

A d a m F . K o l a

Rorty – Konfucjusz: merytokracja w poszukiwaniu humanizmu i uniwersalnej ramy odniesienia

Słowa kluczowe: Konfucjusz, Richard Rorty, komparatystyka, filozofia planetarna, humanizm, uniwersalna rama odniesienia, merytokracja, globalizacja, kreolizacja

1

Wszelka komparatystyczna perspektywa jest kusząca i wielce obiecująca w badaniach akademickich. Za pomocą prostego chwytu – zestawienia i porównania – uzyskać możemy potencjalnie ciekawy efekt. Trafność niektórych badań porównawczych jest mocno wątpliwa. Tak jest zapewne z próbą postawienia obok siebie tak odległych postaci jak Konfucjusz i Richard Rorty. Można przedstawić wiele powodów przemawiających za taką decyzją. Zacząć trzeba od wyjaśnień biografistycznych, wedle których skoro można znaleźć wypowiedzi Rorty’ego poświęcone konfucjanizmowi i jego współczesnym odczytaniom, to jest to przyczyna wystarczająca do podjęcia tak zarysowanego problemu. W tym nurcie nie można także nie wspomnieć o wizytach Rorty’ego w Chinach, poczynając od pierwszej w roku 1984, na ostatniej z roku 2004 skończywszy¹. Kolejną motywację stanowić może rosnąca literatura przedmiotu, w której zestawienie Rorty’ego z tradycją wywodzącą się od Konfucjusza pozwala znaleźć podstawę szkicowanej komparatystyki. Wreszcie dobrym powodem są próby konstruowania humanistyki planetarnej, gdzie różne tradycje intelektualne traktuje się jako równoprawne i równoważne, zaś w modelu

¹ Yong Huang, „Acknowledgments”, w: *Rorty, Pragmatism, and Confucianism*, with responses by R. Rorty, red. Yong Huang, Albany 2009, s. vii–viii.

intelektualisty-kosmopolity², czy coraz częściej – kreola, postrzega się prawdziwego globalnego humanistę czasów współczesnych czy obywatela świata³. Rorty zaś w wielu punktach swojej filozofii przecierał szlaki takiego myślenia.

Chciałbym do powyższych powodów dodać jeszcze jeden, już nie o tak ogólnym charakterze, wprowadzający nas w samo sedno stawianego w artykule problemu. Chodzi o dwie ząbające się w myśli Rorty'ego kwestie: o związki łączące filozofię i literaturę oraz o społeczną pozycję tak pojmowanej filozofii. Transkontynentalna wycieczka, na jaką pragnę zaprosić Czytelniaka, wieść będzie następującym szlakiem: wychodząc od wymienionych powyżej problemów postawionych przez Rorty'ego, wskażemy na ich słaby status i na istotne przeszkody w realizacji tego programu w społeczeństwach późnej nowoczesności. Następnie – i na tym komparacja ma polegać – sięgniemy do myśli konfucjańskiej i proponowanego w niej miejsca filozofii-literatury i ludzi nią/nimi się parających i spróbujemy pokazać pozytywki płynące z chińskiej tradycji dla współczesnego projektu amerykańskiego neopragmatysty. Jest to porównanie będące zatem nie „czystą nauką”, lecz intelektualnym kłusownictwem, gdzie impulsy płynące z jednej cywilizacji mają być wykorzystane dla wzmocnienia określonych pomysłów w radykalnie różnej kulturze. Efektem nie ma być przy tym przekonanie, że należy szukać jakichkolwiek powszechników kulturowych, lecz raczej próba konstruowania trans-kulturowego modelu filozofowania i uprawiania aktywności akademickiej, jako się rzekło, silnie przesiąkniętego kosmopolityzmem i kreolizacją⁴.

Siła badań porównawczych polega na tym, że – jak mówi Haun Saussy – „każdy projekt komparatystyczny jest do pewnego stopnia eksperymentem”⁵,

² I. Buruma, *Kosmopoliti*, tłum. Ł. Sommer, „Gazeta Wyborcza”, 27 grudnia 2008; W.D. Mignolo, *The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism*, „Public Culture”, nr 12.3 (Fall) 2000, s. 721–748.

³ M.C. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton–Oxford 2010; zob. A.F. Kola, *Komparatystyka kulturoznawcza wobec wielokulturowego świata. W stronę metateorii krytycznej*, w: *Granice kultury*, red. A. Gwóźdź, Katowice 2010, s. 213–224; zob. także F. Lionnet, Shi-mei Shih (red.), *The Creolization of Theory*, Durham–London 2011.

⁴ Zob. D.A. Bell, *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton–Oxford 2008; tenże, *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asia Context*, Princeton–Oxford 2006; tenże, *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton–Oxford 2000; tenże (red.), *Confucian Political Ethics*, Princeton–Oxford 2008; tenże, H. Chaibong (red.), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge 2003 (więcej zob. A.F. Kola, recenzja książki Bella *China's New Confucianism*, „Ruch Filozoficzny” 2011, LXVIII, z. 1, s. 161–171); K. Mahbubani, *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*, New York 2008; tenże, *Can Asians Think? Understanding the Divide Between East and West*, Southroyalton 2002 [1998].

⁵ H. Saussy, „Wyborny trup” poszywany ze świeżych koszmarów. O memach, pszczelich rojach i samolubnych genach, tłum. E. Rajewska, w: *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki. Antologia*, red. T. Bilczewski, Kraków 2010, s. 222.

idiosynkratycznie zakorzenionym w wizji, doświadczeniu, wiedzy i wspólnocie interpretacyjnej badacza. Jego powodzenie zależy zaś od retorycznej siły, perswazji, od tego, czy przekonamy Czytelników, że proponowane przez nas zestawienia badanych przedmiotów są nie tyle uzasadnione czy uprawomocnione, co raczej przekonujące, że nie dałoby się dojść do określonych wyników czy interpretacji, „patrzac na każdy z tych przedmiotów z tradycyjnej dla jego dyscypliny perspektywy”⁶.

