

JACEK SÓJKA



EKONOMIA I ETYKA. INSPIRACJE KONFUCJAŃSKIE

ABSTRACT. *Ekonomia i etyka. Inspiracje konfucjańskie* [Economics and ethics. Confucian inspirations] edited by W. Banach, M.A. Michalski, J. Sójka, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLVI: *Między Chinami a Zachodem. Pytanie o źródła chińskiego sukcesu gospodarczego* [Between China and the West. An inquiry into the sources of the Chinese economic miracle], Poznań 2018, pp. 43–66, Adam Mickiewicz University. Faculty of Social Sciences Press. ISSN 0239-3271.

The aim of this article is to assess what kind of possible inspirations for economic thinking one can expect from Confucianism. A direct challenge was issued by the work of Kazimierz Poznański who claims that Confucianism is a source of a new paradigm for economics, the one based on ethics. So the question posed in this paper is, to what extent Confucian economics, as presented by Poznański, can become an alternative view counterposed to the western liberal economics, allegedly devoid of ethical contents. To answer that question one should first analyse the relation between economics and ethics within traditional, western, liberal approach. The author of this article posits that ethical component is present within this approach and, at the same time, Confucian values are not that different as far as the goals of economic life are concerned. What is more, one can find some conceptual affinities between Confucius and Adam Smith.

Jacek Sójka, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Kulturoznawstwa, Zakład Etyki Gospodarczej, ul. Szamarzewskiego 89a, 60-568 Poznań, e-mail: jacek.sojka@amu.edu.pl

Wprowadzenie

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, jakich inspiracji dostarcza nam dzisiaj konfucjanizm. Dyskusja na ten temat toczy się nie tylko w środowisku akademickim, lecz także na łamach prasy, w programach telewizyjnych, a przede wszystkim w Internecie. Do postawienia tego pytania skłoniły

mnie głoszone od wielu lat poglądy Kazimierza Poznańskiego zakładające możliwość stworzenia konfucjańskiego podejścia w ekonomii, czy wręcz wypowiedane wprost przekonanie co do istnienia czekającej na swoją teoretyczną artykulację ekonomii konfucjańskiej jako alternatywnej oferty wobec zachodniej ekonomii liberalnej¹. Poglądów tych nie muszę tutaj szerzej prezentować, gdyż są wyłożone po raz kolejny w artykule Kazimierza Poznańskiego *Konfucjanizm jako ekonomia moralna* zamieszczonym w niniejszym tomie.

Chciałbym zatem zastanowić się nad tym, co może wnieść do ekonomii oraz, szerzej, do myślenia o gospodarce konfucjanizm. Czy rzeczywiście przywraca ekonomii i naszym, zachodnim, wyobrażeniom o mechanizmach gospodarczych „etykę”? Wreszcie czy sposób, w jaki przedstawia konfucjanizm Poznański, rysuje realną perspektywę takiego wzbogacenia etycznego myślenia ekonomicznego? Odpowiedź na te pytania wymaga też ustalenia, w jakim znaczeniu używane są tutaj podstawowe pojęcia, co nie zawsze jest jasne (stąd „etyka” w cudzysłowie). Czy chodzi o etykę czy o moralność; czy mówimy o teorii ekonomicznej, o polityce gospodarczej, czy też o myśleniu o gospodarce tzw. człowieka z ulicy, przedsiębiorcy, publicyście? Nie sposób też nie ustosunkować się do kwestii, czy rzeczywiście nasze, zachodnie, myślenie o gospodarce jest tak bardzo pozbawione wszelkiej refleksji nad wartościami moralnymi.

Międzykulturowe spojrzenie na gospodarkę

Należałoby jednak zacząć od kwestii ogólniejszych. Rozważania Poznańskiego ważne są nie tylko dla ekonomii, w ramach której bardzo widoczne jest poszukiwanie nowych paradygmatów, lecz także dla innych nauk, w szczególności dla etyki gospodarczej, dla której wspomniany tu wymiar etyczny gospodarowania jest kluczowy. Pytanie o doniosłość konfucjanizmu zadaje się często w związku z debatami w ramach nauk o zarządzaniu (w obrębie których porusza się znaczna część etyki gospodarczej) oraz nauk o kulturze (kulturoznawstwa i antropologii społecznej), gdzie opisowa część etyki gospodarczej jest zakotwiczona jako badanie kultury gospodarczej.

¹ Zob. m.in. K. Poznański, *Confucian Economics: The World at Work*, „World Review of Political Economy” 6(2)/2015; idem, *Ekonomia jako etyka: podejście konfucjańskie*, w: E. Mączyńska, J. Sójka (red.), *Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu*, PTE, Warszawa 2017; idem, *Confucian Economics: How is Chinese Thinking Different?*, „China Economic Journal” 10(3)/2018.

W naukach o zarządzaniu często odwoływano się do tradycji innych kultur, zwłaszcza chińskiej. Tam gdzie mowa o konkurencji rynkowej i zarządzaniu strategicznym, tam nie sposób nie znaleźć odwołania do sztuki wojny chińskiego filozofa Sun Zi². W jeszcze większym stopniu dotyczy to Konfucjusza wszędzie tam, gdzie szuka się moralnych podstaw zarządzania czy etosu pracy. Cnotą jest tu m.in. wytrwałość w nabywaniu wiedzy i konkretnych umiejętności, ciężka praca, oszczędność, unikanie ostentacyjnej konsumpcji³. Trudno nie myśleć w tym kontekście o niespotykanym wzroście gospodarczym, który stał się udziałem Chin w ostatnich dziesięcioleciach, i kwestii ewentualnych związków konfucjanizmu z tym procesem. Ponadto globalizacja gospodarki wymusza zainteresowanie innymi kulturami, co sprawia, że rośnie w siłę tzw. zarządzanie międzykulturowe, które zajmuje się właśnie koniecznością uwzględniania różnic pomiędzy kulturami w sytuacji inwestowania za granicą czy zarządzania ludźmi reprezentującymi różne mentalności. Nie ma dzisiaj teoretyka zarządzania, który nie wiedziałby, czym jest azjatycka sieć powiązań między ludźmi (także przedsiębiorcami i menedżerami) nazywana *guanxi*, czy też rola „twarzy” (*mianzi*) rozumianej jako indywidualna godność, a zarazem reputacja, której nie wolno nikomu naruszać zbyt bezpośrednią odmową lub kwestionowaniem czyichś poglądów, nie mówiąc już o otwartej krytyce⁴.

Zainteresowanie innymi kulturami nie musi być bezkrytyczne. Niezależnie od konieczności nabywania wiedzy o kulturze kraju, w którym chce się prowadzić działalność gospodarczą, nie sposób nie zauważyć, że faworyzowanie w pewnych kulturach „swoich” nie da się pogodzić z czysto rynkowymi regułami gry, w rozumieniu – umownie to ujmując – zachodnim. Podkreśla się często, że zaufanie zmniejsza koszty transakcyjne, zaufanie ograniczone do tych, którym jesteśmy winni odwzajemnienie przysługi, przypomina jednak raczej mechanizm korupcyjny aniżeli pożyteczny na każdym rynku tzw. kapitał społeczny.

Moralne aspekty obrotu gospodarczego to przedmiot zainteresowania etyki gospodarczej. Tutaj właśnie stawia się pytanie, czy rola relacji osobistych da się pogodzić ze współczesnym rozumieniem gry rynkowej opartej na konkurencji, dzięki której przedsiębiorstwo wybiera ofertę najbardziej

² J.A.F. Stoner, R.E. Freeman, D.A. Gilbert, Jr., *Management*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1995, s. 30; G.A. Michaelson, S.W. Michaelson, *Sun Tzu – The Art of War for Managers: 50 Strategic Rules Updated for Today's Business*, Adams Media, Avon, MA 2010.

³ J.A.F. Stoner, R.E. Freeman, D.A. Gilbert, Jr., op. cit., s. 106.

⁴ M.J. Browaeys, R. Price, *Understanding Cross-Cultural Management*, Pearson, Harlow 2011, ss. 75–76.

korzystną dla siebie bez względu na prywatne czy półprywatne zażyłości menedżerów tych firm⁵. To, co było niegdyś koniecznością w przednowoczesnej społeczności wiejskiej (a takie jest pochodzenie zasady *guanxi*⁶), koniecznością dobrze znaną w południowej części Włoch czy we wschodniej części Europy, współcześnie prowadzić może do tzw. kolesiostwa (ang. *cronyism*) i innych zakazanych przez prawo praktyk. *Guanxi* jest określeniem stosunkowo nowym, używanym od około stu lat, niemniej zjawisko jest wielowiekowe. Wywodzi się z kultury wiejskiej i tradycji wymiany darów⁷. Wizja społecznej harmonii i obyczajowej poprawności kryjąca się za zasadą *guanxi* zgodna jest z konfucjańskim pojmowaniem porządku społecznego – harmonia miała być tutaj ostatecznym celem życia, także społecznego⁸.

