu gospodarczego.

Cywilizacja chińska powstała w II tysiącleciu p.n.e. i rozwijała się w środkowym biegu Rzeki Żółtej, stopniowo rozszerzając swoje wpływy. Do połowy XIX wieku nie miała okazji skonfrontować się z jakąkolwiek inną, równie potężną kulturą, która mogłaby zagrozić jej istnieniu bądź istotnie wpłynąć na jej funkcjonowanie. Uważa się, że jest ona najstarszą i jedyną cywilizacją, której udało się przetrwać do współczesności, mimo iż wydarzenia sprzed X wieku p.n.e. nie znajdują pełnego naukowego potwierdzenia². W ciągu tych kilkudziesięciu stuleci wykształciły się w Państwie Środka specyficzne systemy filozoficzno-religijne: taoizm i konfucjanizm, które nieustannie determinują tamtejszą mentalność, etykę, a wreszcie stosunki społeczne.

1. Taoizm

Taoizm ma zasadnicze znaczenie dla chińskiej kultury. Postawy taoistyczne, pomysły i wartości pomogły ukształtować umysły i charaktery milionów ludzi w Chinach, Mongolii, Hong-Kongu, Tajwanie, Korei, a także wszędzie tam, gdzie założono chińskie wspólnoty. Co najmniej jedna czwarta ludności świata jest chińskiego pochodzenia, więc wpływ taoizmu nie ogranicza się tylko do terenów Dalekiego Wschodu. Jego elementy weszły do głównego nurtu wielu zachodnich społeczeństw, zwłaszcza w formie sztuk walki, *feng shui*, akupunktury, a także Tai-chi³. Taoizm nie ma jednego, głównego założyciela; nie moż-

² Zob. A. Zwoliński, *Chiny. Historia, teraźniejszość*, Kraków 2007, s. 7.

³ Zob. Hsiao-Lan Hu, W.C. Allen, *Taoism*, Philadelphia 2005, s. 3.

na także podać konkretnego momentu, w którym powstał. Jest to system, który wykształcił się wraz z powstawaniem wszystkich elementów wschodnioazjatyckiej kultury, dlatego trudności nastęrcza niekiedy wyżne oddzielenie tego, co ściśle taoistyczne – a co typowo chińskie⁴.

Najstarszym pojęciem opisującym chińskie poglądy na temat istnienia świata i życia jest *tao*. Ślady tego znaku można odnaleźć już w XI wieku p.n.e. W X wieku – i pochodzącej z tamtego okresu *Księżde Pieśni* – oznaczał „drogę” lub „metodę”⁵. Lao-tsy (604-517 p.n.e.), uważany za największego taoistycznego myśliciela, w swoim podstawowym dziele *Księga Drogi i Cnoty* (*Tao-te-king*) tak odnosi się do *tao*:

„Nawet najwspanialsza nauka nie jest mądrością Tao, gdyż nie można go ująć żadną definicją. Nawet najdoskonalsze słowo nie jest tu wystarczające. Tao można bowiem doświadczyć bez użycia słów, rozpoznać bez nazw i definicji. Zrozumienie nienazwanego oznacza zrozumienie istoty źródła wszechrzeczy [...]”⁶.

Tao to nieosobowa siła, która reguluje wszystkie procesy przemiany zachodzące w świecie przyrody i człowieka. Mimo iż jest immanentne wobec rzeczy, jest obecne w każdej istocie, to nie można go ani pojąć, ani nazwać, bo jest poza naszym intelektualnym ujmowaniem, poza zmysłami⁷. To *tao* ustala zasady kierujące wszechświatem, uchodzi za kosmiczny ład, plan; wszystko, co istnieje pochodzi od niego.

⁴ „Many Chinese philosophies have their roots in Taoism (...). Chinese medicine and acupuncture, feng shui and the Chinese Zodiac, and ancestor worship. Taoism has been the source of inspiration for numerous Chinese poets and artists (...). Many of the revolutionary movements in Chinese history were set in motion by followers of various branches of Taoism. Taoism has interacted with and integrated many elements of what is now recognized as Chinese civilization, and, just as significantly, Taoism has brought these elements into the daily life of the people. Thus we can see that Taoism has grown and changed with Chinese culture and has become an integral part of Chinese culture”. Por. Hsiao-Lan Hu, W.C. Allen, *Taoism*, dz. cyt., s. 4.

⁵ Por. A. Zwoliński, *Chiny. Historia...*, dz. cyt., s. 103.

⁶ Lao-tsy, *Tao-te-king*, I.

⁷ Por. Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, XIII, 6, 10. Sposób przedstawiania *tao* oraz jego funkcjonowania w świecie jest zbliżony do plotyńskiej koncepcji Jedni, która stanowiła samoistną, konieczną i prostą zasadę świata. Jednia również była nieokreślona, znajdowała się poza wszelkim postrzeganiem: „A trudność na tym głównie polega, że nie można Go sobie uświadomić ani za sprawą wiedzy, ani za sprawą myślenia, więc tak jak inne przedmioty umysłowe, lecz tylko za sprawą «obecności», która jest wyższa od wiedzy”. Zob. także Plotyn, *Enneady*, IX, 4.

„Zanim nastały Niebo i Ziemia, powstało coś, czego nie sposób określić. Coś, co jednoczy wewnętrzne i zewnętrzne światy. Niezależne zarówno od czasu, jak i przestrzeni, pozostaje niezmiennie i bezkształtne, odseparowane od reszty istnienia i nie pożądające zmian, lecz docierające wszędzie. Przyływa i odpływa, rozprzestrzeniając się po nieskończoności. Niewyczerpane, dlatego nazywane często Matką Wszechrzeczy. Nie znamy nazwy tego czegoś, dlatego używamy określenia Tao bądź Droga albo Naturalna Ścieżka. Nadając imię, jednocześnie poświadczamy jego wspaniałości”⁸.