Celem tekstu jest próba naszkicowania warunków uprawiania planetarnej⁷ filozofii⁸. W tym ostatnim punkcie chodzi bowiem o przekształcenie kultury euro-amerykańskiej w taki sposób, by pożyteczne dla niej treści humanistyczne znalazły się w jej centrum, do czego przydać się mogą wybrane idee i praktyki zaczerpnięte z tradycji konfucjańskiej. Chodzi tu o ideę ogólnej ramy instytucjonalno-organizacyjnej oraz humanistycznie zorientowaną merytokrację.

2

W znanym artykule *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*⁹ Richard Rorty wskazuje na trzy główne podejścia w dwudziestowiecznej filozofii, choć bez wątpienia ów podział zastosować można do całej humanistyki. Pierwszy model stawia sobie za wzór nauki ścisłe i przyrodnicze (*science*), odwołuje się zaś do idei (neo)pozytywizmu, filozofii Edmunda Husserla czy szerzej fenomenologii, ale obejmuje swym zasięgiem również niezwykle istotny dla całej humanistyki strukturalizm. W drugiej wersji, której postacią paradygmatyczną uczynił Rorty Martina Heideggera, idzie o stworzenie humanistyki na wzór sztuki. Filozof ma być w tym podejściu poetą. Taki model radykalnie zrywa z pierwszym, odsuwa humanistykę na przeciwny nauce biegun. Rozwiązanie trzecie – (neo)pragmatyczne, zgodnie z ideami Johna Deweya – w miejsce naukowców-teoretyków proponuje inżynierów i społeczników dążących do uczynienia życia „wygodniejszym i bezpieczniejszym”. Przy czym trzeba pamiętać, że dokładnie w taki sam sposób określić można ideał władzy według konfucjanizmu.

W tej optyce roszczenia do Prawdy, stawiane przez filozofię pierwszego typu, są w świetle rozlicznych wypowiedzi Rorty’ego niemożliwe do utrzy-

⁶ Tamże.

⁷ Podążając za metaforą Gayatri Chakravorty Spivak, zob. tejeż, *Death of a Discipline*, New York 2003.

⁸ O kwestii relatywizmu kulturowego w przypadku Rorty’ego i Konfucjusza zob. Kuang-ming Wu, *Rorty, Confucius, and Intercultural Relativism*, w: *Rorty, Pragmatism, and Confucianism*, dz. cyt., s. 21–44.

⁹ R. Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, tłum. A. Grzeliński, A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, Toruń 1995.

mania¹⁰. Dla amerykańskiego filozofa tradycja ta wydaje się najmniej interesująca. Z kolei model drugi i trzeci – przeciwnie, otwierają bowiem możliwości uprawiania filozofii nie tylko w twórczy sposób (literatura), ale również z pożytkiem dla społeczeństwa (pragmatyzm). Oba podejścia są istotne, gdyż pokrywają się z miejscem filozofii w tradycji konfucjańskiej.

Pytanie zasadnicze wiąże się ze społeczną rolą tak postrzeganej filozofii w czasach późnej nowoczesności. Dotyczy w szerszym kontekście roli humanistyki (by nie powiedzieć w ogóle: humanizmu) we współczesnym świecie. Problem ten był stawiany już wielokrotnie, by przywołać dwie głośne książki i związane z nimi debaty, które przetoczyły się w latach 80. i 90. XX wieku przez Stany Zjednoczone. Chodzi o *The Closing of the American Mind* Allana Blooma oraz *Cultivating Humanity* Marthy C. Nussbaum¹¹. Pomimo dzielących je różnic, ich wspólnym mianownikiem było przekonanie o istotnej roli humanistyki *sensu largo*, w tym zwłaszcza o podstawie moralnej i postawie etycznej, którą winniśmy kształtować (m.in. poprzez kształcenie). Ten wątek będzie nicią przewodnią artykułu.

3

Jednym z kluczowych problemów wszelkich badań porównawczych jest odmienne pojmowanie poszczególnych terminów, różne klasyfikacje i kategoryzacja świata, związane z lokalną tradycją, dominacją określonych wzorów kulturowych itd. W kulturze europejskiej na pozór łatwo dokonać rozróżnienia między filozofią i literaturą, chociaż zarówno tradycja (np. pisma Platona czy Diderota), jak i współczesność (np. Heidegger czy Derrida) przynoszą przykłady, które obalają tego typu generalizację.

W tradycji chińskiej rzecz od początku wydaje się niejednoznaczna. Termin *wen* oznacza bowiem szeroko rozumiane „pisarstwo”, „pismo” czy „tekst”, bez dokonywania dalszego podziału. Przez pojęcie *wen* tradycyjnie rozumiano także „wzór” czy „ornament”, „wykwintność” czy „kulturę”¹². W tej perspek-

¹⁰ Na temat Prawdy/prawdy w kontekście porównania Konfucjusza i Rorty’ego zob. Yong Huang, *Rorty’s Progress into Confucian Truths*, w: *Rorty, Pragmatism, and Confucianism*, dz. cyt., s. 73–97; R.E. Allinson, *Rorty Meets Confucius. A Dialogue Across Millennia*, tamże, s. 129–158 (zob. zwłaszcza s. 141–155).

¹¹ Podaję tytuły oryginałów, albowiem w obu przypadkach polskie tłumaczenie gubi istotny ich komponent. Polskie wydania: A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, wstęp S. Bellow, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997; M.C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, tłum. A. Męczkowska, wstęp J. Szacki, Wrocław 2008; też, *Not for Profit*, dz. cyt.

¹² H.-G. Moeller, *Philosophy and Literature. Rorty and Confucianism*, w: *Rorty, Pragmatism, and Confucianism*, dz. cyt., s. 186.

tywie podział na literaturę i filozofię traci rację bytu. Okazuje się on przygodnie europejski, niedający się rozciągnąć na – przynajmniej niektóre – kultury pozaeuropejskie. *Wen*, a zatem cały system pisma chińskiego, jest odbiciem porządku kosmicznego, harmonii panującej we wszechświecie. A jako że i świat społeczny, dzięki staraniom dobrego władcy (ideał konfucjański nie pozostawia co do tego złudzeń), winien dążyć do wszelkiej harmonii, odzwierciedlającej ów porządek kosmiczny, tak też i literatura powinna się przyczynić do zapewnienia tego ładu¹³. Nie dziwi przeto, że literatura, ale i cała sztuka chińska powtarza klasyczne wzory, albowiem zgodnie z tradycją to one najlepiej odzwierciedlają harmonię. Nie ma więc żadnych istotnych przesłanek, by poprawiać to, co jest dobre. Demon oryginalności, który Europę nawiedzał zapewne od czasów antycznych, na dobre jednak zakorzenił się w dobie renesansu, by swoje apogeum znaleźć w bazującym na oświeceniu szeroko rozumianym modernizmie (nowoczesności), nigdy nie znalazł miejsca w Chinach. Względna stabilność gatunków literackich, podobnie jak form malarskich, na przestrzeni wieków tylko to potwierdza¹⁴.

