

Dawid Rogacz
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-0007-7599

Projekt metapolityki transcendentalnej Tadeusza Buksińskiego a konfucjańska filozofia polityczna: studium porównawcze

Filozofia polityczna rozwijana w ostatniej dekadzie przez prof. Tadeusza Buksińskiego, scharakteryzowana przezeń jako „metapolityka transcendentalna”, stanowi oryginalną formę perfekcjonizmu politycznego, sytuującą się w moim rozumieniu pomiędzy perfekcjonizmem liberalnym a komunitariańskim. Tworzona na kanwie refleksji nad aksjologicznymi warunkami polityki i sfery publicznej dąży do wzniesienia się na poziom „metawartości”, a powołując się na wypracowane historycznie w zachodniej tradycji filozoficznej etyki polityki dokonuje swoistej syntezy wysuwanych przez nie wartości, dóbr i norm politycznych.

Choćby z tego powodu interesujące jest zestawienie metapolityki transcendentalnej z jakąkolwiek niezachodnią filozofią polityczną. Do porównania tego w największym stopniu nadaje się konfucjanizm, którego liczona w kilkunastu wiekach żywotność pozwala dostrzec główne przemiany, ale i fundamenty chińskiej kultury politycznej. Co więcej, jak zamierzam wykazać, pomimo oczywistych nieraz różnic występujących pomiędzy jedną a drugą koncepcją wartości politycznych, zachodzą między nimi również intrygujące, a nierzadko podstawowe w swej naturze zbieżności. Ukazanie ich może nam pomóc zrozumieć, dlaczego „przebrzmienie” modelu liberalnego zbiega się dziś z coraz większą obecnością dyskursu konfucjańskiego w globalnej debacie z zakresu filozofii politycznej i publicznej.

Mówiąc o metapolityce transcendentalnej, powołuję się tu przede wszystkim na dwa programowe artykuły prof. Buksińskiego¹ oraz ich systema-

¹T. Buksiński, *Podstawy aksjologiczne sfery publicznej*, „Filo-Sofija”, 24 (2014/I), s. 21-42 oraz *idem*, *Zarys metapolityki transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, 25, nr 1 (2016), s. 17-31.

tyczne rozwinięcie w monografii *Aksjologia i etyka polityki*². Konfucjańską filozofię polityczną rekonstruować będę zaś na podstawie publikacji wybranych współczesnych filozofów konfucjańskich (Joseph Chan, Yong Huang i Sungmoon Kim) oraz w odwołaniu do klasycznych dzieł tej tradycji (szczególnie *Analektów* Konfucjusza oraz *Mencjusza*).

Ideał dobrego życia i normatywne rozumienie człowieka

Punkt wyjścia metapolityki transcendentalnej zbliżony jest do komunitariańskiej krytyki liberalizmu. Buksiński deklaruje bowiem, iż państwa nie mogą, a nawet nie powinny być neutralne wobec pewnych koncepcji dobra i sposobów życia. Opiera się to poniekąd na dwóch założeniach: po pierwsze, że celem istnienia państwa rozumianego jako zorganizowana wspólnota polityczna jest zapewnienie warunków odpowiednich dla doskonalenia i rozwoju jednostek i społeczeństwa; po drugie, że pewne style życia są w tym kontekście **o b i e k t y w n i e** bardziej wartościowe lub „sensowne” od innych. Obiektywność ta nie ma jednak charakteru metafizycznego, a raczej antropologiczny, tzn. wynika z ogólnie i uniwersalnie przyjmowanych preferencji. Jak uważa Buksiński,

[...] życie zdrowe, wolne, przy zaspokojonych podstawowych potrzebach materialnych i społecznych, zakotwiczone w akceptowanej kulturze, intelektualnie rozwinięte i uczciwe moralnie jest na ogół uznawane za dobre.³

Tym samym każda polityka musi zakładać określoną **n o r m a t y w n ą** koncepcję człowieka: jako istoty nie tylko fizyczno-biologicznej, ale także rozumnej, a przede wszystkim społecznej i wreszcie moralnej. Ten ostatni wymiar nie stanowi faktu naturalnego, ale odkrywany jest na drodze refleksji dotyczącej „kondycji ludzkiej, sensu życia, doświadczeń międzyludzkich”⁴.