Etyczna refleksja nad gospodarką zawsze korzystała z lokalnej tradycji, przede wszystkim religijnej, z miejscowych zasobów kulturowych. Nic więc dziwnego, że można mówić o konfucjańskim podejściu w etyce gospodarczej⁹. Podejście to można odnaleźć, oczywiście, także poza Chinami. Nauczanie Konfucjusza i jego uczniów, zwłaszcza Mencjusza, może być źródłem inspiracji dla menedżerów i konsultantów, podobnie jak ma to miejsce w odniesieniu do starożytnych filozofów greckich, Buddy czy Mahometa. Etyka konfucjańska jest etyką cnoty, a zatem, skoro można korzystać z poglądów Arystotelesa, można również nawiązywać do Konfucjusza¹⁰. Nie można bowiem zapominać, że ten pierwszy był również pod wieloma względami myślicielem odległym kulturowo, jeśli zważyć społeczeństwo i kulturę, która go ukształtowała.

⁵ W krajach anglosaskich nazywa się to zasadą „arm’s length”. Transakcje gospodarcze powinny być niezależne od związków towarzysko-rodzinnych. Tylko wtedy mechanizm rynkowy działa w sposób niezakłócony i, w sumie, zgodny z zachodnią moralnością kupiecką. Zob. N. Barry, *Business Ethics*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana 2000, ss. 28–29.

⁶ E.A. Langenberg, *Chinese guanxi and business ethics*, w: C. Luetge (red.), *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*, t. 2, Springer, Dordrecht 2013, s. 976.

⁷ Ibidem, s. 956.

⁸ Ibidem, s. 972.

⁹ E.J. Romar, *Confucian virtues and business ethics*, w: *Handbook of the Philosophical Foundations...*, s. 983.

¹⁰ Zob. np. Y. Xiang, *Business ethics in China*, w: E. Heath, B. Kaldis, A. Marcoux (red.), *The Routledge Companion to Business Ethics*, Routledge, London 2018, s. 596. Przykładem arystotelesowskiego podejścia do etyki gospodarczej może być np. R.C. Solomon, *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*, Oxford University Press, Oxford 1993.

Inspirowanie się etyką cnoty Arystotelesa, a nawet stosowanie jej w refleksji nad gospodarowaniem, nie oznacza wcale przejmowania oryginalnych poglądów filozofa na gospodarkę. Żyjąc w społeczeństwie opartym na rolnictwie i niewolnictwie, potępiał on wszelką działalność nastawioną na zysk jako nieetyczną, aspołeczną i niegodną¹¹. Arystoteles może być zatem źródłem wiedzy o starożytnym rozumieniu gospodarki w społeczeństwie greckim, nie traktujemy jednak jego poglądów na gospodarkę jako źródła inspiracji dla współczesnej ekonomii. W przeciwieństwie do etyki jego „ekonomia” nie może być dzisiaj przydatna. Można, oczywiście, zrekonstruować jego poglądy odnoszące się do gospodarki i nazwać je ekonomią arystoteleską, niemniej miałyby ona walor czysto historyczny.

Skoro zestawiamy tutaj Konfucjusza i Arystotelesa, warto wspomnieć o innej kwestii, ważnej dla wszystkich porównań międzykulturowych, a szerzej – dla kulturoznawstwa. Mam na myśli przestrożę, którą sformułowała Rey Chow. Należy unikać tej szczególnej „sinizacji” Konfucjusza, czyli traktowania go jako lokalnego filozofa, poza głównym nurtem cywilizacji, jako przedstawiciela lokalnej egzotyki widzianej z wyżyn kultury Zachodu¹². Propozycja chińskiego myśliciela może stanowić źródło inspiracji w każdym kręgu kulturowym, nie wspominając już o wytworach globalizacji i współczesnym mieszanii się wielu różnych tradycji (zjawisko hybrydyzacji), zachęcającym wręcz do szukania inspiracji w wielu różnych kulturach. A zatem, tak jak możliwy jest powrót do Arystotelesa, tak samo możliwy jest powrót do Konfucjusza, przy czym „powracający” wcale nie musi być Azjata.

Ekonomia konfucjańska?

Wielu badaczy widzi konfucjanizm jako jeden z czynników mających swój decydujący udział w bezprecedensowym tempie rozwoju gospodarki chińskiej na przełomie XX i XXI w.¹³ Poglądy Poznańskiego nie są więc

¹¹ R.C. Solomon, op. cit., s. 18.

¹² R. Chow, *Introduction: On Chineseness as a theoretical problem*, w: R. Chow (red.), *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory: Reimagining a Field*, Duke University Press, Durham 2000, s. 3.

¹³ Zob. I. Hon, *Relationships between Confucianism and the Economic Development of Contemporary Chinese Societies*, <http://aacs.cuny.cuny.edu/2017conference/Paper%20and%20Presentations/Ivan%20Hon%20Relationships%20between%20Confucianism%20and%20the%20Economic%20Development%20of%20Contemporary>

odosobnione, jeśli chodzi o kwestionowanie utrwalonego od czasów Maxa Webera na Zachodzie sposobu myślenia, który przedstawia kulturę chińską jako głęboko tkwiącą w przednowoczesnych sposobach postrzegania świata i człowieka. Taki obraz tej kultury dostarcza też tradycyjnej odpowiedzi na często zadawane pytanie, dlaczego w Chinach nie powstał kapitalizm. (Oczywiście, pytanie to stawiano przed wspomnianymi wyżej przemianami).

Porównując racjonalizm konfucjański z racjonalizmem protestanckim, na którym ufundowany miał być ów duch kapitalizmu, Weber twierdził, że tylko w tym drugim przypadku doszło do rzeczywistego „odczarowania świata”, czyli odcięcia się od magii i magicznego stosunku do rzeczywistości. Magia oznaczała „racjonalne dostosowanie się do świata”, co było przeciwieństwem dążenia do opanowania go, charakterystycznego dla protestantyzmu¹⁴. Magia zakłada zatem akceptację świata, szacunek dla tradycji m.in. w postaci kultur przodków oraz czołobitności syna wobec ojca (*xiao* – synowskie oddanie, ang. *filial piety*), brak wizji zbawienia uzależnionego od spełnienia określonych warunków natury moralnej. „Dominująca warstwa intelektualistów: urzędników i ekspektantów, konsekwentnie popierała zachowanie tradycji magicznej, a zwłaszcza animistycznej czci dla przodków, którą uznawała za konieczny warunek niezakłóconego trwania autorytetu biurokracji, i tłumiała wszelkie próby podkopania jej fundamentów przez religijność zbawienia”¹⁵.

Tłumaczy to, przynajmniej w części, dlaczego nie dokonała się w Chinach (dziś wiemy, że aż do końca XX w.) przemiana kulturowa i gospodarcza charakterystyczna dla państw Zachodu. Etyka gospodarcza konfucjanizmu uzależniona była od „kultu rodowego”¹⁶. „Ma to poważne znaczenie

%20Chinese%20societies.pdf, dostęp: 1.08.2019. Jest to referat wygłoszony w City College of New York, w którym Ivan Hon dystansuje się od tezy o bezpośrednim wpływie konfucjanizmu na rozwój chińskiej gospodarki. Zob. też J.S. Rošker, *Modern Confucianism and Chinese Theories of Modernization*, „Philosophy Compass” 10(8)/2015.

¹⁴ M. Weber, *Taoizm i konfucjanizm*, tłum. T. Zatorski, w: idem, *Dzieła zebrane z socjologii religii*, t. 1, Nomos, Kraków 2000, s. 250, cyt. za: D. Kaesler, *Weber. Życie i dzieło*, tłum. S. Lisiecka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 149.

¹⁵ Ibidem, s. 238, cyt. za: D. Kaesler, *Weber...*, s. 147.