Rorty, jako dziedzic romantyzmu, przywiązany jest do idei sztuki, która wyraża artystyczne Ja, jest idiosynkratyczna, a zatem wyjątkowa i oryginalna. Jako taka może być dla odbiorcy interesująca, otwierająca przestrzeń do dialogu i interpretacji. Co nie oznacza, że nie jest wspólnotowo zakorzeniona, albowiem wyrasta z określonej tradycji, języka, kultury, nawet wtedy, gdy w sposób swobodny gra z konwencjami, utartymi gatunkami i schematami, czasem z nimi radykalnie zrywając, tak jak w przypadku XX-wiecznych awangard czy postmodernizmu. Trzeba zatem przyznać rację Hansowi-Georgowi Moellerowi, że w takiej perspektywie tradycja konfucjańska i myśl Rorty'ego są rozbieżne, zarówno jeśli chodzi o wymiar literacki, filozoficzny czy polityczny¹⁵. Tradycja konfucjańska jawi się tu jako zniewalająca, ograniczająca ekspresję twórczej jednostki i przestrzeń dla jej liberalnych z ducha, indywidualnych dążeń i politycznych aktywności. Wreszcie konfucjanizm wydaje się daleki od tego, co stanowi sedno projektu Rorty'ego jako myśliciela (po)nowoczesnego, czyli od wolności pojmowanej w kategoriach oświeceniowych. W tym względzie

¹³ Zob. np. Zong-qi Cai, *Configurations of Comparative Poetics. Three Perspectives on Western and Chinese Literary Criticism*, Honolulu 2001, s. 33–70 (porównanie Konfucjusza i Platona w odniesieniu do harmonii zob. s. 113–141); zob. też wybrane pozycje w: *Estetyka chińska. Antologia*, red. A. Zemanek, Kraków 2007.

¹⁴ Odstępstwa od tej reguły, dotyczące np. chińskiej kaligrafii czy literatury i sztuki w wieku XX i XXI, nie zmieniają zasadniczo wizji rozwoju kultury chińskiej, chociaż same w sobie stanowią asumpt do przemyślenia utartych schematów i kalek myślowych na jej temat. W pierwszej kwestii zob. *Estetyka chińska*, dz. cyt.; w drugiej zob. *Nowa strefa – sztuka chińska / New Zone – Chinese Art*, red. J. Pieńkos, M. Guzowska, Warszawa 2003; L. Kasarekło, *Chińska kultura symboliczna. Jej współczesne metamorfozy w literaturze, teatrze i malarstwie*, Warszawa 2011.

¹⁵ H.-G. Moeller, *Philosophy and Literature*, dz. cyt., s. 191.

każde porównanie będzie prowadzić do wniosku, że omawiane podejścia reprezentują odmienne systemy wartości i proponują radykalnie różne rozumienie znaczenia i roli filozofii i literatury w świecie.

4

Jest wszakże i druga strona opowieści o konfucjanizmie, a w zasadzie jest ich znacznie więcej. Jednowymiarowe postrzeganie tej tradycji wiąże się z historią jej recepcji na Zachodzie¹⁶, ale także z modelem dominującym w cesarskich Chinach pod rządami władców różnych dynastii, które to rozumienie system monopartyjny, komunistyczny, tylko utwierdził. Nie możemy wszakże zapominać, że konfucjanizm jest myślą o długiej tradycji, różnych nurtach i odmianach, zmieniającą się w czasie i w zależności od okoliczności polityczno-społecznych. Również i współcześnie sprawa nie jest tak prosta. Szczegółowo kwestie te omawia np. Daniel A. Bell w książce *China's New Confucianism*, wskazując na trzy nurty współczesnego konfucjanizmu¹⁷.

Pierwszy z nich, którego najpopularniejszą przedstawicielką jest Yu Dan, jest w zasadzie apolityczny i skupia swoją uwagę na tym, w jaki sposób uporać się z presją współczesnego, modernizującego się w zawrotnym tempie świata, co szczególnie w Chinach jest widoczne. „Nie powinniśmy martwić się o zewnętrzne dobra, takie jak status czy pieniądze. To, co ważne, to nasze wewnętrzna postawa”, nasze serce¹⁸. Konfucjanizm jest tu bliski drugiej ważnej w Chinach tradycji – daoizmowi.

Drugi nurt, mający korzenie w czasach dynastii Han, wiąże z kolei konfucjanizm z innym ważnym podejściem w filozofii, tj. z tradycją szkoły praw, tzw. legistów. Nurt ten będzie najbliższy stereotypowemu odczytywaniu konfucjanizmu na Zachodzie, albowiem dopuszcza on m.in. stosowanie przez władzę surowych kar, wymaga ślepego posłuszeństwa wobec rządzących, utwierdza

¹⁶ H. Saussy, *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*, Cambridge–London 2001; tenże, *The Problem of Chinese Aesthetic*, Stanford 1993; *Sinographies. Writing China*, red. E. Hayot, H. Saussy, S.G. Yao, Minneapolis–London 2008.