Idee te można interesująco zestawzić z postulatami konfucjańskiej filozofii politycznej. Zdaniem Stephena Angle’a, twórcy współczesnej filozofii konfucjańskiej — Mou Zongsan (1909–1995) oraz Tang Junyi (1909–1978) — odrzucali liberalny dogmat o neutralności państwa wobec „różnych wizji tego, co pociąga za sobą dobre życie”⁵. Dzieje się tak dlatego, iż już dla

²T. Buksiński, *Aksjologia i etyka polityki*, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Prezydenta Stanisława Wojciechowskiego w Kaliszu, Kalisz 2018.

³T. Buksiński, *Zarys metapolityki transcendentalnej*, s. 21-22.

⁴*Ibidem*, s. 23.

⁵S. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy*, Polity, Cambridge 2012, s. 140.

klasycznej myśli konfucjańskiej głównym zadaniem państwa jest stworzenie odpowiednich warunków dla kształtowania i rozwoju osoby (*xiushen* 修身). Część z tych warunków dotyczy zapewnienia odpowiedniego poziomu dobrobytu, bez którego władza traci swą legitymizację, co w wymiarze historycznym przyczyniało się do rozlicznych rebelii chłopskich. Jak podkreśla jednak Sungmoon Kim, zasobność materialna stanowi jedynie warunek wstępny dobrego życia⁶. Właściwym zwieńczeniem kultury osobistej jest, jak przekonywał już Konfucjusz (551–479 p.n.e.), życie cnotliwe (*de* 德), i tylko takie życie można nazwać w pełni ludzkim (*ren* 仁). Tym samym u podłoża konfucjańskiej wizji dobrego życia leży określone założenie dotyczące natury ludzkiej. Jak twierdzi Yong Huang, owa normatywna koncepcja człowieka w konfucjanizmie nie jest, jak uważają liberałowie w rodzaju Rorty’ego, metafizyczna, wynika bowiem z analizy uczuć moralnych, moralnych intuicji oraz powszechnych praktyk moralnych.⁷

Koncepcję tę wyprowadzić można już z rozważań filozofa Mencjusza (371–289 p.n.e.), który uważał, iż natura ludzka (*xing* 性) jest sama w sobie zdolna do dobra, tj. moralna, i w związku z tym królowie będą mogli z łatwością sprawować swoje rządy, o ile powołają się na obecne w ludziach zalety cnot humanitarności, sprawiedliwości, obyczajności i roztropności moralnej.⁸ Wrodzony moralny charakter natury ludzkiej, a więc to, iż przekracza ona naturalny wymiar bycia człowiekiem, odkrywany jest według Mencjusza w sytuacjach doświadczeń międzyludzkich, najczęściej o postaci dylematów, jak wtedy, gdy czujemy, iż musimy uratować obce dziecko przed nagłą śmiercią, gdy oddajemy życie w imię wierności ideałom bądź, gdy odmawiamy przyjęcia potrzebnej pomocy, jeśli urażono naszą godność.⁹ Moralność tych aktów rozumiana jest i odnoszona do analogicznych sytuacji na drodze refleksji (*si* 思) i w tym sensie mimo swej afektywności może stać się podstawą humanitarnych rządów (*renzheng* 仁政), a więc takich, jakich oczekuje lud. Za sprawą średniowiecznego neokonfucjanizmu, który włączył *Księgę Mencjusza* do nowego kanonu egzaminów cesarskich, myśl ta stała się częścią oficjalnej ideologii państwowej Chin.

Projekt metapolityki transcendentalnej oraz konfucjańska filozofia polityczna zbieżne są zatem w punkcie wyjścia w zakresie odrzucenia idei neu-

⁶ Sungmoon Kim, *The Secret of Confucian Wuwei Statecraft: Mencius’s Political Theory of Responsibility*, „Asian Philosophy” 20:1 (2010), s. 27-42.

⁷ Yong Huang, *Rorty’s Progress into Confucian Truths*, [w:] Rorty, *Pragmatism, and Confucianism. With Responses by Richard Rorty*, [red.] Yong Huang, State University of New York Press, Albany 2009, s. 91.

⁸ Por. Mencjusz, *Mencjusz z wybranymi komentarzami*, tł. M. Religa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021, s. 133 (*Mengzi* 2A:6).