¹⁶ „Etyka gospodarcza” nie jest tutaj refleksją etyczną uprawianą przez filozofów i teologów, ani też nie jest tylko zrekonstruowanym systemem wartości i norm, czyli moralnością. Weber tłumaczy to dosyć jasno: „Nie interesują nas tu etyczne teorie kompendiów teologicznych [...] które będą nam służyć jedynie jako środek poznania, lecz p r a k t y c z n e p o b u d k i d z i a ł a n i a ugruntowane na psychologicznych i pragmatycznych aspektach danej religii”. Nie są one uwarunkowane wyłącznie religijnie, lecz religia jest „jedną z determinant” w charakterze „religijnie określonego sposobu życia” (*Lebensführung*)

ekonomiczne, jeśli wszelkie z a u f a n i e, podstawa wszystkich relacji gospodarczych, opiera się zawsze na pokrewieństwie lub czysto osobistych kontaktach o podobnym do pokrewieństwa charakterze, jak to powszechnie działo się w Chinach. Wielkim osiągnięciem religii etycznych, przede wszystkim etycznych i ascetycznych sekt protestanckich, było r o z l u ż - n i e n i e więzi rodowych, ustanowienie wyższości wspólnoty wiary i e t y c z n e j wspólnoty sposobu życia nad wspólnotą k r w i, w dużej mierze nawet nad rodziną¹⁷.

Czy zatem Poznański chce wytłumaczyć gospodarczy sukces Chin, wskazując na te elementy kultury, które przeoczył Weber lub których Weber nie docenił, nie był bowiem w stanie przewidzieć globalizacji? Wówczas istotnie konfucjańska „ekonomia jako etyka” mogłaby być odpowiednikiem etyki gospodarczej konfucjanizmu w znaczeniu Weberowskim, tj. jako jedna z etyk gospodarczych religii światowych, której potencjał dopiero teraz się uzewnętrznił, a która już od dawna tkwiła w wyobraźni ludu i w określony sposób ludzi motywowała. Ponadto wcale nie musi być przeszkodą w procesie modernizacji i tworzenia się kapitalizmu. Problem polega jednak na tym, że Poznański także chce przedstawić konfucjańskie myślenie o gospodarce jako alternatywne wobec zachodniego liberalizmu, a nawet wykazać jego wyższość. W ten sposób naraża się na krytykę na dwóch frontach. Po pierwsze, należy zapytać, czy właściwie odczytuje tradycję konfucjańską, czy realistycznie opisuje (przewiduje) alternatywny model oparty na tradycji azjatyckiej, a po drugie – czy krytykując ekonomię liberalną, rzetelnie przedstawia ją samą jako właśnie pozbawioną wątku etycznego. Odpowiadając na te pytania, chciałbym skupić się zasadniczo na trzech elementach spośród ośmiu, które miałyby odróżniać pozytywnie ekonomię konfucjańską od ekonomii klasycznej: podstawowym celu, głównej motywacji oraz podstawowej instytucji¹⁸.

Autor wprowadza nas w te zagadnienia, wskazując założenia ekonomii liberalnej jako odmienne od tych, które tworzą ekonomię konfucjańską. „Główna różnica polega na tym, że konfucjanizm koncentruje się na rodzinie, a liberalizm na samodzielnej jednostce. Celem jednostki jako członka rodziny jest raczej troska o ciągłość rodu lub dziedzictwo, a nie, jak

(M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, w: idem, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, red. S. Kozyr-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, ss. 111–112). W sumie chodzi o moralność w praktyce i rodzaj motywacji, jaką ona dostarcza.

¹⁷ M. Weber, *Taoizm i konfucjanizm*, s. 240, cyt. za: D. Kaesler, *Weber...*, s. 148.

¹⁸ K. Poznański, *Ekonomia jako etyka...*, s. 88.

to zakłada liberalizm, »natychmiastowa gratyfikacja«. Tym, co według konfucjanistów motywuje jednostki, jest odpowiedzialność moralna za innych, przede wszystkim za rodzinę, podczas gdy w podejściu liberalnym jednostka kieruje się poczuciem prawa własności. Ponieważ kluczowe wybory moralne dokonywane są w rodzinie (np. narodziny dziecka w perspektywie ciągłości pokoleniowej), to ona, a nie rynek, jest podstawową instytucją. Wyraźnie więc w chińskim myśleniu gospodarka jest kształtowana przez etykę i dlatego ekonomia traktowana jest w Chinach jako forma etyki¹⁹.

W tym fragmencie chodzi – podkreślmy – o istniejące po obu stronach „kluczowe założenia dotyczące funkcjonowania gospodarki”²⁰. Konfucjańskie myślenie o gospodarce zakłada, że „gospodarka jest kształtowana przez etykę”. Jeżeli odróżnimy etykę jako refleksję nad moralnością od samej moralności jako wartości i norm, którymi ludzie danej kultury kierują się w życiu, mamy dwie możliwości rozumienia tego zdania²¹. Pierwsze to takie, że gospodarka jest kształtowana przez refleksję filozoficzną (etykę), przez rozważania nad dobrem i złem, sprawiedliwością i niesprawiedliwością, równością i wykluczeniem itp. Ten sposób myślenia byłby bardzo prawdopodobny w starożytnych Chinach, gdzie filozofowie doradzali władcom, tak jak to czynił Konfucjusz w państwie Lu. Ekonomia jako etyka byłaby refleksją nad polityką gospodarczą i sztuką rządzenia. Jeżeli teraz odróżnimy etykę opisową i normatywną, to ekonomia jako forma etyki byłaby albo historią gospodarczą (wersja opisowa), albo komentarzem do bieżącej polityki gospodarczej, oczywiście normatywnym, moralnie wartościującym, i to takim komentarzem, który kształtowałby politykę gospodarczą w danym państwie.

Druga możliwość to traktowanie gospodarki jako efektu działań ludzkich, z podkreśleniem nie tylko ich wymiaru moralnego (m o g ą b y ć dobre lub złe „same w sobie” lub m o g ą p r o w a d z i ć do dobrych lub złych skutków), ale także faktu, że określony kształt tej gospodarki j u ż j e s t s k u t k i e m o b o w i ą z u j ą c y c h n o r m m o r a l n y c h. Innymi słowy, gospodarka kształtowana jest przez moralność – co jest rzeczą dosyć oczywistą. Tutaj ekonomia jako forma etyki byłaby refleksją nad tymi wyborami i ich skutkami, czyli nad moralnością gospodarczą. Znowu, jeżeli odróżnimy

¹⁹ Ibidem, s. 83 (wyróżnienie – J.S.).

²⁰ Ibidem.

²¹ Odróżniając etykę od moralności, musimy jednocześnie pamiętać, że słowo „etyka” używane jest często w dwóch znaczeniach: etyki jako refleksji i etyki jako systemu zasad moralnych, czyli – w sumie – moralności.

aspekt opisowy i normatywny, to będzie albo socjologią (podobną do analiz Webera), albo refleksją normatywną, wartościującą w sensie moralnym, propagującą pewne wartości i oceniającą zjawiska gospodarcze.

Ekonomia jako forma etyki w znaczeniu „ekonomia jako forma moralności” byłoby sformułowaniem pozbawionym sensu, ekonomia jest bowiem refleksją, teorią, nauką. Nie może być moralnością rozumianą jako charakterystyczny dla danej kultury zestaw wartości i norm. Musi pozostać refleksją, efektem myślenia, pracy teoretycznej²². Postulat konfucjański – tak jak odczytuje go Poznański – czyli ekonomia jako forma etyki będąca refleksją nad gospodarką kształtowaną przez etykę, to raczej nie historia lub socjologia, lecz właśnie refleksja normatywna, wartościująca, głosząca pewną prawdę moralną. Gospodarka jest zatem kształtowana przez etykę jako refleksję normatywną oraz – co oczywiste – w sposób spontaniczny przez obowiązującą moralność.

W tym miejscu należałoby poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, głoszona prawda moralna w przypadku konfucjanizmu nie dotyczy tylko gospodarki. Wyabstrahowywanie ekonomii z całości doktryny jest zabiegiem Poznańskiego, o czym nie można zapominać. Innymi słowy, to nie tylko „ekonomia konfucjańska” jest formą etyki, lecz jest nią cały konfucjanizm. Po drugie, to, czy ekonomia jest traktowana w Chinach jako forma etyki, jest kwestią empiryczną. Czy rzeczywiście tak jest w myśli Konfucjusza, w konfucjanizmie, w neokonfucjanizmie? Czy rzeczywiście Chińczycy dzisiaj, ekonomiści, socjologowie, kulturoznawcy, politycy, a przede wszystkim sami przedsiębiorcy tak postrzegają ekonomię jako naukę? Można w to wątpić, co potwierdza zresztą sam Poznański²³. Chińczycy masowo kształcą się w Stanach Zjednoczonych i Europie, a ich celem nie jest przecież studiowanie Konfucjusza i jego uczniów.

Mówienie o „kształtowaniu gospodarki przez etykę” (moralność „wrodzoną” raczej aniżeli nauczanie filozofów) uzasadnia Poznański poprzez wskazanie na rolę rodziny, miłości, troski o innych ludzi. „W ekonomii konfucjańskiej zakłada się, że rodzina jest podstawowym, jeśli nie wyłącznym, źródłem moralności. Dzieje się tak, ponieważ to w niej dokonywane są najbardziej fundamentalne wybory moralne”²⁴.