¹⁷ Podział Bella odnosi się przede wszystkim do współczesności, historycznie zaś kwestie te są jeszcze bardziej skomplikowane. Szczegółowo omawiają je np.: Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009; Feng Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, red. D. Bodde, tłum. M. Zagrodzki, oprac. T. Skowroński, konsult. M. Religa, Warszawa 2001; *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001; Liang Shuming, *Has Man a Future? Dialogues with the Last Confucian*, wywiad przeprowadzony przez G.S. Alitto, Beijing 2010, s. 22–35; P.K. Bol, *Neo-Confucianism in History*, Cambridge–London 2008; M.J. Künstler, *Sprawa Konfucjusza*, Warszawa 1983; A.I. Wójcik, *Filozofia Chin. Uwagi wstępne*, w: *Filozofia Wschodu*, dz. cyt., s. 317–328; *Konfucjanizm*, tamże, s. 347–364; *Neokonfucjanizm*, tamże, s. 365–380.

¹⁸ D.A. Bell, *China's New Confucianism*, dz. cyt., s. xv.

tradycyjny i patriarchalny porządek społeczny, umożliwia wręcz autorytarne panowanie.

Bell przedstawia także trzeci nurt, który określa mianem „lewicowego konfucjanizmu”. Szczególna rola przypada w nim intelektualistom, albowiem mają oni obowiązek „krytykowania złych rządów”. Powinnością zaś władzy jest zapewnić ludziom dobrobyt¹⁹ i przynajmniej podstawowe prawa człowieka (ich definicja będzie wszakże różna od zachodniej²⁰). W tradycji tej zaangażowanie społeczne i polityczne jest niezwykle ważne, konfucjanizm jest bowiem rodzajem aktywizmu, co różni go od innych tradycji azjatyckich, jak buddyzm czy daoizm²¹. Wymienione wartości stanowiły podstawę „oryginalnego konfucjanizmu” Konfucjusza, Mencjusza czy Xunzi, następnie zaś były przekazywane przez innych myślicieli, takich jak Huang Zongxi czy Gu Yanwu. Współcześnie do tego nurtu zaliczyć można takich myślicieli jak Gan Yang, który mówi o „konfucjańskiej republice socjalistycznej”, Jiang Qing, który poszukuje pokrewieństwa idei konfucjańskich z socjalizmem Karola Marksa, czy sam Bell, rozwijający idee lewicowego konfucjanizmu wywodzącego się z lewicowego komunitaryzmu Micheala Walzera.

5

Powyższe objaśnienia pokazały konfucjanizm jako wewnątrznie zróżnicowaną tradycję. Pozwala to na nowo dokonać porównania tej myśli z filozofią Rorty’ego, wykraczając poza powszechnie przyjęte rozpoznania dotyczące historii chińskich idei. Chodzi o konfucjanizm nie tylko jako dążenie do harmonii za cenę zgładzenia wszelkiej odrębności i indywidualności, nie tylko o budowanie silnego państwa z wycofanym z życia publicznego społeczeństwem, ale także o konfucjanizm jako doktrynę filozoficzną i polityczną, która np. dopuszcza – w uzasadnionych przypadkach – rewolucję, bunt przeciwko władzy, pod jednym wszakże warunkiem: o ile władca jest niegodny Mandatu Nieba²². W tej optyce zmiana i dysharmonia są pożądane, o ile prowadzą do dobrego celu, czyli przywrócenia ładu i polepszenia życia obywatelom. Warunek pozytywnej zmiany społecznej odgrywał tu zasadniczą rolę, będąc wystarczającym uzasadnieniem dla każdej, nawet rewolucyjnej, aktywności. W tym względzie działanie na rzecz poprawy sytuacji społecznej jawi się jako argument ze wszech miar pragmatyczny.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tenże, *Beyond Liberal Democracy*, dz. cyt. oraz *East Meets West*, dz. cyt.

²¹ Liang Shuming, *Has Man a Future?*, dz. cyt., s. 40.

²² Zob. np. Xinzhong Yao, *Konfucjanizm*, dz. cyt., s. 188.

Idąc dalej tym kontrintuicyjnym tropem, literatura posiada, czy raczej: posiadać może, wywrotowy potencjał. Ale działać się tak może nie tyle z powodu indywidualnej potrzeby ekspresji, wyrażenia siebie, tak charakterystycznej dla zachodniej tradycji romantycznej, lecz motywacja winna posiadać charakter społeczny – prorozwojowy. Chodziłoby więc o filozofię/literaturę według trzeciego wzoru Rorty’ego – pragmatycznego.

Owa kontradycja – pomiędzy dominującym wzorem kultury chińskiej, nawet bardziej szczegółowo: konfucjańskiej, a powyższą propozycją – jest wszakże pozorna. Można wskazać przynajmniej dwa powody. Po pierwsze, kontradycje w tradycji chińskiej nie działają, są znoszone zarówno w praktyce społecznej i politycznej, jak i w samej filozofii. Po drugie, mylnym byłby obraz konfucjanizmu jako tylko i wyłącznie potwierdzającego, legitymizującego władzę. Jedną z najważniejszych powinności człowieka *wen* była bowiem krytyka złej władzy, pokazywanie dobrych praktyk, wskazywanie zagrożeń, doradzanie, czynny udział w życiu społecznym. Albowiem to nie tylko ucieczka ze świata, jak często w orientalizującym spojrzeniu postrzega się na Zachodzie Azję, ale także zaangażowanie charakteryzuje filozofię konfucjańską²³.

6

Wracając do literatury, a więc i do filozofii zarazem, spójrzmy na klasyczną chińską poezję oraz na nieodłączne w tradycji konfucjańskiej komentarze do niej. Ten rodzaj sprzężenia zwrotnego nie ma swojej ugruntowanej pozycji w literaturach zachodnich, co wynika zapewne z wielu przyczyn. Do najważniejszych należy proces sekularyzacji czy – by powołać się na Maxa Webera – odczarowania świata, który od czasów renesansu dotykał sztukę i literaturę. Ta przestawała być zależna od uświęconych tekstów kanonicznych, które należało odczytywać w określony sposób, lecz odkrywała nowe pola dla nieograniczonej przez wymiar sakralny twórczości. Komentarze bowiem istnieją – w twórczości religijnej czy w teologii. W chrześcijaństwie wszystko jest w mniejszym lub większym stopniu komentarzem do Pisma Świętego. Oczywiście korzenie tego rodzaju twórczości literackiej sięgają żydowskiej tradycji rabinicznej, w której komentarze – midrasze, Talmud – stanowią część nieodłączną religijnego pisma judaizmu. Z kolei w Chinach, ze względu na świecki charakter państwa, a przede wszystkim świecki charakter konfucjanizmu, komentarze rozwijały się w odniesieniu właśnie do klasycznych tekstów filozoficznych i literackich. Stanowiły nie tylko – na zasadzie klasycznej pracy filologicznej – objaśnienie tego, co dla czytelnika czasowo od powstałego tekstu odległego niezrozumiałe, ale dostarczały klucza do zrozumienia tekstu

²³ Liang Shuming, *Has Man a Future?*, dz. cyt., s. 30.

w ogóle. Konsekwencją takiego pojmowania literatury i jej interpretacji był fakt kanonizacji wielu tekstów, jak również i komentarzy, zaś kluczem do jej rozumienia jest alegoria²⁴.