⁹ Por. Mencjusz, *op. cit.*, s. 374-375 (*Mengzi* 6A:10).

tralności państwa wobec koncepcji dobra; uznania, że polityka musi założyć określoną koncepcję człowieka jako istoty moralnej; że ma ona wymiar antropologiczny, wynikając z refleksji nad specyfiką działań międzyludzkich; założenia, że pewne sposoby życia są wartościowsze od innych i że wsparcie ich jest zadaniem państwa, przy czym troska o dobrobyt materialny ludzi jest zadaniem wstępnym, podstawowym. Różnice między tymi ujęciami wynikają tu z odmiennych ram metafizycznych: Mencjusz konkretyzuje ideę moralnej koncepcji człowieka do postaci szczegółowej koncepcji natury ludzkiej, w równie określony sposób rozumiany jest rozwój jednostek czy życie cnotliwe, a także legitymizacja władzy, wiodąca do konsekwencji historyzoficznych. Wynika to wszakże nie tyle z niezgodności tych perspektyw, co faktu, iż projekt T. Buksińskiego ma charakter ogólny, pełniąc rolę swoistego metajęzyka dla słowników politycznych takich jak konfucjański.

Aksjologiczne podstawy polityki w ujęciu Tadeusza Buksińskiego

W tym miejscu przejść można zatem do trzonu metapolityki transcendentalnej Buksińskiego. Jeśli zadaniem państwa i polityki jako sfery działań społecznych jest zapewnienie warunków realizacji dobrego życia i promocja jego ideałów, to muszą istnieć pewne szczególne wartości konstytutywne dla realizacji dobrego życia w ramach wspólnoty politycznej, jakkolwiek nie oznacza to, że dobre życie redukuje się do wymiaru politycznego, mogąc realizować się także w sferach prywatnych, intymnych czy rodzinnych.¹⁰ Wartości te nazywa Buksiński wartościami naczelnymi sfery publicznej w tym oto sensie, że odniesienie działań ludzkich do tych wartości — a wymienia wśród nich wolność zewnętrzną, równość i pokój wewnętrzny — n a d a j e im charakter publiczny. Są to wartości niezbędne do funkcjonowania sfery publicznej, choć stanowią one jedynie „formalne aksjologiczne warunki”, rozmaicie artykułowane i realizowane w konkretnych wspólnotach.¹¹

W *Aksjologii i etyce polityki* Buksiński precyzuje tę ideę, uznając owe wartości za podklasę wartości transcendentalnych, tj. wartości konstytutywne dla funkcjonowania państwa i współdziałania członków wspólnot politycznych. Poszerza znacząco ich listę: o dobrostan, bezpieczeństwo, sprawiedliwość, praworządność, suwerenność, reprezentację, legitymizację, legalność użycia siły oraz wreszcie jedność i tożsamość wspólnoty politycznej. Każda z tych metawartości może być zdaniem Buksińskiego konkretyzowana do postaci pewnych wartości naczelnych, np. wolność do wolności negatyw-

¹⁰ T. Buksiński, *Zarys metapolityki transcendentalnej*, s. 25.

¹¹ T. Buksiński, *Podstawy aksjologiczne sfery publicznej*, s. 30.

nej (formalnej, realnej, itp.), te zaś na jeszcze niższym poziomie wcielane są w partykularne normy i reguły życia politycznego.¹²

Projekt metapolityki transcendentalnej nie polega zatem, jak podkreśla Buksiński, na zastosowaniu norm moralności osobowej w życiu politycznym, ani nawet na trosce o dobro wspólne. Polityka to arena „wypełniania naszkicowanych ram agatologicznych i aksjologiczno-normatywnych konkretnymi treściami”, a określone koncepcje dobrego życia rywalizują o to ze sobą w sferze publicznej.¹³ Punkt ten w oczywisty sposób odcina koncepcję Buksińskiego od podejść liberalnych, ale warto wskazać też na elementy odróżniające ją od komunitaryzmu. Po pierwsze, nie postuluje się tu zasadności, a tym bardziej konieczności swoistego transferu partykularnych wartości kulturowych do sfery publicznej. Pozostałe elementy tych kultur, takie jak np. obyczaje, nawet jeśli mają pewne znaczenie dla życia politycznego, nie mogą ani nie powinny stać się podstawą współdziałań p o l i t y c z n y c h . Dzieje się tak dlatego, gdyż, po trzecie, nie ma tu mowy o jakichkolwiek dobrach i wartościach, ale jedynie tych, które są konstytutywne dla sfery publicznej tudzież funkcjonowania państwa. Zbliża to tym samym Buksińskiego do współczesnych perfekcjonistów politycznych¹⁴, choć w odróżnieniu od tych o bliższej liberalizmowi proveniencji nie postuluje on zestawu uniwersalnych w a r t o ś c i życia politycznego, twierdząc, iż zaczerpnięte z różnych źródeł, w tym kultur, wartości polityczne rywalizują ze sobą w sferze publicznej o uznanie je za konkretyzację metawartości właściwych jakiegokolwiek formie życia politycznego. Owa dwupoziomowość pozwala Buksińskiemu na scharakteryzowanie swojego projektu jako metapolityki t r a n s c e n d e n t a l n e j .