²² Być może chodziło Poznańskiemu o rodzaj ludowej wiedzy o gospodarowaniu, będącej wyrazem tkwiącej w ludzie i przekazywanej przez rodzinę moralności.

²³ K. Poznański, *Ekonomia jako etyka...*, s. 82.

²⁴ K. Poznański, *Konfucjanizm jako ekonomia moralna*, tekst publikowany w niniejszym tomie, s. 20.

Konfucjanizm traktuje rodzinę jako podstawę całej doktryny i źródło podstawowych metafor, takich jak np. synowskie oddanie²⁵. Z jakim rozumieniem rodziny jesteście konfrontowani? Cytując Mencjusza, który pisał o podstawowej roli troski o innych, sam Poznański przyznaje, że chodzi „przede wszystkim” o rodzinę, a dokładniej – „chodzi o zobowiązania względem rodziny poszerzonej lub klanu, które tradycyjnie stanowiły dominującą formę organizacyjną w Chinach”²⁶. Mielibyśmy zatem do czynienia z akcentowaniem roli rodu w społeczeństwie feudalnym (myśleniem dynastycznym), czyli czymś, co słabnie lub nawet zanika za sprawą modernizacji, jak to miało miejsce na Zachodzie. Z pewnością nie chodzi tutaj o – używając współczesnych zachodnich pojęć – „podstawową komórkę społeczną”, chronioną przez państwo za sprawą polityki społecznej, lecz także obarczaną licznymi powinnościami, np. wynikającymi z obowiązkowych szczepień czy obowiązku szkolnego.

Faktem jest, że Chiny odznaczają się kulturą kolektywistyczną w przeciwieństwie do Zachodu, który jest indywidualistyczny, co jest sprawą łatwą zauważalną i dla wielu oczywistą²⁷. Poznański nie tyle jednak przeciwstawia kolektywizm indywidualizmowi, co właśnie „rodzinnosc” – wolnemu rynkowi, „na którym jednostki działają na własną rękę”²⁸. Oczywiście, rynki zawsze były obecne i w Azji, i w Europie, jak podkreśla autor, lecz kształtowały się odmiennie. „Wolne rynki postulowane przez liberałów jako wyraźnie lepsze instytucje są oparte na konkurujących jednostkach, podczas gdy rynki popierane przez konfucjanistów są oparte na rodzinach. Idąc dalej, pierwsze z nich – te liberalne – nie są ograniczane przez reguły etyczne i podążają jedynie za logiką konkurencji, stosując ceny jako mechanizmy kierujące. Na tych drugich zaś – konfucjańskich – rywalizacja jest zakorzeniona w etyce z jej własną logiką odpowiedzialności za innych.

²⁵ Używam określenia „synowskie oddanie”, gdyż np. „synowska pobożność” nadmierny akcent kładzie na pojęciu boga. O ile „piety” w kontekście chrześcijańskim może być rozumiana jako pobożność, czyli oddanie się, zawierzenie Bogu, o tyle w odniesieniu do konfucjanizmu, który takim pojęciem osobowego boga nie dysponuje, trafniejsze będzie po prostu „oddanie”.

²⁶ K. Poznański, *Ekonomia jako etyka...*, s. 95.

²⁷ M.J. Browaeyns, R. Price, op. cit., ss. 74–77; F. Trompenaars, C. Hampden-Turner, *Siedem wymiarów kultury*, tłum. B. Nawrot, Oficyna Ekonomiczna, Kraków 2002, s. 70 i in.

²⁸ K. Poznański, *Ekonomia jako etyka...*, s. 98. Prawdę mówiąc, nie rozumiem też, dlaczego to właśnie indywidualizm miałby łączyć się z dążeniem do natychmiastowej gratyfikacji. Jeśli dążenie do niej stałoby się normą (wzorem kultury), dotyczyłoby całej społeczności (wspólnoty).

Aby uchwycić te odmienne cechy instytucjonalne, najlepiej zdefiniować system kapitalistyczny jako oparty na »wolnych rynkach«, natomiast system konfucjański określić jako oparty na »rynkach rodzinnych«²⁹.

Stwierdzenia Poznańskiego prowokują do zadania wielu pytań zarówno dotyczących samego konfucjanizmu, jak i ogólnego problemu braku uwzględniania nakazów moralnych (rozważań etycznych) w ekonomicznym myśleniu Zachodu. Często też można mieć wątpliwości w odniesieniu do używanych przez badacza terminów.

„Rynki rodzinne” musiałyby być rynkami, na których także istnieje konkurencja, tyle że między rodzinami, rodami, całymi księstwami w Chinach starożytnych. Nie jest to przeciwieństwem konkurencji w rozumieniu Zachodu, tak naprawdę bowiem na tzw. wolnym rynku konkurują nie tyle jednostki, ile firmy, i co więcej, w znacznej mierze firmy małe i średnie, które często są firmami rodzinnymi. Istnieją też całe „dynastie” przedsiębiorców. Trudno ponadto zgodzić się z tym, że na tych rynkach zupełnie nieobecna jest „troska o innych”. Przybiera ona postać obudowy prawnej (chronione są prawa konsumenta, własność intelektualna, swoboda umów) oraz dobrowolnie przyjmowanych przez firmy zobowiązań wobec otoczenia społecznego zgodnie z koncepcją CSR i innymi. Rynek jako instytucja jest wręcz ufundowany na przepisach prawa, historycznie ukształtowanej moralności kupieckiej oraz – coraz częściej – wrażliwości ekologicznej, co umożliwia jego funkcjonowanie. Wszystko to można wyrazić również językiem konfucjańskim, co sprawia, że konfucjanizm jest rzeczywiście istotną filozoficzną ofertą dla globalnej gospodarki.

Ustalenia Poznańskiego mogą zatem budzić wiele wątpliwości. Nie rozumiem na przykład, dlaczego nastawienie moralne miałyby być przeciwwagą akurat dla „prawa własności”, jak gdyby moralność musiała się łączyć z ascezą i wyrzeczeniem wszelkich dóbr. Nie wiadomo, dlaczego konfucjańskie poczucie moralne miałyby nie obejmować poszanowania prawa własności, lub chociażby prawa konkretnej osoby do jej własności³⁰. Trudno też pojąć, dlaczego ciągłość zakładająca prokreację przeciwstawiana jest konsumpcji, czyli egzystencji. Czy tzw. życie chwilą, eudajmonizm, życie oparte na dążeniu do natychmiastowej gratyfikacji

²⁹ Ibidem, s. 99.

³⁰ Tłumaczenie, że przez większą część życia (najpierw jako dzieci, potem jako seniorzy) jesteśmy zależni od innych ludzi, a zatem nie prawa własności, lecz rodzina i odpowiedzialność za innych zapewnia nam poczucie bezpieczeństwa oraz motywuje do gromadzenia zasobów – nie przekonuje. Zob. K. Poznański, *Ekonomia jako etyka...*, s. 94.

miałoby wykluczać prokreację? W krajach rozwiniętych rodzi się mniejsza liczba dzieci, to prawda statystyczna, lecz, co do zasady, kierowanie się zasadą przyjemności nie musi oznaczać odwracania się od rodzicielstwa. Oczywiście, Zachód odchodzi od protestanckich ideałów opisanych przez Webera, a odroczone gratyfikacja nie jest już zgodna ze światopoglądem konsumpcyjnym. Z drugiej strony tendencje demograficzne łączą się jednak z naciskiem na kształcenie dzieci, pomoc najsłabszym, przeciwdziałanie dyskryminacji. Część z tych tendencji modernizacyjnych upowszechnia się w samych Chinach, które wkroczyły już na drogę prowadzącą do masowej konsumpcji własnych obywateli. Istnieje tu zatem i tradycyjne dążenie do ciągłości rodziny oraz „zwykła”, z reguły przesadna, konsumpcja. Kultura masowa oraz Internet pozwalają nawet kwestionować pewne tradycyjne wartości. Sondaż pokazuje, że w przypadku 54% starszych ludzi połowa wydatków pokrywana jest przez dorosłe dzieci. Nie jest to tylko wina „dziurawego” systemu emerytalnego, lecz także zasługa synowskiego oddania. Jednocześnie serial ukazujący w krzywym zwierciadle historię ojca, którego zachcianki musi spełniać jego syn, miał 390 milionów wyświetleń, o 278 milionów więcej niż następny na liście program. Internauci współczują synowi i nazywają ojca „dużym dzieckiem”, a państwowe media krytykują serial³¹.