Istota tao jest nieustannym oddziaływaniem na siebie dwóch przeciwieństw – pierwiastków *yin* i *yang*⁹, ich wzajemna relacja stanowi podstawę wszelkiej zmiany. Taoiści wierzą, że istnieje związek między wszechświatem a fizjologią człowieka i życiem społecznym. Ludzkie ciało i relacje pochodzą z natury, a więc powinny być na niej wzorowane. Taoizm podkreśla, że każda nowa jakość powstaje, na wzór heglowskiej dialektyki, w wyniku spotkania i równoważenia się przeciwieństw. „Aby być z Tao” oznacza prowadzić życie zgodnie z porządkiem panującym we wszechświecie i urzeczywistniać Tao¹⁰. Człowiek istnieje istnieniem Kosmosu, nie posiada żadnych immanentnych czy transcendentnych cech, nie jest odrębnym bytem, ale częścią całości. Implikując, nie można ujmować go w kategoriach podmiotowych. „Żyjąc w zgodzie z Tao, świadomość siebie nie jest konieczna. Na drodze Tao samoświadomość istnieje, będąc jednocześnie nieświadomością. Człowiek nie jest rozumiany jako istnienie bądź nieistnienie”¹¹.

Jedną z zasad, która pomaga ujawnić się *tao*, jest postawa *wuwei*, rozumiana jako „nie-działanie”, czyli pozbawione fałszu, nie ulegające samemu działaniu. „Dlatego mędrzec nie próbuje zmieniać świata na siłę. Wie, że przemoc prowadzi jedynie do przemocy. Czerpie radość z istniejącego stanu rzeczy, unikając nadmiaru i wysiłku potrzebnego do zdobycia tego, co nie jest do niczego potrzebne”¹².

Ważnym jest, aby wsłuchać się w *tao*, we własną naturę i za nią podążać. To pozorne poddanie się jest w rzeczywistości siłą (*te*),

⁸ Lao-tsy, *Tao-te-king*, XXV.

⁹ Podobna do taoistycznej jest koncepcja Heraklita z Efezu, który postulował istnienie przenikającego wszystko Logosu oraz współlistnienia i ścierania się przeciwieństw.

¹⁰ Por. Hsiao-Lan Hu, W.C. Allen, *Taoism*, dz. cyt., s. 26.

¹¹ Lao-tsy, *Tao-te-king*, VII.

¹² Tamże, XXIX.

autentyczną cnotą. Nie należy zatem sztucznie ingerować w moralność i czyny, zaburza to bowiem stan spontanicznej naturalności. Wszelkie doskonalenie się w cnotach, intelektualne poszukiwanie czy odczytywanie wartości jest działaniem jałowym – wszystko, co najważniejsze możemy osiągnąć oddając się medytacji, wyzwalając od zewnętrznych bodźców¹³.

Roger Ames i David Hall obszernie komentują znaczenie *wu* i podkreślają, że nie należy traktować jej jako prostej negacji. Lao-tsy rozumie *wu* jako taki rodzaj negacji, która nie neguje rzeczywistości jako takiej, ale stawia nas w nowej relacji do rzeczy – w fenomenologicznym oczekiwaniu, które pozwala im się ukazać; które przyznaje im przestrzeń umożliwiającą ich obecność, która docenia pustkę będącą warunkiem ich zdolności do funkcjonowania (tak jak pustka w środku domu czyni go użytecznym dla zamieszkania)¹⁴.

Etyka taoistyczna odrzuca uniwersalne normy moralne, wartości (dobro i zło) są względne i zawsze zależą od subiektywnego punktu widzenia. Istnieją rzeczy, które można opisać zarówno jako dobre, jak i złe (w zależności od tego, kto dokonuje opisu), w związku z tym rozróżnienie to jest całkowicie nieprzydatne, a życie zgodne z *tao* mieści się poza tymi kategoriami¹⁵. Lao-tsy krytykuje konfucjanizm za przywiązanie do cnót i etykiety: „Etykieta i przestrzeganie jej zasad jest początkiem i źródłem wielkiego chaosu”¹⁶. Zamiast tworzyć nowe reguły, należy poznać odwieczne prawa natury, „praktykować oświecenie”, czyli w każdym działaniu dopuszczać elementy przeciwne celowi tego działania, zaczynać od przeciwieństwa tego, co chcemy osiągnąć: „Dlatego Mędrzec stawia siebie za innymi ludźmi i przez to znajduje się przed nimi. Czyż nie jest tak, że właśnie dzięki temu, że nie zabiega o urzeczywistnienie swoich osobistych pragnień, jego osobiste cele mogą się spełnić?”¹⁷.

Zrozumienie natury oraz procesów, jakie w niej zachodzą, jest najważniejszą rzeczą, do której powinien dążyć człowiek. Koncepcja antropologiczna zakłada niezależność zmysłów i emocji od woli i świadomości. Stanowi to pewne wytłumaczenie dla tak rozumianej etyki. Skoro wszelkie pragnienia są poza kontrolą, to jedynym wyjściem jest

¹³ Por. J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Scholar 1999, s. 178-179.

¹⁴ Por. D.L. Hall, R. Ames, *Thinking through Confucius*, New York 1987, s. 223-225.

¹⁵ Por. A. Zwoliński, *Chiny. Historia...*, dz. cyt., s. 125.

¹⁶ Lao-tsy, *Tao-te-king*, XXXVIII.

¹⁷ Tamże, VII.

poddanie się im. Jakakolwiek próba ich poskromienia czy stłumienia będzie sprzeczna z *tao*:

„im więcej w państwie zakazów – tym biedniejsi są ludzie, im więcej środków przynoszących zyski – tym większy panuje chaos, im więcej w ludzkim działaniu znajdziemy podstęp – tym dziwniejsze dzieją się rzeczy, im więcej ogłasza się praw – tym więcej pojawia się złodziei i przestępców”¹⁸.

W taoizmie funkcjonuje pojęcie *zhenren*, czyli „prawdziwego człowieka”, odnoszące się do osoby, która poznała prawdę i osiągnęła *tao*. Absolutna wolność oznaczała wyzbycie się wszelkich pragnień, lęków, zarówno dotyczących życia, jak i śmierci; polegała na całkowitej obojętności wobec tego, co zewnętrzne, bezwzględnej akceptacji przeszłości, teraźniejszości i przyszłości¹⁹.