Procesy kanonizacji literatury wpływają w oczywisty sposób na jej petryfikację, wszelka zmiana wydaje się niemożliwa, zaś życie artystyczne na tym cierpi²⁵. Z drugiej strony, kanon jest nieodłączną częścią literatury jako takiej²⁶. Życie literackie nie może się bez niego obyć. Procesy kanonizacji czy to literatury, czy filozofii wymagają wszakże analiz w języku raczej socjologii życia intelektualnego i artystycznego niżli wewnętrznym dla poszczególnych dyscyplin. Wszelkie zmiany literackie czy filozoficzne są w takiej optyce *de facto* szukaniem nowego kanonu, próbą przebudowywania zastanego porządku nie w celu jego kompletnego rozmontowania, lecz wykreowania nowych norm i wartości oraz produktów takich, jak dzieła filozoficzne czy literackie.

Sytuacja chińska jest odmienna od zachodniej, zarówno jeśli chodzi o proces kanonizacji, jak i alegorycznych odczytań klasycznych dzieł, z jednego przynajmniej ważnego powodu. Sytuacja religii Księgi powstałych na Bliskim Wschodzie, ze względu na – w optyce osób wierzących – objawiony charakter tekstów kanonicznych, czyni z pisma domenę *sacrum*. Ono zaś nie może podlegać negocjacom. W przypadku chińskim zarówno pisma kanoniczne, jak i ich kanoniczne interpretacje, podobnie jak alegoryczne odczytania literatury pięknej, mają ludzkie pochodzenie, są więc *de facto* konstruktami społecznymi, zaś manipulowanie tak zastanym materiałem kulturowym jest wpisane w sam system. To podejście do kanonu pokrywa się z neopragmatycznym interpretowaniem, gdzie z jednej strony każdy odbiorca tekstu czytać może, jak chce, z drugiej zaś jest ograniczony przez swoje wspólnoty interpretacyjne²⁷ oraz etyczne normy i dyrektywy własnej kultury²⁸. Analogicznie rzecz wyglądała w życiu literackim i filozoficznym Chin. Było tak, że nowe formy literackie, metaforyka, toposy, motywy, interpretacje itd. pojawiały się, a alegorie zyskiwały nowe sensy, czy też – by pójść tropem Rorty'ego – słowniki finalne były zmieniane w odpowiedzi na sytuację społeczno-polityczną w kraju bądź idiosynkratyczne zapatrywania (także estetyczne) autora. Jednocześnie obowiązują-

²⁴ H. Saussy, *The Problem of Chinese Aesthetic*, dz. cyt.; Zhang Lonxi, *Allegoresis. Reading Canonical Literature East and West*, Ithaca–London 2005; zob. też *How to Read Chinese Poetry. A Guided Anthology*, red. Zong-qi Cai, New York 2008.

²⁵ Lin Yutang, *My Country and My People*, Beijing 2009 [1935], s. 220–290 (zwłaszcza s. 241–244).

²⁶ D. Damrosch, *Literatura światowa w dobie postkanonicznej i hiperkanonicznej*, tłum. A. Tenczyńska, w: *Niewspółmierność*, dz. cyt., s. 367–380.

²⁷ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. A. Szahaj, Kraków 2002.

²⁸ A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6, s. 5–33, przedruk w: tenże, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń, s. 93–122.

wały ramowe założenia konfucjanizmu, dotyczące np. powinności etycznych władzy, członków społeczeństwa czy rodziny, które znajdowały swoje odbicie w literaturze²⁹. Ten głęboki walor etyczny *wen* jest jedną z cech istotniejszych literatury z kręgu konfucjańskiego. Zaangażowanie bowiem nie jest przygodną zabawą intelektualisty, jest jego powinnością wobec siebie, władcy, społeczeństwa.

7

U Rorty'ego wnioski są – w perspektywie życia społecznego Zachodu – pesymistyczne, albowiem nie wydaje się możliwe współcześnie przebudowanie gmachu kultury euro-amerykańskiej w taki sposób, by nieutowarowiona kultura artystyczna i szeroko rozumiana humanistyka wkroczyły w centrum dyskursu. Romantyczny paradygmat jest w pewnych sferach wciąż żywy, w innych wszakże „romantyczne” przegrało z diagnozami Karola Marksa, szkoły frankfurckiej czy Guy Deborda, kultura stała się towarem, „humanistyczne” zaś sprowadzone zostało do „konsumenckiego”. W efekcie wciąż podejmowana walka z takim obliczem współczesnej kultury jest donkiszoterią, jednakże jej porzucenie będzie poddaniem się wszechobejmującej logice rynku. Każde rozwiązanie przeto okaże się niezadowolające.

Wyjście z tej sytuacji zgodne z logiką i stylem myślenia konfucjanizmu³⁰ jest odmienne. Sprawdziło się już w przeszłości, mogłoby zadziałać w przyszłości. Wymagałoby przebudowy kultury, rekonfiguracji jej głównych parametrów, odbywać by się przy tym musiało na wielu poziomach równocześnie. Przy czym, o ile rysowana poniżej rama mogłaby posiadać walor uniwersalny, nie oznacza to wszakże, że każdorazowo opierać by się musiała na takim samym zestawie wartości. Te mogłyby być lokalizowane, odpowiadać potrzebom danej wspólnoty. Poniższy przykład ma jedynie pokazać, jak możliwa – zgodnie z interpretacją myśli konfucjańskiej – jest zmiana kultury. Wstępne rozpoznanie dotyczące warunków powodzenia prowadzi do następujących zadań.