Pytań adresowanych do Poznańskiego byłoby więcej, np. dlaczego państwo merytokratyczne miałoby być przeciwstawiane państwu minimalnemu, dlaczego konfucjański zdrowy rozsądek jako metoda ekonomii miałyby być przeciwstawiony modelom teoretycznym ekonomii klasycznej w sytuacji, gdy podstawowe reguły zachodniej ekonomii też mają swój odpowiednik zdroworozsądkowy³². Zapewne temat, który interesuje autora, wymagałby dłuższego traktatu, a potraktowany skrótowo, w postaci artykułu, prowokuje do pytań. Warto w związku z tym sięgnąć do monumentalnej pracy chińskiego uczonego, który badał poglądy Konfucjusza na gospodarkę i który patronuje, jak sądzę, usiłowaniom Poznańskiego.

³¹ *Conflicted Confucians. A hit TV series in China skewers cranky old parents*, „The Economist” (wydanie internetowe) 21.03.2019, <https://www.economist.com/china/2019/03/21/a-hit-tv-series-in-china-skewers-cranky-old-parents>, dostęp: 1.08.2019.

³² Odzwierciedlają to np. przysłowia typu: „Grosz do grosza...” i wyrażenia przestrzegające przed życiem ponad stan.

Konfucjanizm w oczach konfucjanisty

W 1911 r. ukazała się drukiem praca doktorska Huang-Changa Chena poświęcona ekonomicznym wątkom konfucjanizmu³³. Chiński polityk i akademik starał się przedstawić światu zachodniemu konfucjanizm, którego elementy można i warto było porównywać z ekonomią uprawianą w Europie i Stanach Zjednoczonych. Autor wydobywa te elementy rozproszone w wielu różnych przekazach. Konfucjusz był bowiem filozofem (*general philosopher*), który wypowiadał się na bardzo wiele różnych tematów³⁴. Chen analizuje idee konfucjańskie na podstawie kategorii zachodniej nauki i dlatego – jak przyznaje – stale musi uważać, aby z kolei nie „wczytać” w to, co rekonstruuje, poglądów i pojęć, które przyswoił sobie na Zachodzie³⁵. Chen sam był konfucjanistą, który ze względu na obecność w świecie akademickim Zachodu, dzięki znajomości języka angielskiego oraz zachodniej myśli ekonomicznej – stał się łącznikiem między kulturą chińską i zachodnią. Dokonuje w swojej pracy niejako przekładu międzykulturowego, pokazuje, jak poglądy Konfucjusza mają się do terminologii i ustaleń zachodniej ekonomii, w jaki sposób można je wyrazić językiem zachodniej nauki.

W tym miejscu należy wskazać na pewien ogólniejszy problem, który powinien być dla każdego badacza kultury, a w szczególności chińskiej, poważnym ostrzeżeniem. W zwykłym, wprowadzającym w problematykę encyklopedycznym przekazie przeczytać możemy bowiem, że „konfucjanizm” jest zachodnim terminem, który nie ma swojego odpowiednika w języku chińskim³⁶. Wyjaśnienie tego faktu znajduje się także w pracy Chena. Chińczycy mówią o *Ju*, co – jak pisze autor – w wąskim sensie oznacza uczonego, a w szerszym – wszystkich, którzy wyznają zasady konfucjańskie. Zasady te stały się czymś w rodzaju religii państwowej, a uczeni (*scholars, literati*) byli odpowiednikami chrześcijańskich duchownych³⁷. Jednakże

³³ H.Ch. Chen, *The Economic Principles of Confucius and His School*, The Faculty of Political Science, Columbia University, New York 1911, reprint dostępny na stronie www.forgottenbooks.com, dostęp: 1.05.2019.

³⁴ Ibidem, s. 37.

³⁵ Ibidem, s. XI.

³⁶ *Confucianism*, w: *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Confucianism>, dostęp: 4.07.2019.

³⁷ H. Chen, op. cit., s. 39.

nie ma zasadniczo w tej religii boga, zaświatów i życia pozagrobowego, należałoby więc mówić o etycznym przekazie adresowanym do rządzących. Jednocześnie jest to światopogląd i sposób życia utrwalany przez blisko trzy tysiąclecia. „Konfucjanizm” istniał przed Konfucjuszem, który starał się zrozumieć i ożywić społeczne zasady podziwianej przez siebie chińskiej starożytności. Myśl ta przetrwała dzięki uczniom i kolejnym pokoleniom interpretatorów, którzy – jak wiemy – spisywali myśli mistrza. Konfucjanizm jako filozofia i sposób życia nie wyklucza innych form kultu, co też jest elementem podstawowej wiedzy encyklopedycznej. „Azjaci ze wschodu kontynentu mogą uważać się z wyznawców szintoizmu, daoizmu, buddyźmu, islamu czy chrześcijaństwa, lecz ujawniając swoją religijną przynależność, rzadko przestają być konfucjanistami”³⁸. Jednocześnie, jak twierdzi sinolog Reginald Fleming Johnston, a wcześniej nauczyciel ostatniego cesarza Chin, „[n]ie ma etycznej zasady obowiązującej na Zachodzie, która nie byłaby, *explicite* lub *implicite*, obecna w nauczaniu konfucjańskim i nie ma »chrześcijańskiej« cnoty, która nie mogłaby być głoszona na podstawie konfucjańskiego tekstu”³⁹. Nie zmienia to jednak faktu, że transkulturowe korzystanie z tej możliwości niesie za sobą pewne niebezpieczeństwo. Myśl konfucjańska może być źle rozumiana, wykorzystana instrumentalnie bądź zinterpretowana powierzchownie.

Poznański jako motto swojej pracy obrał słowa Konfucjusza: „Człowiek to miłość”⁴⁰. Tłumaczy to dokładniej w samym artykule, opierając się na wypowiedziach Konfucjusza i Mencjusza. Miłość to człowiek, człowiek to życie, a zatem miłość to życie. Życie to energia *qi* w wersji żeńskiej i męskiej, a zatem „*Qi* jest miłością”. Interpretacja ta pojawia się w kontekście konfucjańskiego nakazu opieki nad starzejącymi się rodzicami. „Jakkolwiek na to patrzeć, oznacza to ogromne poświęcenie finansowe, które aby mogło być podjęte, wymaga ponadprzeciętnej postawy moralnej. Jak twierdzą konfucjaniści, ten rodzaj radykalności wymaga maksymalnego poczucia odpowiedzialności, którym jest bezwarunkowe poświęcenie, czyli miłość. Jest to ta jej odmiana, w której nie ma perspektywy osiągnięcia innej korzyści poza »korzyścią« ofiarowania samego aktu miłości”⁴¹. Myślenie konfucjańskie miałoby więc czynić poczucie obowiązku, poświęcenie,

³⁸ *Confucianism*, op. cit.

³⁹ R.F. Johnston, *Confucianism in Modern China*, Soul Care Publishing, Vancouver, BC 2008, s. 59, cyt. za: M. Schuman, *Confucius. And the World He Created*, Basic Books, New York 2015, s. XVI.

⁴⁰ K. Poznański, *Ekonomia jako etyka...*, s. 82.

⁴¹ *Ibidem*, s. 97.

moralność rodzajem bogactwa stanowiącego podstawę gospodarki. Tych moralnych zasobów nie wykorzystuje zachodnie myślenie ekonomiczne, ekonomiści liberalni mieliby bowiem ignorować moralność oraz troskę o innych jako ekonomiczną zmienną⁴².

Skoro mowa o elemencie moralnym, którego miałyby brakować w ekonomicznym myśleniu Zachodu, warto przyjrzeć się nieco bliżej Konfucjańskiemu rozumieniu miłości opisanemu przez Chena. Miłość jest podstawą jedności (harmonii) wszechświata. Ta jedność może być nazywana bogiem (religijny punkt widzenia), może być ujmowana jako *Yüan* (filozoficzny punkt widzenia), może być określana mianem miłości (etyczny punkt widzenia). Wszechświat jest scalany przez boga lub siłę zwaną *Yüan*, a to, co jednoczy społeczeństwo, nazywane jest miłością. Człowiek w tym sensie jest miłością. Jednocześnie ktoś, kto nie dorasta do tej podstawowej zasady, nie jest człowiekiem⁴³. Jak zatem postępować, aby być godnym miana człowieka? Należy ufać innym i stosować zasadę wzajemności. Chen odnajduje tu więc konfucjańską wersję złotej reguły. Postępuj wobec innych tak, jak chciałbyś, aby inni postępowali wobec ciebie. Dbając o siebie, dbaj jednocześnie o innych. „To sprawia, że egotyzm i altruizm stają się jedną i tą samą rzeczą oraz że człowiek powinien poważać innych jak siebie samego. Krótko mówiąc, zasada miłości jest celem, a reguła wzajemności jest tu narzędziem. Na tym polega konfucjańska harmonia”⁴⁴.