2. Konfucjanizm

Kolejną tradycją, która znacznie wpłynęła na rozwój mentalności Chińczyków, jest konfucjanizm²⁰, ściśle łączony z osobą Konfu-

¹⁸ Tamże, LVIII. Lao-tsy uważa, że wyzwolenie się z konwenansów oraz moralności opartej na nakazach i zakazach będzie powrotem do natury, wejściem na Drogę: „Po stokroć lepiej byłoby dla nas, gdybyśmy potrafili przestać się wymądrzać, wręcz odrzucić swoją mądrość. Wyrzekając się swej łaskawości i porzucając prawość, moglibyśmy stać się uczciwi i uprzejmi. Wyrzekając się sztuki podstępny i porzucając działania skierowane na zysk, nie byłoby złodziei i przestępstwa. Wszystkie te rzeczy pojawiają się, gdy ludzie zapominają o ścieżce Tao. Sprawiają, że starożytne mądrości tracą swą siłę i rzeczywiście są warte jedynie zapomnienia. Lecz proste poglądy i oczywiste prawdy zwykle niszczą egoizm i pomagają unikać nadmiernej żądz”. Tamże, XIX.

¹⁹ „The true person of ancient times wasn't opposed to the idea of being different than the rest of society, didn't try to be macho, and didn't plan for a lucrative career. Someone like that could move from one situation to another with no regret, and measure up herself worth without becoming smugly self-satisfied. Someone like that could climb to dizzying heights without trembling in fear, enter water without feeling wet, and enter fire without feeling the heat. This kind of perception enables one to ascend on the tails of Dao”. Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, VI.

²⁰ Geneza słowa „konfucjanizm” pochodzi od XVI-wiecznych jezuitów: „Jezuici byli praktycznie pierwszymi Europejczykami, którzy odkryli Konfucjusza i konfucjanizm, sektę *literati*, jak ją błędnie zwali (...). Jezuici, przedstawiciele europejskich wartości i metod intelektualnych, starali się pojąć życie umysłowe Chińczyków w kategoriach systemów, toteż przekształcili tradycję *Ju*, czyli chińskich uczonych, w „izm” – konfucjanizm”. Cyt. [za:] Xinzhong Yao, *Kon-*

cjusza uważanego za jej twórcę. W rzeczywistości jest to zbiór wartości i przekonań funkcjonujących w kulturze chińskiej przez setki lat, znacznym nadużyciem byłoby zatem twierdzenie, iż to Konfucjusz jest twórcą i inicjatorem idei rozumianych jako „konfucjańskie”. Można stwierdzić, że był on jednym z najważniejszych i najśłynniejszych propagatorów doktryny, która istniała na długo przed nim, a którą w Azji Wschodniej określa się mianem *ruija*, *rujiao* bądź *ru*²¹. Świat w konfucjanizmie zorganizowany jest wokół trzech kresów: Nieba (*t'ien*), które tworzy, Ziemi (*di*), która karmi, i ludzi (*ren*), którzy go udoskonalają. Wszechświat jest pewną samoorganizującą się strukturą, której porządek wynika z połączenia przeciwieństw. Podstawą jego funkcjonowania jest Niebo (*t'ien*). Współcześni interpretatorzy różnią się w definiowaniu znaczenia Nieba. Nie jest to bóg, lecz raczej pewna najwyższa siła, na której opiera się świat, a w kontekście moralnym to źródło zasad etycznych²². Cheng Yi, neokonfucjański myśliciel tak opisuje Niebo:

„Gdy mówimy o nim jako o jednym, Niebo jest Drogą. Gdy mówimy o nim w jego różnych aspektach, jest nazywane niebem w odniesieniu do jego ciała fizycznego, Panem w odniesieniu do jego roli mistrza, negatywnymi i pozytywnymi siłami duchowymi w odniesieniu do jego działania (...)”²³.

Aby postępować zgodnie z zamierzeniami *T'ien*, należy wejść na Drogę (*Dao*). Jest to pewna propozycja dla ludzi, której zrealizowanie gwarantuje osiągnięcie Niebiańskiego Spokoju. Cel nie jest jednak najważniejszy dla konfucjanistów – najważniejsze jest, aby zrobić wszystko, co możliwe, by spełnić swoje powinności. Studiowanie życia ludzkiego oraz postępowanie zgodne z rytuałem (*li*) pozwala zrozumieć Drogę Nieba²⁴.

fucjanizm. Wprowadzenie, Kraków 2009, s. 18. Por. P. A. Rule, *Kung-tzu or Confucius?: the Jesuit interpretation of Confucianism*, London 1986, s. 195.

²¹ Określenie *ruija*, *rujiao* czy *ru* znaczą tyle co „doktryna lub tradycja uczoonych”. Zob. Xinzhong Yao, *Konfucjanizm...*, dz. cyt., Kraków 2009, s. 18.

²² Por. R. Taylor, *Confucianism*, Philadelphia 2004, s. 6-7.

²³ Cyt. [za:] Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 144.

²⁴ „The common person and ruler alike were expected to learn and cultivate their moral natures so as to conform to the Way of Heaven. The methods of doing this primarily involved the performance of *li*, the ritual or propriety of the ancients. The Confucians were experts in these ancient codes of ritual practice and believed they were just as important as the ideas of the ancients because the performance of ritual symbolized the order of the Way of Heaven”. R. Taylor, *Confucianism*, dz. cyt., s. 10.

Moralność jest podstawowym zagadnieniem, wokół którego rozwija się cała tradycja konfucjańska – wszelkie zasady i reguły służą zdefiniowaniu pewnych standardów etycznych, które powinny powszechnie obowiązywać i przyczynić się do doskonalenia zarówno w przypadku jednostki, jak i całego społeczeństwa. Problemem wydaje się być różne definiowanie etyki i moralności przez konfucjanistów i badaczy europejskich:

„We wszystkich epokach głównym problemem doktryny *literati* była etyka i ten właśnie fakt często prowadził do przekonania, że konfucjanizm jest przede wszystkim moralnością. (...) W istocie chodzi tu o szczególny rodzaj etyki, dość odmienny od naszego rozumienia tego słowa. W rzeczywistości problem dotyczy wpływu, jaki dobre lub złe uczynki człowieka wywierają na uporządkowany przebieg zjawisk naturalnych (trzęsień ziemi) oraz na sprawy ludzkie (zgony, rewolucje)”²⁵.