Postuluję tu przywrócenie kategorii dobra wspólnego, bez politycznej akwizycji i zawłaszczania, czyli jednoznacznego przypisania tego terminu do określonego obozu politycznego czy filozoficznego. Nie chodzi tutaj o odrzucenie całej tradycji z tym pojęciem związanej³¹, ale o potraktowanie go jako rodzaju metapoziomowej kategorii dla uprawiania polityki, jako działania

²⁹ R.E. Allinson, *Rorty Meets Confucius*, dz. cyt., s. 134–141; zob. Zhang Longxi, *Allegoresis*, dz. cyt.

³⁰ D.L. Hall, R.T. Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany 1987.

³¹ P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998.

zmierzającego do lepszego życia w danej wspólnocie, co jest ideałem zarówno konfucjańskim, jak i pragmatystycznym.

Konfucjanizm w swojej wielowiekowej tradycji wypracował mechanizmy wdrażania obywateli do pracy na rzecz państwa i społeczeństwa. Polegał on na całym rozbudowanym systemie nauczania i egzaminów, które prowadziły przez kolejne stopnie kariery w administracji państwowej aż do najwyższego poziomu centralnego. Utworzono dzięki temu rodzaj wspólnoty interpretacyjnej, o silnym etosie, poczuciu misji społecznej, służenia obywatelom (i władzy). Przy czym wymagania stawiane kandydatom na poszczególne szczeble, surowość egzaminów powodowały, że grupa ta była świetnie przegotowana do swoich zadań. We współczesnych dyskusjach nad potrzebą merytokratycznej formuły rządzenia, czy szerzej – elit, zapomina się, że taki system panował w Chinach przez stulecia. Filozoficzną podstawą merytokracji był konfucjanizm i opisany wcześniej etos zaangażowania i odpowiedzialności za wspólnotę. Zaś na egzamin składał się sprawdzian nie tylko wiedzy i umiejętności *stricto* praktycznych, które w przypadku pełnienia funkcji urzędniczej były pożądane, ale również szeroko rozumianej erudycji humanistycznej, na którą składały się znajomość kanonu konfucjańskiego wraz z komentarzami oraz zdolność pisania literatury, zwłaszcza poezji. W skali wspólnoty urzędniczej nie można zakładać, że była to literatura o dużych walorach artystycznych, a skonwencjonalizowane i sztywne reguły gatunkowe mocno wiązały pisarzy, niemniej jednak system egzaminów tworzył spójną grupę obywateli wykształconych w podobny sposób, dzielających te same wartości, których dziś nazwać by można inteligencją, a którzy dodatkowo zatrudnieni byli przez państwo i posiadali wdrukowany ideał misji publicznej. Wynika to wszakże z konfucjańskiej antropologii, którą cechuje ufność „w zdolność człowieka do przekształcania świata oraz w możliwość edukowania i doskonalenia człowieka”³². Ten idealny obraz w praktyce ulegał różnego rodzaju patologiom, zaś cała grupa daleka była zarówno od posiadania szerokich horyzontów prawdziwego erudyty, jak i szlachetności, a zjawiska takie jak nepotyzm, uprzywilejowanie dobrze urodzonych, arystokracji i kół dworskich, przekupstwo stanowiły nieodłączną część systemu państwowego w Chinach. Opisany wzorzec wytworzył wszakże niebywałą w skali świata sytuację, gdzie znaczna część członków danej wspólnoty posiada i podziela określone ideały o charakterze humanistycznym, a przy tym jest sprawną grupą zaradców państwa. Humanizm i humanistyka łączą się w jedno z merytokracją, tworząc według wzorca konfucjańskiego ideał dobrego państwa. Literatura i filozofia zaś znajdują się w centrum dyskursu, kształtując to, co określić można właśnie dobrem wspólnym.

³² Xinzhong Yao, *Konfucjanizm*, dz. cyt., s. 284.

Jest to odmienny model od przeważającego w europejskiej, odoświeceniowej kulturze, gdzie dominującą pozycję zdobywa nauka, technika i technologia, zaś władza zmierza nieuchronnie w stronę bądź to niemożliwych do uzgodnienia w ramach spolaryzowanych stanowisk filozoficznych zantagonizowanych obozów politycznych, w których z miejsca odrzuca się wszelkie możliwości zawarcia szerokiego konsensusu³³ w kwestii spraw podstawowych, bądź też zamiast prawdziwej merytokracji zwycięża technokracja.

Ocena tego stanu naszej kultury, dominacji jej strony techniczno-technologicznej i negatywna diagnoza takiej sytuacji, przy jednoczesnej konieczności wzmocnienia elementu humanistycznego za pomocą edukacji i praktyki literacko-filozoficznej, nie jest oczywiście sama w sobie niczym nowym. Znaczna część humanistyki akademickiej (a i dyskursu np. religijnego) uczyniła to sednem swojej pisarskiej aktywności. Andrzej Zybertowicz proponuje aktywną rolę filozofii w spowalnianiu kultury, w odwróceniu jej od zapatrzenia w fetyszowaną techniczno-technologiczną stronę i konsumentencko-utowarowione oblicze. By dokonać zmiany, „między innymi trzeba zdesakralizować pogoń za wiedzą rozumianą jako nieproblematyczne dobro”³⁴. Jeśli jednak rekomendacje mają być sensowne, muszą wskazywać na sposoby dokonywania przemian. Niniejsza propozycja zmierza w taką właśnie stronę.