Miłość zatem to bycie człowiekiem, bycie częścią ludzkości (*humanity*). Jest jeszcze druga zasada podkreślana w konfucjanizmie: sprawiedliwość, czyli właściwa postawa moralna (*justice, righteousness*). Jak zauważa Chen, słowo „miłość” etymologicznie wywodzi się ze słowa „człowiek” rozumianego jako inni ludzie, a „sprawiedliwość” łączy się z pojęciem samego siebie. „Stąd powinniśmy ściśle kontrolować samych siebie, zgodnie z najwyższymi standardami moralności, a innych traktować liberalnie zgodnie z potocznie rozumianą naturą ludzką”⁴⁵. Innymi słowy, miłość oznacza bycie człowiekiem i stawianie sobie wysokich wymagań, sprawiedliwość zaś liberalny stosunek do innych ludzi. Problem ten powróci, gdy będzie mowa o sprawach czysto gospodarczych. Jako przedsiębiorca sam powinienem przedkładać zasady etyczne nad wymogi życia gospodarczego. Gdy jednak myślę o społeczeństwie jako całości, zgodnie z nauczaniem Konfucjusza

⁴² Ibidem, s. 98.

⁴³ H. Chen, op. cit., ss. 20–21.

⁴⁴ Ibidem, s. 22.

⁴⁵ Ibidem, s. 94.

powiniennem stawiać gospodarke ponad etycznym przekazem⁴⁶. Nie oznacza to tolerancji dla zła i nieuczciwości, lecz konieczność zrozumienia pewnych konieczności życiowych i tego, że przeciętny człowiek (w przeciwieństwie do mędrca) myśli przede wszystkim o codziennym utrzymaniu. Pogłębiona analiza myśli konfucjańskiej potrafi więc zaskakiwać. Dotyczy to także powtarzanej najczęściej przez Poznańskiego opinii o szczególnej roli rodziny, która na pierwszym miejscu stawia problem ekonomiczny.

Harmonia należy tutaj do pojęć ponadczasowych, gdyż opartych na naturze człowieka – miłości urzeczywistniającej się dzięki dbałości o zachowanie zasady wzajemności. Są jednak pojęcia uzależnione od swojego czasu, a zatem również poglądy Konfucjusza odnoszące się do konkretnych, historycznych okoliczności. Cywilizacja obejmująca wiele państw i narodów, jego zdaniem, ewoluuje i przechodzi różne etapy: etap bezładu i przezycięzania pierwotnego chaosu (*disorderly peace stage*), w którym państwa zamykają się w sobie i nie współpracują; etap zaawansowanej współpracy (*advancing peace stage*), gdzie dominuje odróżnienie państw cywilizowanych i barbarzyńskich, a cywilizowane zbliżają się do ideału współpracy równoprawnych państw; wreszcie etap „skrajnego pokoju” (*extreme peace stage*), inaczej zwany „wielkim upodobnieniem” (*great similarity*). Wówczas cały świat staje się republiką, na urzędy wybiera się ludzi o największych talentach, dba się kolektywnie o ludzi starych, o wdowy, sieroty, osoby z upośledzeniami. Zanika przestępczość i wszelkie bolączki społeczne. Można powiedzieć, że Konfucjusz opisuje raj na ziemi. Elementem tej utopii jest też to, że ludzie uważają za swoich rodziców wszystkie starsze osoby, a za swoje potomstwo wszystkie dzieci. Znikają więzy małżeńskie, rodzinne więzy ojca z synem czy brata z bratem, wszystkich bowiem łączy powszechna przyjaźń. Nie ma rodziny, nie ma dziedziczenia, nie ma egoizmu, wszyscy ludzie są sobie równi. Liczy się ludzkość jako całość. Zgodnie z charakterystyką konfucjanizmu prezentowaną przez Chena – świat zmierza właśnie w tym kierunku⁴⁷. Konfucjusz wierzył w postęp, w ideę możliwego w przyszłości powszechnego braterstwa, ale także w postęp w sferze gospodarczej⁴⁸. Gospodarka światowa łączy wszystkich, militarizm zastąpiony będzie industrializmem, a wszystko to przybliży nas do ostatniego okresu „wielkiego upodobnienia”⁴⁹.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, ss. 16–20.

⁴⁸ Ibidem, s. 132.

⁴⁹ Ibidem, s. 57.

Jeżeli zatem myślimy o inspiracjach płynących ze strony konfucjanizmu, pojawia się pytanie, czy należy przywiązywać się tak bardzo do okresu przejściowego i charakterystycznego dla tego stadium nacisku na rodzinę. Co jest ważniejsze: etap przejściowy czy utopia? Czy konfucjańskie myślenie o gospodarce bardziej opiera się na roli rodziny (roli prokreacji), czy też na komunistycznej (komunitarianistycznej) wizji wspólnotowej gospodarki bliskiej temu, co dwa tysiące lat później głosił Marks, ale tak naprawdę opartej na głębokim humanizmie zakorzenionym w quasi-religii, humanizmie, który nie zakłada walki klas, rewolucyjnej przemocy, nasilających się konfliktów. Ponadto Konfucjusz nie rozważa problemu rodziny w oderwaniu od społeczeństwa oraz od problemów gospodarczych. Poglądy te pozwolą na zweryfikowanie tezy Poznańskiego, że w konfucjanizmie główną motywacją ekonomiczną jest „poczucie moralne”. Już rozdział ósmy pracy Chena zaskakuje. Pierwszy podtytuł brzmi „Ekonomia jako podstawa etyki”. Takie stawianie sprawy łączy się z kwestią respektu i tolerancji w stosunku do innych oraz stawiania surowych wymagań samemu sobie. Spoglądając na społeczeństwo, musimy przyjąć i pogodzić się z faktem, iż podstawowe nie jest dążenie do cnoty, lecz dbanie o zaspokajanie potrzeb życiowych⁵⁰.

Wymaganie od siebie oraz tolerancja dla dążeń ogółu jako zasada postępowania konfucjanisty wynika z tego, że Konfucjusz i jego następcy starają się adresować swoje uwagi i komentarze do władców, zajmują postawę doradcy „księcia” w sprawach politycznych i gospodarczych. To rzutuje na rozumienie ekonomii w konfucjanizmie. Jest wiedza o gospodarowaniu (ekonomia) oraz ekonomia polityczna, formułowanie przez rządzących celów i priorytetów. Chen cytuje Konfucjusza: „Tym, co sprawia, że ludzie mogą żyć wspólnie, jest bogactwo. Zarządzanie bogactwem (*administering wealth*), formułowanie zasad oraz zabranianie ludziom czynienia zła – nazywamy sprawiedliwością”⁵¹. Chen proponuje zatem definicję ekonomii jako „nauki o administrowaniu bogactwem zgodnie z zasadą sprawiedliwości, dla dobra ludzi żyjących we wspólnocie”⁵². Czy oznacza to, że w konfucjanizmie podstawową motywacją jest „poczucie moralne”? Oczywiście, jest ono tutaj obecne. Człowiek jest tu celem, gospodarka tylko środkiem. Co to oznacza w praktyce, wyjaśnia Chen. Ekonomia, etyka i polityka (politologia właściwie) są częścią nauki o sprawiedliwości. Ekonomia jednak ma

⁵⁰ Ibidem, s. 94.

⁵¹ Ibidem, s. 48. Bogactwo, o którym mowa, to oczywiście zasoby gospodarcze, nie zaś jedynie „stan posiadania najbogatszych”.

⁵² Ibidem, s. 49.

znaczenie podstawowe. Jeżeli upadnie gospodarka, nie będzie możliwości formułowania zasad moralnych oraz zakazywania ludziom popełniania przestępstw. „Jeśli ma istnieć jakakolwiek etyka i polityka, musi najpierw zaistnieć życie gospodarcze”⁵³.

Co więcej, potrzeby ekonomiczne są podstawą uspołecznienia i współpracy. Człowiek musi współdziałać z innymi, aby zaspokajać swoje potrzeby. Istoty skłonne do ciągłej walki inaczej zachowują się w społeczeństwie. Odnosząc się do tej kwestii, Chen wskazuje na isticie hobbesowski wątek w konfucjanizmie. „Dlaczego skłonne do walki istoty tłumią swoje namiętności i zwracają się do rozjemcy, przestrzegają prawa ustanowionego przez władcę i utrzymują pokój między sobą? Po prostu leży to w ich własnym interesie. Ich własny interes nie wykracza poza interes ekonomiczny”⁵⁴. Motywacja ekonomiczna wymusza więc poczucie moralne, zmusza do współpracy i przestrzegania reguł. To mówi konfucjanizm i wcale nie wydaje się być tak bardzo odmienny od liberalnego myślenia Zachodu.