Konfucjusz w centrum swoich zainteresowań umiejscowił człowieka oraz zasady, jakimi powinna kierować się ludzkość. Uznał, że wartości są podwaliną stosunków społecznych, pokoju oraz pomyślności zarówno jednostek, jak i państwa. Najważniejsze z tych cnót to: humanitarność (*ren*), obyczajność (*li*), sprawiedliwość (*yi*), szczerość (*xin*), wiedza (*zhi*) oraz *xiao* (nabożność synowska). *Ren*, czyli humanitarność zajmuje centralne miejsce w nauczaniu Konfucjusza: „Pokonywać samego siebie i zachowywać dobre obyczaje (*li*) to właśnie znaczy być humanitarnym”²⁶. W literaturze przedmiotu często *ren* tłumaczone jest jako życzliwość, altruizm, spolegliwość, dobroć. Każda z tych definicji określa sposób przebiegania wzajemnych relacji międzyludzkich, opartych na poszanowaniu drugiej osoby. Wartość *ren* jest ściśle powiązana z cechą empatii, umiejętnością podzielenia uczuć innych²⁷.

²⁵ H. Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, University of Massachusetts Press 1981, s. 71.

²⁶ Konfucjusz, *Dialogi konfucjańskie*, tłum. z chiń. i przypisy K. Czyżewska-Madajewicz i in., wstęp M.J. Künstler, Warszawa 1976, XII:1.

²⁷ „On the one hand, *jen* [*ren* – przyp. aut.] means that a person demonstrates conscientiousness toward others, a sense of being concerned about people’s well-being, and acts toward others with nurturing care and consideration. On the other hand, *jen* [*ren*] also has a level of sympathy, or empathy – the capacity to share in the feelings of others and to express one’s own concern for any plight or misfortune that might befall them. This richer meaning is captured in part by the translations of *jen* as «humaneness» or «compassion», as opposed to simpler definitions like «goodness» or «love». Zob. R. Taylor, *Confucianism*, dz. cyt., s. 63.

Cnoty te mają za zadanie prowadzić do samodoskonalenia oraz do wypracowania właściwych relacji między ludźmi. W „Doktrynie Środka” wyróżniono pięć najważniejszych relacji społecznych: między suwerenem a ministrem (sprawiedliwość i lojalność); między ojcem a synem (miłość i przywiązanie); między mężem a żoną (szacunek i posłuszeństwo); między starszym a młodszym bratem (życzliwość) oraz między przyjaciółmi (wierność)²⁸. Konfucjusz zauważył, że w hierarchicznej strukturze społecznej istnieje potrzeba uregulowania stosunku podległości. Nie próbował zmieniać społeczeństwa poprzez rewolucyjne postulaty, paradoksalnie uważał, że ten porządek jest wyrazem harmonii. Charakterystyczne dla konfucjanizmu jest przenoszenie układów rodzinnych na poziom państwowy – można uznać, że sytuacja w państwie (współzależność między władcą, urzędnikami, obywatelami) jest odbiciem sytuacji panujących w chińskich rodzinach²⁹. Jeśli na poziomie „mikro” relacje te są poprawne, to takie też będą na poziomie „makro”. Jednostka jest uwikłana w pewną sieć zależności i tylko w społeczeństwie jest w stanie osiągnąć pełnię swoich osobowych potencjalności. Poczucie bycia częścią całości jest źródłem i jednocześnie motywem dobrego działania. Człowiek spełnia się tylko wtedy, kiedy właściwie wypełnia swoje obowiązki względem innych.

Nauczanie w obrębie etyki sprowadza się do dwóch założeń – po pierwsze, że dobroci można się nauczyć, a po drugie, że społeczeństwo powinno kierować się mądrością, aby osiągnąć spokój i harmonię. Istotą moralności jest zasada *szu*: „nie czyn drugiemu tego, czego byś nie chciał od niego doznać”³⁰. Ta uniwersalna reguła bliska jest chrześcijańskiemu przykazaniu: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego”³¹, pokrywa się także z kantowskim imperatywem

²⁸ „The duties of universal obligation are five (...). The duties are those between sovereign and minister, between father and son, between husband and wife, between elder brother and younger, and those belonging to the intercourse of friends. Those five are the duties of universal obligation”, *The Doctrine of the Mean, Zhongyong* 20.

²⁹ „What is meant by «In order rightly to govern the state, it is necessary first to regulate the family», is this: It is not possible for one to teach others, while he cannot teach his own family. Therefore, the ruler, without going beyond his family, completes the lessons for the state. There is filial piety: therewith the Sovereign should be served. There is fraternal submission: therewith elders and superiors should be served. There is kindness: therewith the multitude should be treated”, *Great Learning, Da Xue* VII.

³⁰ „Czego nie życzysz sobie, nie życz i innym” lub „Czego nie narzucasz sobie, nie narzucaj i innym”. Konfucjusz, *Dialogi konfucjańskie*, dz. cyt., XII:2, XV:23.

³¹ Zob. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań-Warszawa 1991, Mt 22,39.

kategorycznym w wersji pierwszej: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”³².

3. Wartości azjatyckie

Powyżej przedstawiono dwie najważniejsze nauki chińskiego kręgu cywilizacyjnego. Pozostając w zgodności z twierdzeniami tych systemów, należy wyodrębnić poglądy dotyczące sfery społeczno-politycznej czy moralnej, które istotnie wpływają na postrzeganie i przestrzeganie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

Odnosząc się do władzy i sposobów jej sprawowania, Chińczycy opierają się na ideale konfucjańskim, który postulował tworzenie elit politycznych na kształt patriarchalnej rodziny. Władza państwowa powinna być: konkretna, kompetentna, szlachetna oraz posiadająca szacunek wobec podwładnych. Wszelkie problemy powinny być rozwiązywane na drodze pokojowej, z przyznaniem naturalnej wyższości „ojcu”, czyli władcy. Konfucjusz podobnie jak Platon głosił, że kraj powinien być rządzony przez mędrców posiadających wiedzę oraz cnoty moralne, a nie przez arystokrację³³. Podkreślano znaczenie hierarchii jako czegoś koniecznego i niezbędnego do sprawnego funkcjonowania państwa. Tylko właściwy podział obowiązków, posłuszeństwo oraz mądrość władcy – miały zagwarantować pomyślność i powodzenie:

„Ten, kto cnotę zastępuje siłą, zwany jest *ba* [„dyktator” – przyp. aut.]. (...) Kto postępuje zgodnie z cnotą i humanitarnością, nazwany jest *wang* [„mędrzec” – przyp. aut.]. (...) Jeżeli ktoś podporządkowuje sobie ludzi siłą, wtedy lud nie poddaje mu się sercem, lecz dlatego, że nie ma dość siły, by się przeciwstawić. Lecz jeśli ktoś podporządkowuje sobie ludzi cnotą, wtedy w sercach ludzi jest radość i poddaje mu się szczerze, tak jak siedemdziesięciu uczniów poddało się Konfucjuszowi”³⁴.

Ten idealny typ władzy nigdy jednak nie został w pełni zrealizowany; przez setki lat w Państwie Środka obowiązywał despotyczny model sprawowania rządów. Niewątpliwie istotny wpływ na taką sytuację miał feudalny ustrój społeczeństwa, zła sytuacja gospodarcza oraz głęboko zakorzenione przekonanie o konieczności poddania się woli cesarza, który posiadał tzw. „niebiański mandał” do sprawowa-

³² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 50.

³³ Por. A. Zwoliński, *Chiny. Historia...*, dz. cyt., s. 246.

³⁴ Mencjusz, *Mengzi*, II a, 3.

nia urzędu. Ważne są także odwieczne dążenia do mocarstwowości, utrzymania silnej pozycji w regionie, a w ostatnich latach (jako sprzeciwi wobec zachodniego imperializmu) także na świecie.

„Obsesją chińskich intelektualistów i polityków jest przywrócenie Chinom należnego im miejsca na arenie międzynarodowej. Reformatorzy z końca dynastii Qing, nacjonałiści (...), komuniści, reformatorzy lat 80. – wszyscy mają jeden wspólny cel – uczynić z Chin kraj bogaty i potężny. Z tego punktu widzenia walka o demokratyzację albo o socjalizm to tylko narzędzia do zbudowania potężnych Chin, który to cel jest wspólny dla rządzących i opozycji”³⁵.

Spółczesność chińska było i nadal jest silnie zhierarchizowana. W odróżnieniu jednak od zachodnich przekonań, świadczy to o uporządkowaniu oraz możliwości samorealizacji – jest czymś pozytywnym.

„Co sprawia, że człowiek jest człowiekiem? Odpowiadam: to, że człowiek tworzy hierarchię społeczną. (...) Zwierzęta i ptaki także mają ojców i synów, ale nie znają miłości między ojcem i synem, są wśród nich tylko samce i samice, lecz nie ma różnicowania pozycji mężczyzny i kobiety. Dlatego też istotą człowieczeństwa jest nade wszystko hierarchia społeczna”³⁶.

Status jednostki wynika z miejsca, jakie zajmuje w konkretnej grupie społecznej. Aby utrzymać harmonię, osobom wyższym rangą winna jest posłuszeństwo, tym o randze niższej ma zapewnić opiekę oraz kierownictwo. Człowiek znajduje się w samym środku stosunków społecznych, jego „ważność” (czy godność) zależy od umiejscowienia w hierarchii. Wszelkie opisy i badania dotyczące pozycji jednostki we wspólnocie powinny uwzględniać ją wraz z otaczającym polem jej oddziaływań³⁷.

Według tradycji konfucjańskiej jednostka jest nieodłączną częścią zbiorowości, a interesy grupowe są zawsze ważniejsze niż indywidualne. Pełnię swoich możliwości można osiągnąć tylko działając w pewnej strukturze, podporządkowując się wymaganiom wspólnego

³⁵ J.P. Bea, *Czy Chińczycy są nacjonalistami?*, „Gazeta Wyborcza”, nr 117, 21.05.2001, s. 14.

³⁶ Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrcach i naturze ludzkiej*, Warszawa 1999. Cyt. [za:] P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002, s. 239.

³⁷ Por. M. Kosmala, *Dwie cywilizacje – dwa systemy wartości, dwie wizje praw człowieka*, „Azja-Pacyfik”, nr 7, 2004, s. 31.

dobra. Konieczne jest poskromienie własnych pragnień i wyzbycie się egoizmu³⁸. Nie należy jednak rozumieć tego postępowania jako umniejszenia roli jednostki. Przeciwwstawienie indywidualizmu kolektywizmowi oraz dyskredytowanie tego drugiego jest właściwe kulturze zachodniej. W mentalności azjatyckiej rezygnacja z osobistych dążeń jest ściśle związana z grupowym charakterem podmiotu. Człowiek jest współzależny od całości, tworzy ją, dlatego błędnym jest twierdzenie, że jest pomijany czy niedoceniany³⁹.

Odnosząc powyższe uwagi do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka należy zauważyć, iż dokument ten nie uwzględnia azjatyckiego podejścia do roli i miejsca jednostki w społeczeństwie. Na te różnice zwrócili uwagę pod koniec lat 80. były premier Singapuru Lee Kwan Yew oraz premier Malezji Mahathir bin Mohamad, którzy rozpropagowali ideę „wartości azjatyckich”. Niewątpliwie jednym z najważniejszych powodów, dla których zaczęto podkreślać istnienie odmiennego, a nawet lepszego systemu wartości – była próba częściowego choćby odrzucenia zachodniej ideologii praw człowieka:

„(...) wartości azjatyckie są nadrzędne w stosunku do wartości zachodnich, ponieważ mogą uchronić Azję przed problemami stagnacji ekonomicznej, nieefektywnością systemu politycznego, brutalną przestępczością oraz zepsuciem moralnym społeczeństwa”⁴⁰.