Prezentowana przebudowa kultury nie jest częstym w rozważaniach z zakresu filozofii (polityki) tematem dyskusji dotyczących wartości³⁵. Tzn. w punkcie wyjścia oczywiście jest, albowiem zakładamy, że humanistyczne wartości, filozofia i literatura jako podstawa kultury, powszechnie nauczane i uprawiane, mogą w istotny sposób zmienić świat na lepsze. W tym względzie możemy wszakże znaleźć analogiczne stanowiska w różnych tradycjach filozoficznych. Aksjologia jest więc niemożliwa do porzucenia, nie taki był tu oczywiście cel. Chodzi jedynie o sposób zaradzenia określonej sytuacji, dokonanie zmiany. Punktem wyjścia czynię tu wymiar instytucjonalny i organizacyjny społeczeństwa, wychodząc z założenia, że praktyczne rekomendacje i wnioski aplikacyjne mogą być wartościowe. Postulat zaangażowania, który z tego wypływa, obecny jest przecież zarówno w filozofii zachodniej, jak i – o czym była mowa – np. konfucjańskiej. Różne są jednak sposoby zaangażowania. Droga konfucjańska zaś pokazuje, że w świecie współczesnym, globalnym,

³³ Zob. D. Tjosvold, K. Leung, D.W. Johnson, *Współpraca i rywalizacja w rozwiązywaniu konfliktów w Chinach*, w: *Rozwiązywanie konfliktów: teoria i praktyka*, red. M. Deutsch, P.T. Coleman, tłum. różni, Kraków 2005, s. 472–492.

³⁴ A. Zybertowicz, „*W przyszłość wkraczamy tyłem*” (*uwagi o cywilizacji współczesnej*), w: *Konstruktywizm w humanistyce*, red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski, Bydgoszcz 2003, s. 102.

³⁵ Zob. S. Toulmin, *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*, tłum. T. Zarębski, Wrocław 2004.

owe rozwiązania wypracowane w Państwie Środka mogą okazać się skuteczniejsze.

Wyzwanie to staje się kluczowe w perspektywie nowej filozofii planetarnej, nie tylko w sensie skali podejmowanych zagadnień (aczkolwiek pytania dla etyki w odniesieniu do np. żywności modyfikowanej genetycznie, kataklizmów przyrodniczych czy katastrof ekologicznych oddziałujących w skali regionalnej czy nawet globalnej itd. są dowodem, że etyka dalekiego zasięgu³⁶ jest konieczna), ale również możliwych odpowiedzi, przynoszących pozytywne rezultaty. Chodzi tu o sytuację, gdy dana kultura wyczerpuje swoje możliwości, brakuje rozwiązań nurtujących ją problemów itd. Odpowiedzi zaś przychodzą z zewnątrz, w ramach międzykulturowej wymiany. Nie jest to jakaś katastroficzna wizja końca danej kultury, lecz obserwacja potwierdzana przykładami dostarczonymi przez historię czy antropologię kulturową. Kultury zawsze czerpały inspiracje z innych kultur, odświeżały języki i słowniki finalne, dokonywały niekiedy radykalnych zwrotów. O ile te procesy działały się samoczynnie, bez jakiegokolwiek świadomego wpływu, o tyle część z tego typu przemian dokonywała się na drodze planowych, przemyślanych impulsów, przy których pomocy pobudzano daną kulturą i starano się nią kierować. Niniejszą propozycję, za Edwardem W. Saidem, moglibyśmy nazwać „podróżującą teorią”, aczkolwiek w jego opowieści sytuacja dotyczyła takich koncepcji, które już ową podróż odbyły, z jednego kontekstu w inny, od jednej osoby do drugiej, transformując niesione treści³⁷. Tu chodziłoby o sytuację, gdzie ów transfer dopiero ma się dokonać. Procesy (de)kanonizacji doskonale odpowiadają takiej logice, zaś przy konfucjańskiej umiejętności łączenia kontradycji kwestia ta może stanowić ciekawą próbę poszukiwania konsensusu pomiędzy zwaśnionymi zawsze obozami tradycjonalistów i modernistami. W konfucjanizmie bowiem modernizacja czerpie korzyści z tradycji³⁸, czego dzisiejsze Chiny są doskonałym przykładem.

Zasadne pozostaje pytanie, kto ma być podmiotem owej zmiany, a więc pytanie o czynniki ludzkie, które do takiego przekierowania doprowadzą, i przede wszystkim, jaki będą miały w tym interes? Tzn. kwestią kluczową pozostaje pytanie o to, dlaczego czynniki sprawcze mają dokonać realnej zmiany, a przynajmniej ją zapoczątkować, jeżeli nie potrafimy zdefiniować jasno interesu, który za tym może stać. Także w tym względzie tradycja konfucjańska może okazać się ważna, albowiem ważne jest w niej myślenie długofalowe, patrzenie na świat w perspektywie *longue durée*. A w takiej optyce

³⁶ Zob. np. K. Abriszewski, *Interpretacja i etyka dalekiego zasięgu*, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 277–288.

³⁷ E.W. Said, *Traveling Theory*, w: *The Edward Said Reader*, red. M. Bayoumi, A. Rubin, New York 2000, s. 195–217.

³⁸ Zob. Xinzhong Yao, *Konfucjanizm*, dz. cyt., s. 283.

np. bezpieczeństwo ekologiczne wszystkich mieszkańców naszej planety jest szczególnie cenne i warte ochrony już teraz.