Co zatem znaczy śródtytuł „Ekonomia jako podstawa etyki” (*Economics as the basis of ethics*)? To sformułowanie tłumaczy Chen następująco. Konfucjusz opowiadał się za rygorystycznym podejściem człowieka do samego siebie, za stosowaniem tutaj najwyższych standardów moralnych. Stosunek do innych ludzi powinien jednak uwzględniać przeciętne możliwości w tym względzie, a nawet ludzkie słabości. Dla nas samych etyka powinna górować nad wymogami życia gospodarczego, lecz gdy myślimy o społeczeństwie – relacja powinna być odwrotna. Ludzie zawsze dążą do poprawy własnej sytuacji materialnej, pragną większych możliwości ekonomicznych. Konfucjusz, a po nim Mencjusz zdają się mówić: pozwólmy ludowi myśleć o zysku⁵⁵. Społeczeństwo bowiem powinno się bogacić, aby mogło istnieć i rozwijać się. Mówienie głodnym ludziom o wierze i etyce nie miałyby sensu. Gdy jednak podstawowe potrzeby są zaspokojone, w życiu takiego społeczeństwa najważniejsza staje się wiara i etyka⁵⁶.

Pragmatyzm, akcent położony na długofalowe konsekwencje społeczne oraz niechęć do łatwego moralizatorstwa cechuje wiele wypowiedzi Konfucjusza oraz jego uczniów. Konfucjanizm, jak twierdzi Chen, zakłada harmonię ekonomii i etyki, nie przeciwstawia zysku sprawiedliwości, lecz je utożsamia. Prawdziwy zysk zawsze jest sprawiedliwy, jak można przeczytać

⁵³ Ibidem, s. 50.

⁵⁴ Ibidem, s. 56.

⁵⁵ Ibidem, s. 97.

⁵⁶ Ibidem, s. 102.

w *Czteroksięgu konfucjańskim*. Dotyczy to zwłaszcza zysku państwa, który nie tyle oznacza zysk mierzony pieniędzem, lecz właśnie sprawiedliwość. Chen cytuje *Czteroksiąg*: „Lepiej mieć urzędnika, który kradnie, aniżeli takiego, który nakłada niesprawiedliwe podatki na ludzi”⁵⁷.

Co oferuje nam konfucjanizm?

Konfucjanizm rozwijał się przez tysiąclecia i nadal się rozwija. Nieomal od początku XX w. konfucjańscy badacze (neokonfucjaniści) podkreślali wyjątkowość tej filozofii i uważali, że kultura chińska w miarę postępu modernizacji pozbawiona będzie słabości charakterystycznych dla kultury Zachodu. Ta ostatnia kojarzona była z ideą podboju natury w imię dążenia do zaspokajania potrzeb zbiorowości ludzkich. Przeciwwstawiano jej ideę harmonii w relacjach międzyludzkich oraz relacjach ludzi z przyrodą. Nie odcinano się zupełnie od zdobyczy kultury Zachodu, sądzono wszakże, że oferta neokonfucjańska oraz rewitalizacja tradycyjnej chińskiej kultury może stać ważną propozycją dla współczesnego świata. Pod koniec wieku, w obliczu wielu sukcesów gospodarczych państw azjatyckich, to sami neokonfucjaniści (związani z zachodnimi ośrodkami naukowymi) kreślili paralele pomiędzy rolą konfucjanizmu w rozwoju gospodarki a rolą protestantyzmu opisaną przez Webera⁵⁸. W każdym razie współczesny konfucjanizm także czerpie z kultury Zachodu, a nawet dąży do syntetyzowania myśli zachodniej oraz tradycyjnej kultury chińskiej, ze świadomością jednak – jak uważa Jana S. Rošker – że obie kultury doświadczają kryzysu⁵⁹.

Wzajemne wpływy nie zaczęły się w wieku XX, lecz istniały od stuleci. Jezuita Matteo Ricci prowadził działalność misyjną oraz upowszechniał kulturę europejską w Chinach już w XVI stuleciu, starając się wpisywać zachodnie treści w filozofię konfucjańską na zasadzie w miarę równoprawnego dialogu międzykulturowego⁶⁰. Przenikanie elementów kultury chińskiej do europejskiej było jednak łatwiejsze. Kultura ta inspirowała wielu myślicieli zachodnich, zwłaszcza w okresie oświecenia (przykładem jest tu Voltaire). Adam Smith pisał o bogactwie państwa chińskiego i pracowitości

⁵⁷ Ibidem, s. 98.

⁵⁸ I. Hon, op. cit.

⁵⁹ J.S. Rošker, op. cit., s. 518.

⁶⁰ Zob. A. Szostkiewicz, *Jak ojciec Ricci ewangelizował Chiny*, „Polityka” 31.12.2010, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1511522,1,jak-ojciec-ricci-ewangelizowal-chiny.read>, dostęp: 1.08.2019.

Chińczyków⁶¹. François Quesnay uważał, że jego fizjokratyczna ekonomia polityczna była praktykowana w Chinach przez tysiąclecia. Cenił też sposób upubliczniania polityki cesarskiej i jej wyników. „Peking Gazette” ukazywała się codziennie i szeroko informowała o osiągnięciach gospodarki rolnej. Myśliciele oświecenia podziwiali system administracji chińskiej, w której mianowano urzędników ze względu na ich wiedzę i osiągnięcia, a nie więzy krwi⁶².

Jak pokazuje Li Chaomin, starożytna chińska idea spichlerzy (*ever-normal granary*) stabilizujących podaż żywności stała się inspiracją dla reform wprowadzanych przez amerykańskiego sekretarza ds. rolnictwa Henry’ego A. Wallace’a w latach trzydziestych XX w. w ramach polityki gospodarczej Nowego Ładu⁶³. Wallace, jeszcze jako wydawca gazety dla rolników w Des Moines w stanie Iowa, o tej chińskiej metodzie stabilizacji cen ziarna dowiedział się właśnie z pracy doktorskiej Chena⁶⁴. Sporo to mówi o recepcji owej pracy przynajmniej w Stanach Zjednoczonych. Poznański pisze, że „[z]achodni recenzenci bezpardonowo odrzucili książkę jako arogancką”⁶⁵. Rzeczywiście, potwierdza to recenzja w „The American Journal of Theology”, w której anonimowy autor (podpisany inicjałem F) zarzuca pracy „wschodnią przesadę”⁶⁶. Bardziej miarodajna jest jednak recenzja Johna Meynarda Keynesa, który przyjął ją entuzjastycznie, a w poglądach Konfucjusza na gospodarkę odnalazł wiele całkiem współcześnie doniosłych elementów, m.in. pochwałę wolnego handlu oraz brak uprzedzeń wobec pobierania odsetek⁶⁷.

⁶¹ Y. Ma, H.M. Trautwein, *Introduction*, w: Y. Ma, H.M. Trautwein (red.), *Thoughts on Economic Development in China*, Routledge, London 2013, s. 2.

⁶² S.G. Jacobsen, *Physiocracy and the Chinese model*, w: Y. Ma, H.M. Trautwein (red.), op. cit., ss. 20–22; zob. też T. Min, *The Chinese origin of physiocratic economics*, w: C. Lin, T. Peach, W. Fang (red.), *The History of Ancient Chinese Economic Thought*, Routledge, Abingdon 2014.

⁶³ L. Chaomin, *The influence of ancient Chinese thought on the Ever-Normal Granary of Henry A. Wallace and the Agricultural Adjustment Act in the New Deal*, w: C. Lin, T. Peach, W. Fang (red.), op. cit., ss. 210 i n.

⁶⁴ D. Bodde, *Chinese ideas in the West*, w: *Asian Topics in World History*, Columbia University, New York 2014, ss. 11–12, www.chinawh/web/s10/ideas.pdf, dostęp: 15.07.2017.

⁶⁵ K. Poznański, *Ekonomia jako etyka...*, s. 82.

⁶⁶ F., *Confucius’ Economic Principles*, „The American Journal of Theology” 16(4)/1912, s. 650.

⁶⁷ J.M. Keynes, H. Chen, „The Economic Principles of Confucius and his School”, „The Economic Journal” 22(88)/1912, s. 584.