Do najistotniejszych cech charakteryzujących konfucjański krąg cywilizacyjny należy opisany już wyżej stosunek do jednostki. Zamiast promowania indywidualizmu i odrębności, akcentuje się jej związki ze społeczeństwem i z całym światem przyrody. Dobrze ilustruje to jeden z chińskich mitów dotyczących stworzenia człowieka:

„Nü Wa, chińska prarodzicielka najpierw lepiła figurki ludzkie z gliny, a one postawione na ziemi ożywały. Później, aby przyspieszyć pracę, zanurzała sznurek w rozrobionej glinie i wyprostowując go gwałtownie powodowała, że po każdym zanurzeniu na ziemię spadały dziesiątki drobin, zamieniających się w ludzików”⁴¹.

Ludzie zostali stworzeni jako masa, która symbolizuje pewną

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. K. Gawlikowski, *Zapiski z pawilonu odlatującego żurawia IV*, „Azja-Pacyfik”, nr 10, 2007, s. 216.

⁴⁰ S.J. Hood, *The Myth of Asian Style Democracy*, „Asian Survey”, nr 9, 1998, s. 856. Cyt. [za:] M. Kosmala, *Dwie cywilizacje...*, art. cyt., s. 27.

⁴¹ K. Gawlikowski, *Zapiski z pawilonu...*, art. cyt., s. 218.

mnożono i wskazuje, że tylko w grupie może znaleźć swoje miejsce. Dlatego najważniejszą wartością staje się cnota humanitarności (*ren*), która opiera się na nabożności synowskiej (*xiao*) oraz szeroko rozumianym szacunku dla starszych⁴².

Kolejną ważną wartością jest harmonia. W odróżnieniu od zachodnich koncepcji „twórczego” konfliktu czy pluralizmu poglądów⁴³, w Chinach nacisk położony jest na pokojowe rozwiązywanie sporów i w miarę jednolite społeczeństwo. Odnosząc się do typologii systemów społecznych E. Fromma, Azjaci i Europejczycy znajdują się w zupełnie innych grupach. System pierwszy, tzw. „afirmacji życia”, praktycznie pozbawiony jest przemocy i wrogości, a głównym jego celem jest zachowanie życia i rozwój. W systemie drugim, „niedestrukcyjno-agresywnym” także brakuje aktów okrucieństwa, jednakże występują w nim wojny i zachowania agresywne. Charakteryzuje się silnym zhierarchizowaniem oraz naciskiem na odniesienie sukcesu materialnego. Ostatni system, tzw. „społeczeństwa destrukcyjnego” cechuje wrogość, nastawienie na indywidualne korzyści kosztem innych, nieustanny konflikt i zachowanie destrukcyjne⁴⁴. Próbuąc umiejscowić społeczeństwa konfucjańskie oraz zachodnie w przedstawionych grupach stwierdzamy, że Azjaci znajdują się na pograniczu dwóch pierwszych systemów, natomiast Europejczycy przynależą do ostatniego.

4. Azjatycki akcent w dyskusji o prawach człowieka

Czy zaakceptowanie przez Chiny Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jest zatem niemożliwe?

„Przyszłość Azji przedstawiana jest często jako walka między globalizacją a wstecznym nacjonalizmem. Twierdzi się, że globalizacja – międzynarodowy proces wiązania ze sobą systemów gospodarczych i kultur – zapewni ludzkości wspólnotę losu, co z kolei stanie się główną siłą działającą na rzecz pokoju i stabilności. (...) Zachodni analitycy uwielbiają proste opisy. Nawet najbardziej skomplikowany problem sprowadzają do binarnego «albo, albo». Chiny są albo przyjacielem, albo wrogiem. (...) Lecz niestety, te proste opcje nie przystają do realiów, które są nieco bardziej złożone”⁴⁵.

⁴² Por. M. Kosmala, *Dwie cywilizacje...*, art. cyt., s. 30.

⁴³ Konflikt i jego rola w kształtowaniu społeczeństwa czy wartości jest pojęciem opisywanym przez europejskich filozofów, np. Th. Hobbes’a, G.W.F. Hegla.

⁴⁴ Por. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1999, s. 183-193.

⁴⁵ P. Bracken, *Pożar na Wschodzie*, Warszawa 2000, s. 18.

Z chińskiego punktu widzenia, krytyka tego dokumentu opiera się na dwóch bezpośrednio ze sobą związanych zarzutach. Pierwszy z nich dotyczy postrzegania ideologii praw człowieka jako okcydentalizacji, jako elementu imperialistycznej polityki, która w efekcie ma doprowadzić do wyparcia tradycji i dotychczasowych zwyczajów oraz zastąpienia ich „jedynymi słusznymi”. Drugi zarzut jest ściśle powiązany z obawą przed utratą suwerenności i odrębności, dotyczy mianowicie interpretacji praw człowieka. Próba okcydentalizacji spotyka się ze zrozumiałym sprzeciwem; zgoda na takie działanie byłaby bowiem przyznaniem „wyższego” statusu zachodnim wzorcom.

W 1993 roku państwa azjatyckie przyjęły tzw. Deklarację z Bangkoku, która jest azjatyckim głosem w dyskusji o prawach człowieka. Nie jest to akt o charakterze wiążącym, ma on na celu wyrażenie opinii dotyczących implementacji, polityzacji i hierarchizacji praw człowieka w państwach Dalekiego Wschodu⁴⁶.

Analiza poszczególnych zapisów pozwala na stwierdzenie, że jest to odpowiedź na zawłaszczenie przez państwa zachodnie dyskursu dotyczącego Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Sygnatariusze tego dokumentu protestują przeciwko hipokryzji oraz wybiórczemu traktowaniu praw człowieka. W preambule czytamy:

„(...) Potwierdzając zasady poszanowania suwerenności, integralności terytorialnej i nieingerencji w wewnętrzne sprawy państw. Podkreślając uniwersalność, obiektywność i nieselektywność wszystkich praw człowieka i potrzebę unikania stosowania podwójnych standardów w realizacji praw człowieka i ich polityzacji (...) [tłum. wł.]”⁴⁷.