8

Ramowanie jest cechą kultury chińskiej pozwalającą łączyć kontradycje bez wywoływania konfliktu i sprzeczności³⁹. Chodzi tu o konfucjanizm i różne inne systemy myślenia, takie jak np. szkoła legistów, daoizm, buddyizm czy nawet chrześcijaństwo i islam, oraz w wieku XX komunizm i obecnie kapitalizm. Konfucjanizm okazuje się w tej optyce dogodną ramą, która pozwala nie tylko rozmawiać o pewnych problemach z punktu widzenia określonych wartości, ale rozwiązań instytucjonalno-organizacyjnych i społeczno-politycznych, które mogłyby być aplikowane do innych tradycji nie na zasadzie konfucjańskiej ortodoksji, lecz raczej ogólnego schematu działania. Oczywiście jest, że również za instytucjami kryją się pewne wartości, rzecz wszakże w tym, że niniejsze rozważania mają prowadzić do tego, że na pewnym poziomie ogólności są one – zwłaszcza we współczesnym globalnym systemie wzajemnych zależności i konieczności rozwiązywania pewnych problemów w skali planetarnej – możliwe do uzgodnienia. Nie sprawia to, że jedna z kluczowych kategorii Rorty’ego, tj. przygodność, miałaby zostać zawieszona. Chodzi o to, że filozofia i praktyka konfucjańska kładą nacisk na dyskusję nie w ramach niemożliwego do ustalenia programu maksimum, lecz odwracając ten porządek, należy zacząć od kwestii możliwych do uzgodnienia. Stwarzana tu rama pozwala na pozostawienie przygodnie ukształtowanych systemów wartości, charakterystycznych dla poszczególnych kultur, (nieomal) nietkniętych. W skład tej ramy wchodziłyby takie kwestie, jak np. opieka państwa nad wartościowym z punktu widzenia jego interesów (czy społeczeństwa) humanizmem i humanistyką w wersji akademickiej, co postulowane było i jest przez wielu intelektualistów także z obozu (poprawionego⁴⁰) liberalizmu, z R. Rortym czy M.C. Nussbaum na czele. Ważne wszakże, że konfucjanizm nie tylko to postuluje w warstwie ideowej, ale dostarcza sposobów praktycznych aplikacji tych pomysłów do rzeczywistości społeczno-politycznej, stawiając jedynie pewne warunki brzegowe, większość kwestii pozostawiając danemu kontekstowi kulturowo-cywilizacyjnemu, lokalnej tradycji. Konfucjanizm staje się przeto, czy raczej: stać się może, doskonałą platformą nie tylko do dyskusji nad, ale także do życia w społeczeństwie wielokulturowym. O ile bowiem

³⁹ Tradycja konfucjańska dąży bowiem bądź to do przeciwdziałania konfliktom, bądź też do przewyższania ich lub też do ich eliminowania, zob. tamże, s. 180.

⁴⁰ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.

kosmopolityzm jest raczej postawą indywidualną, wyborem jednostkowym, to potraktowany metaforycznie i przeniesiony na poziom społeczny staje się odbiciem wyzwań stojących przed wielokulturowym społeczeństwem i zglobalizowanym światem. Wchodzenie od razu na poziom wartości generuje szereg problemów, które stanowią sedno dyskusji z zakresu filozofii polityki i kultury obracających się wokół problemów multikulturalizmu. Myślenie według ramujących kategorii konfucjańskich pozwoliłoby być może części z owych problemów uniknąć, m.in. przez myślenie długofalowe i pragmatyczne, używanie rozwiązań *soft power*, edukację i budowanie społeczeństwa i elit według określonego etosu służby, brak transcendentnych kategorii religijnych⁴¹ (chodzi o rodzaj *civil religion*, pozostawienie zaś przekonań *stricte* religijnych w sferze prywatnej), które ze względu na swój objawiony charakter są często zarzewiem (lub wytłumaczeniem) konfliktów w społeczeństwach wielokulturowych, jak i w skali globalnej. Xinzhong Yao stwierdza: „wiara konfucjańska jest z gruntu humanistyczna, co oznacza, że odpowiedzialność za lepszy świat i przewidywalną przyszłość postrzega nie w obojętnym ze wszech miar Bogu, lecz w zwyczajnie zaangażowanym człowieku”⁴².

Jest to także propozycja na filozofię planetarną, która wynika nie tylko z pobudek czysto ideowych, ale również z przekonania, że dominacja Zachodu dobiega końca, była *de facto* krótkotrwałym zakłóceniem w dziejach świata, zaś siła ciężkości przesuwana się – również w wymiarze ideowym, akademickim – na Wschód⁴³. Podążanie za ową tendencją nie ma być tylko rodzajem naprawienia wyrządzonych w czasach kolonialnych krzywd, czyli moralnego zadośćuczynienia, czy też przygodną modą, lecz raczej ma zostać potraktowane jako szansa na odrodzenie pewnych ważnych z punktu widzenia filozofii polityki kategorii, które *expressis verbis* pojawiają się w rozlicznych tradycjach myślowych, takich jak dobro wspólne, służba publiczna, powinności władzy, obowiązek obywateli itd. Bez owych redefinicji filozofia polityki pogrąży się w postpolitycznym szumie, głosy stają się nierozróżnialne, polityka traci sens i znaczenie społeczne, albowiem jest skompromitowana i odległa od spraw ludzkich.

Merytokratyczna wizja władzy opartej na humanistycznych wartościach, dodatkowo wpisana w ogólną, znoszącą kontradycje ramę konfucjańską, zarazem otwarta na lokalne konteksty i wartości, paradoksalnie może wchodzić

⁴¹ W kwestii interpretacji konfucjanizmu w duchu religijnym zob. np. Xinzhong Yao, *Konfucjanizm*, dz. cyt.; zob. także R.T. Ames, *Becoming Practically Religious: A Deweyan and Confucian Context for Rortian Religiousness*, w: *Rorty, Pragmatism, and Confucianism*, dz. cyt., s. 255–276.

⁴² Xinzhong Yao, *Konfucjanizm*, dz. cyt., s. 285.

⁴³ A.G. Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley–Los Angeles–London 1998.

w płodny poznawczo dialog z myślą Rorty’ego. Niniejsza próba była jedynie szkicem, zaś szczegółowe ścieżki, którymi podążać można, wciąż czekają na swoich odkrywców.

Streszczenie

Celem artykułu jest – coraz częściej pojawiające się w pismach filozoficznych – zestawienie Wschodu z Zachodem, myśli Konfucjusza i Richarda Rorty’ego, ze szczególnym zwróceniem uwagi na wzajemne związki łączące literaturę i filozofię w społeczeństwach (po)nowoczesnych. Co więcej, dodano do tego przekonanie, że konieczne jest przekształcenie kultury euro-amerykańskiej w taki sposób, by pożyteczne dla niej treści humanistyczne znalazły się w centrum dyskursu, do czego przydać się mogą wybrane idee i praktyki zaczerpnięte z tradycji konfucjańskiej. Chodzi tu o ideę ogólnej ramy instytucjonalno-organizacyjnej oraz humanistycznie zorientowaną merytokrację, które to koncepcje płyną z nieortodoksyjnej interpretacji konfucjanizmu w jego lewicowej odmianie. W punkcie dojścia chodzi o przedstawienie próby naszkicowania projektu prawdziwie planetarnej filozofii, odpowiadającej na globalne wyzwania.