Wniosek zatem byłby taki, że konfucjanizm jako wytwór tradycyjnej kultury chińskiej tak naprawdę nie był odrzucany na Zachodzie (podobnie jak nie była odrzucana praca Chena) i trudno byłoby dzisiaj spodziewać się kopernikańskiego przewrotu w ekonomii za sprawą przywoływanej przez Poznańskiego filozofii konfucjańskiej. Wzajemne oświeclanie się myśli chińskiej oraz zachodniej dokonywało się od stuleci – często było to uczenie się na własnych i cudzych błędach, a obecne zainteresowanie chińską gospodarką i kulturą z pewnością wzbogaca zachodnią wiedzę o globalnych procesach i lokalnych uwarunkowaniach. Z pewnością też owej zachodniej wiedzy nie da się sprowadzić do jednej tylko perspektywy neoliberalnej wymagającej zastąpienia czymś szlachetniejszym.

Wniosek kolejny byłby następujący. Wbrew lekturze Chena dokonanej przez Poznańskiego, który pragnie uczynić konfucjanizm sojusznikiem w walce z ekonomią liberalną, Konfucjuszowi bliżej jest do Adama Smitha aniżeli do Arystotelesa⁶⁸. Klasyczna myśl chińska ma wiele nurtów, do których można się odwoływać nawet w kontekście bardzo współczesnych problemów i debat. Istnieli tzw. legaliści, którzy stawiali na interwencję państwa, lecz – jak twierdzi Ma Tao – Konfucjusz i Mencjusz byli raczej leseferystami i uważali, że „rozwój gospodarczy powinien być oparty na prywatnych jednostkach, a państwo powinno prowadzić politykę nieingerencji, zwykli ludzie powinni mieć prawo do własności prywatnej, państwo powinno powstrzymać się od nadmiernej interwencji, a konkurencja powinna być wspierana – w ten sposób tworząc warunki dla zyskowej działalności gospodarczej”⁶⁹. Krótko mówiąc, Poznańskiemu nie udało się wydobyć z pracy Chena (a odwołania do prac innych badaczy nie są zbyt liczne) założeń, które byłyby zasadniczo odmienne od liberalnej tradycji europejskiej. Można twierdzić, że chińska ekonomia istnieje „w ludzkich umysłach”⁷⁰, ale gospodarka współczesnych Chin jest bardzo „zachodnia”, a chiński kapitalizm okazuje się bardzo neoliberalny, państwo (partia) bowiem nie zagwarantowała ochrony pracownikom, w szczególności napływowej ludności wiejskiej, zatrudnianym w przedsiębiorstwach produkujących tanio

⁶⁸ Twórczość Smitha ujmuje się jako jedną całość, co znaczy, że oba główne dzieła dopełniają się, tj. ujmując to w dużym skrócie, uczucia moralne towarzyszą tworzeniu bogactwa. Zob. też C. Herrmann-Pillath, *Adam Smith and Confucius: A Tour D’Horizon Towards a Transcultural Foundation of Institutions*, <https://www.researchgate.net/publication/228175913>, dostęp: 1.07.2019.

⁶⁹ M. Tao, *Confucian thought on the free economy*, w: C. Lin, T. Peach, W. Fang (red.), op. cit., s. 154.

⁷⁰ K. Poznański, *Ekonomia jako etyka...*, s. 82.

dla odbiorców na całym świecie. Nie tylko sama gospodarka, lecz także dominujące w Chinach myślenie o niej jest neoliberalne, co krytykują dzisiaj sami konfucjaniści⁷¹. Widać więc, że myśl ta kształtuje się na bieżąco w konfrontacji z modernizacją kraju. W imię tradycyjnych wartości konfucjaniści chcieliby uniknąć tego, co postrzegają jako błędy zachodniego modelu rozwoju gospodarczego.

Czy jednak Konfucjusz poprawi zachodnią ekonomię, szerzej, nasze myślenie o gospodarce? Czy wprowadzi „etykę” do tego myślenia? Jeżeli spojrzemy na dyskusje toczone w ramach etyki gospodarczej w ciągu ostatnich dziesięcioleci, zwłaszcza te dążące do przezwyciężenia „problemu Adama Smitha”, czyli uznania, że oba jego główne dzieła dopełniają się, a nie wykluczają, to musimy uznać, że tej „etyczności” nie zagubiono. Oczywiście, można twierdzić, iż myśl ekonomiczna ją w pewnym momencie utraciła i należałoby zaprojektować paradygmat, który ją przywraca, wymagałoby to jednak szczegółowej analizy historycznej w zakresie myśli ekonomicznej, historii idei oraz historii gospodarczej. Nie wystarczą ogólne formuły np. na temat „natychmiastowej gratyfikacji, czyli konsumpcji”⁷². Zmiana paradygmatu jest jednak potrzebna i myślenie konfucjańskie może dostarczyć nam wielu argumentów szczególnie w kwestii harmonijnego współistnienia ze światem przyrody, czy wręcz z wszechświatem. Myślenie ekologiczne rzeczywiście powinno opierać się na założeniu, że przede wszystkim ludzkość dysponuje obfitością wszelkich dóbr, co podkreślał Poznański. Ten nadmiar ujawni się wraz ze zmianą sposobu myślenia będącego konsekwencją uświadomienia sobie, jakie ilości żywności produkujemy (i jakim kosztem), jakie ilości kupujemy i spożywamy (i jakim kosztem) i jakie ilości wyrzucamy. Okaze się w ten sposób, że rzeczywiście dysponujemy nadmiarem żywności, przynajmniej w bogatych państwach. To, oczywiście, tylko jeden z przykładów. Ta zmiana sposobu myślenia wymaga nie rozproszonych działań grup aktywistów, lecz globalnego konsensusu i działań zintegrowanych. Idea ta ma w sobie coś z utopii, niemniej nowy paradygmat ekologiczny takiej utopii potrzebuje. I w tym sensie konfucjańska wizja „wielkiego upodobnienia” jest wciąż aktualna. Dla Konfucjusza już dwa i pół tysiąca lat temu – jak pisze Chen – cały świat był jednostką gospodarczą (*economic unit*), a zasady ekonomiczne, które proponował, nie miały służyć rozwojowi osobowości jednostki, regulacji życia rodzinnego czy skutecznemu rządzeniu państwem, lecz właśnie zrównoważeniu

⁷¹ J. Rošker, op. cit., s. 519.

⁷² K. Poznański, *Ekonomia jako etyka...*, s. 88.

- Lin C., Peach T., Fang W. (red.), *The History of Ancient Chinese Economic Thought*, Routledge, London 2014.
- Ma Y., Trautwein H.M., *Introduction*, w: Y. Ma, H.M. Trautwein (red.), *Thoughts on Economic Development in China*, London 2013.
- Ma Y., Trautwein H.M. (red.), *Thoughts on Economic Development in China*, Routledge, London 2013.
- Michaelson G.A., Michaelson, S.W., *Sun Tzu – The Art of War for Managers: 50 Strategic Rules Updated for Today's Business*, Adams Media, Avon, MA 2010.
- Min T., *The Chinese origin of physiocratic economics*, w: C. Lin, T. Peach, W. Fang (red.), *The History of Ancient Chinese Economic Thought*, Routledge, Abingdon 2014.
- Poznański K., *Confucian Economics: How is Chinese Thinking Different?*, „China Economic Journal” 10(3)/2018.
- Poznański K., *Confucian Economics: The World at Work*, „World Review of Political Economy” 6(2)/2015.
- Poznański K., *Ekonomia jako etyka: podejście konfucjańskie*, w: E. Mączyńska, J. Sójka (red.), *Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu*, PTE, Warszawa 2017.
- Poznański K., *Konfucjanizm jako ekonomia moralna*, „Człowiek i Społeczeństwo” 46/2018.
- Romar E.J., *Confucian virtues and business ethics*, w: C. Luetge (red.), *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*, t. 2, Springer, Dordrecht 2013.
- Rošker J.S., *Modern Confucianism and Chinese Theories of Modernization*, „Philosophy Compass” 10(8)/2015.
- Schuman M., *Confucius: And the World He Created*, Basic Books, New York 2015.
- Solomon R.C., *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Stoner J.A.F., Freeman R.E., Gilbert D.A. Jr., *Management*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ 1995.
- Szostkiewicz A., *Jak ojciec Ricci ewangelizował Chiny*, „Polityka” 31.12.2010, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1511522,1,jak-ojciec-ricci-ewangelizowal-chiny.read>, dostęp: 1.08.2019.
- Tao M., *Confucian thought on the free economy*, w: C. Lin, T. Peach, W. Fang (red.), *The History of Ancient Chinese Economic Thought*, Routledge, London 2014.
- Trompenaars F., Hampden-Turner C., *Siedem wymiarów kultury*, tłum. B. Nawrot, Oficyna Ekonomiczna, Kraków 2002.
- Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych*, w: idem, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, red. S. Kozyr-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.
- Xiang Y., *Business ethics in China*, w: E. Heath, B. Kaldis, A. Marcoux (red.), *The Routledge Companion to Business Ethics*, Routledge, London 2018.