Deklaracja z Bangkoku silnie podkreśla holistyczne ujęcie praw człowieka, krytykuje próbę oddzielenia przywilejów politycznych i wolnościowych od gospodarczych czy społecznych. Największy nacisk położony jest na prawo do rozwoju, odnoszące się nie tyle do jednostek, co do państw. Artykuł 17 stanowi:

„Potwierdzają [sygnatariusze dokumentu – przyp. aut.] prawo do rozwoju, (...) jako uniwersalne i niezbywalne prawo stanowiące integralną część podstawowych praw człowieka, które muszą być zrealizowane poprzez współpracę międzynarodową,

⁴⁶ Por. M. Stępień, *Deklaracja Bangkocka – azjatycki głos w sprawie praw człowieka*, „Annales UMCS” (Sectio K: Politologia), t. XVII, nr 1, 2010, s. 28.

⁴⁷ *The Bangkok Declaration*, law.hku.hk/lawgovtsociety/Bangkok%20Declaration.htm, [dostęp: 6.06.2012]. Zob. aneks, s. 83.

poszanowanie podstawowych praw człowieka, ustanowienie mechanizmu nadzoru oraz tworzenie niezbędnych międzynarodowych warunków do realizacji tego prawa [tłum. wł.]⁴⁸.

W związku z tym uważają, iż największą barierą dostępu do praw człowieka jest ubóstwo⁴⁹.

Z azjatyckiego punktu widzenia ważniejsze jest zapewnienie stabilności ekonomicznej niż indywidualnej wolności. Nie jest to postulat rewolucyjny, nie oznacza także zupełnego odrzucenia praw pierwszej generacji, błędem byłoby zatem całkowite jego zanegowanie. Tym bardziej, że jak przypomina Filipińczyk R. Romulo:

„(...) niektórzy z tych, którzy zaprzeczają istnieniu tego prawa, wydają się łatwo zapominać, że sami, we wcześniejszych etapach swej historii, kładli tak duży nacisk na prawo do rozwoju, że dążąc do jego zrealizowania nie dostrzegali niczego złego w nieprzestrzeganiu pracowniczych praw człowieka, włączając w to pracujące dzieci⁵⁰.

Jedną z najistotniejszych uwag zamieszczonych w Deklaracji z Bangkoku jest odwołanie się do różnic kulturowych, które w znaczący sposób mogą wpływać na rozumienie i implementację praw człowieka. Deklaracja bangkocka podkreśla, że nie można o nich mówić w oderwaniu od kontekstu cywilizacyjnego.

„Uznajemy, że o ile prawa człowieka mają uniwersalny charakter, muszą być rozpatrywane w kontekście dynamicznego i ewolucyjnego, międzynarodowego procesu ustalania norm, mając na uwadze specyfikę krajową i regionalną oraz różnice o charakterze historycznym, kulturowym i religijnym [tłum. wł.]⁵¹.

Postulat, aby uwzględnić czynniki kulturowe w dyskusji o prawach człowieka nie jest prostym nawoływaniem do ich relatywizacji. Historyczne ujęcie zagadnienia praw człowieka pokazuje, iż proces ich formułowania oraz wdrażania był ściśle związany ze stopniem rozwoju i świadomości społeczeństwa. Pominięcie tego aspektu może prowadzić do wielu nieporozumień, a także do całkowitego utożsamienia praw człowieka z zachodnią ideologią: „powszechnie uznanie ideału

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ „19. Affirm that poverty is one of the major obstacles hindering the full enjoyment of human rights”. Tamże.

⁵⁰ J. Tang, *Human Rights & International Relations in Asia*, London 1995, s. 240.

⁵¹ *The Bangkok Declaration*, www.law.hku.hk/lawgovtsociety/Bangkok%20Declaration.htm [dostęp: 6.06.2012].

praw człowieka może okazać się szkodliwe, jeśli powszechność ta posłuży negowaniu lub skrywaniu rzeczywistości różnorodności⁵².

Okcydentalizacja widoczna jest również na płaszczyźnie językowej. Problem „praw” i „wolności” nie istniał w społeczeństwach konfucjańskich, ponieważ nie znano żadnego z tych terminów. Pojęcia te zostały przejęte przez Chińczyków z języków europejskich, w wyniku czego powstały dwie interpretacje tych słów. Pierwsza, *Quanli* oznacza prawa i obowiązki wynikające z władzy. Druga, *Ren Quan* odnosi się do człowieka i władzy⁵³. „Prawa są nadawane jednostce przez społeczeństwo i to ono jest źródłem praw, (...) w razie potrzeby może ono je także odebrać albo przynajmniej ograniczyć ich zakres”⁵⁴.

Brak funkcjonujących w języku (a co za tym idzie – w kulturze) terminów: „demokracja”, „wolność” czy „prawa człowieka” istotnie wpływa na (nie)możliwość zaakceptowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka; brak ugruntowanej struktury pojęciowej uniemożliwia właściwe ich rozumienie. Przejęcie terminologii zachodniej jest tylko jednym z przykładów okcydentalizacji. Euroatlantyckie demokracje propagując przyjęcie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka narzucają jednocześnie swój system wartości, *implicite* uznając, że jest on lepszy od pozostałych. Odnoszę wrażenie, że w myśleniu europejskim nie ma miejsca na tematy pozaeuropejskie. Zamyka się ono w obrębie własnej, wewnętrznej problematyki, a przez uniwersalizm rozumie wyniesienie tematu europejskiego do rangi planetarnej⁵⁵.

Zakończenie

Zgłębiając historię koncepcji praw człowieka dochodzi się do konkluzji, że jest to wytwór myśli zachodniej i mimo iż cieszy się nieślabnącą popularnością, to istnieją liczne trudności z przeniesieniem tej inicjatywy na inne niż euroatlantyckie kultury. Pierwsza trudność polega na niezrozumieniu, które wynika z różnic na poziomie filozoficzno-antropologicznym. Azjatyckie tradycje zupełnie inaczej definiują człowieka, w inny sposób określają należne mu miejsce w społeczeństwie. Brak odpowiedniego aparatu pojęciowego, wynikający z braku zakorzenienia idei praw człowieka w kulturze, także istotnie wpływa

⁵² Cyt. [za:] W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011, s. 238.

⁵³ Por. J. Abkowicz, *Konfucjanizm a prawa człowieka*, „Azja-Pacyfik”, nr 2, 1999, s. 251-252.

⁵⁴ Wu Jingxiong, *Studia o filozofii prawa*, cyt. [za:] K. Gawlikowski, *Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej*, „Azja-Pacyfik”, nr 1, 1998, s. 22.

⁵⁵ R. Kapuściński, *Lapidarium IV*, Warszawa 2000, s. 44.

na niemożność zaakceptowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Jeśli bowiem w ciągu kilku tysięcy lat bogatej historii Państwa Środka nie wypracowano projektu nawet zbliżonego do zachodniego, ochrony podstawowych wolności człowieka – trudno oczekiwać, że teraz zostanie on automatycznie i entuzjastycznie przyjęty. Za Wittgensteinem możemy stwierdzić, że w tym przypadku granice języka wyznaczają granice naszego świata⁵⁶. Postulując uniwersalność praw człowieka zakładamy, że idea ta jest racjonalna: intersubiektywnie komunikowalna i sprawdzalna. Na przykładzie tradycji kulturowej Chin, której przecież nie sposób odmówić wysokiego poziomu rozwoju, widać, że stopień komunikowalności, a co za tym idzie racjonalności, jest w dużym stopniu zależny od kultury, warunkującej możliwość odbioru i zrozumienia przekazywanych twierdzeń. Kolejną przeszkodą wydaje się być nieadekwatność. Postulowanej przez konfucjanizm czy taoizm harmonii nie osiągnie się poprzez wdrożenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Dokument Organizacji Narodów Zjednoczonych w centrum stawia jednostkę i jej przywileje. Jest to rozumowanie zupełnie obce azjatyckiej kulturze. Na poziomie językowym termin „prawo”, jeśli już występuje, to rozumiany jest jako „obowiązek”, a nie jako coś, co przysługuje lub czego można się domagać. Myślenie roszczeniowe, kładące nacisk na uprawnienia jednostki, zupełnie nie zgadza się z proponowaną przez chińskich filozofów strukturą społeczeństwa. Harmonię można osiągnąć tylko przez zachowanie hierarchii oraz wypełnianie powinności wobec innych. Prawa człowieka wprowadzają element egoizmu, który potępiał Konfucjusz, postulują także niezgodny z taoizmem pewnego rodzaju uniwersalizm etyczny, który uniemożliwia osiągnięcie indywidualnego oświecenia.

Nieadekwatność ujawnia się także podczas analizowania wartości azjatyckich. Bezpieczeństwo ekonomiczne, wyżej wymieniona harmonia, posłuszeństwo wobec autorytetów i dyscyplina – to najbardziej pożądane przymioty. Wyraźnie widać, że Azjaci akcentują te cnoty, których nie można realizować poza wspólnotą. Jest ona naturalnym punktem odniesienia, ponieważ tylko w jej ramach można osiągnąć spełnienie. Na poziomie społecznym rozwój jest zależny od prymatu grupy nad jednostką. Dobro wspólne jest ważniejsze od indywidualnego, to ono gwarantuje urzeczywistnienie szczęścia pojedynczych osób. Mamy więc do czynienia z zupełnie innym, odwróconym sposobem myślenia. Na płaszczyźnie politycznej ujawnia się on w apelach

⁵⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 64.

rządzących, chociażby w Deklaracji z Bangkoku, podkreślających rolę prawa w rozwoju.

Możemy więc stwierdzić, że nieadekwatność związana jest także z nieuwzględnieniem potrzeb. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest owocem ewolucji tradycji demokratycznych osadzonych w cywilizacji zachodniej. Powstała ona w szczególnym momencie historycznym i była odpowiedzią na konkretne potrzeby. Nie można zatem kwestionować argumentów azjatyckich, które wskazują na zachodzące w ich realiach konieczności.

* * *

MAŁGORZATA KAMIŃSKA

Tradycja chińska a prawa człowieka – wybrane problemy

Streszczenie

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (1948) jest niewątpliwie jednym z najważniejszych dokumentów międzynarodowych. Jej podpisanie i przestrzeganie uchodzi na arenie politycznej za miarę stopnia „ucywilizowania” danego państwa. Autorka wykazuje, że powołując się na wywodzące się z tradycji zachodniej prawa człowieka, Deklaracja próbuje narzucić stojący za nią określony system wartości. Pomija się czynniki kulturowe, które niewątpliwie wpływają na odbiór oraz implementację Deklaracji w poszczególnych państwach.

W artykule, przytaczając najważniejsze założenia taoizmu oraz konfucjanizmu odnoszące się do etyki oraz antropologii, wskazano na bogactwo myśli chińskiej. Zaakcentowano różnice pomiędzy wyznaczanymi wartościami w społeczeństwach azjatyckich i zachodnich. Odwołując się do Deklaracji z Bangkoku (1993) ukazano potrzeby i cele państw Dalekiego Wschodu. Uzasadniono – na podstawie wybranych systemów filozoficznych – przyczyny „niechęci” zaakceptowania idei „praw człowieka” w Chinach, jak również negatywne postrzeganie procesu okcydentalizacji.

Słowa kluczowe: Deklaracja Praw Człowieka, Chiny, religie chińskie, wartości azjatyckie, Deklaracja z Bangkoku, okcydentalizacja.

MĄŁGORZATA KAMIŃSKA

Chinese Tradition versus Human Rights – Selected Issues**Abstract**

The Universal Declaration of Human Rights (1948) is undoubtedly one of the most important international documents. The Declaration's signing and compliance is considered in the political arena as a measure of the degree of "civilising" of a given state. The present author indicates that, referring to the human rights that derive from the Western tradition, the Declaration attempts to impose a system of values standing behind it. Cultural factors, which undoubtedly influence the Declaration's reception and implementation in the individual countries, are omitted.

In the article, while citing the most important assumptions of Taoism and Confucianism with relation to the ethics and anthropology, the present author indicated the richness of Chinese thought. She also emphasises the differences between the professed values in Asian and Western societies. Referring to the Bangkok Declaration (1993), the author showed the needs and objectives of the Far East. She justified too – on the basis of selected philosophical systems – the cause of "reluctance" to accept the idea of "human rights" in China, as well as the negative perception of the process of Westernisation.

Key words: The Declaration of Human Rights, China, Chinese religions, Asian values, The Declaration of Bangkok, Westernisation.