Konfucjańskie koncepcje sfery publicznej

Dwupoziomowość projektu Buksińskiego wynika też z właściwego nowoczesności pluralizmu aksjologicznego, którego nie zakładała, a przynajmniej nie w takiej skali, żadna myśl klasyczna. Już w starożytnej filozofii konfucjańskiej odnaleźć można jednak g ł ó w n e elementy perfekcjonizmu politycznego, które w swych nowoczesnych iteracjach przełożyły się na konfucjańskie wizje konstytutywnych dóbr publicznych.

Rdzeniem filozofii politycznej Konfucjusza było bowiem przekonanie, iż rządy za pomocą praw i kar są niestabilne, a stabilność taką daje jedynie kie-

¹² T. Buksiński, *Aksjologia i etyka polityki*, s. 13-14. Co ciekawe, Buksiński uznaje swój zestaw metawartości za „niezmienny i uniwersalny”.

¹³ T. Buksiński, *Zarys metapolityki transcendentalnej*, s. 29-30.

¹⁴ Por. J. Quong, *Liberalism without Perfection*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 34-36.

rowanie obywatelami dzięki specyficznym cnotom i obyczajom rozumianym jako stałe dyspozycje do działania w określony sposób, które nie znikają np. gdy zanika kara bądź karzący.¹⁵ Co prawda Konfucjusz mówi w tym miejscu o cnotach (*de*) w ogóle, ale gdzie indziej podkreśla, że właściwy charakter danej cnoty zależy od relacji społecznej (*lun* 倫), w jakiej się ją praktykuje i wzywa np. osoby, które odznaczają się sprawiedliwością w relacjach rodzinnych, by nie cofały się przed pójściem dalej i zaangażowaniem w sprawiedliwość polityczną:

[...] nie chcesz ubrudzić sobie rąk, a jednak przyzwalasz by w tej ważnej relacji zapanował chaos; człowiek szlachetny podejmuje urząd i wprowadza w życie właściwą mu sprawiedliwość.¹⁶

Sprawiedliwość, prawość (*yi* 義) jest przy tym rozumiana nie tylko jako osobista cnota (dyspozycja), lecz również jako wprowadzana w efekcie — na pewnym etapie jej społecznej praktyki — wartość życia wspólnotowego.

Późniejsza filozofia konfucjańska rozwijała ideę cnót specyficznie politycznych, a właściwie takiego przekształcenia cnót moralnych w ramach funkcjonowania w sferze relacji politycznych, które gwarantuje pokój (*ping* 平), ład (*zhi* 治) i stabilność (*wei* 位) rządów. Za szczególnie funkcjonalne w tym kontekście cnoty uznawano wiarygodność (*xin* 信) rządzących, lojalność (*zhong* 忠) urzędników i władzy środkowego szczebla oraz szczerość (*cheng* 誠) poddanych. Co więcej, cnoty te charakteryzowano jako publiczne, kontrastując autentyczną lojalność z posłuszeństwem partyjnym, czyli zaspokajaniem „prywatnego” interesu danej kliky (*dang* 黨)¹⁷. Tylko takie doskonałości mogły być bowiem funkcjonalne względem realizacji dóbr w oczach konfucjanistów konstytutywnych dla funkcjonowania państwa: sprawiedliwości, ładu, stabilności i pokoju, a także dobrobytu ludu.

Sungmoon Kim, który podziela perfekcjonizm klasycznej konfucjańskiej filozofii politycznej, zauważa jednak, że w realiach pluralistycznych aksjologicznie społeczeństw doby współczesności, a przede wszystkim w warunkach demokratycznych, konfucjanizm musi być odpowiednio akomodowany tak, by podobnie jak liberalizm polityczny stanowić źródło dóbr i wartości konstytutywnych dla w s p ó ł c e s n y c h wspólnot politycznych. Odrzucając monarchizm i te formy merytokracji, które podważają równość wobec prawa, równe prawa wyborcze czy suwerenność ludu, Kim postuluje uniwersalizację tych pozostałych idei konfucjańskich, które dają się w ten sposób ukazać.

¹⁵ Zob. *Lunyu* 2:1.3. Polski przekład: Konfucjusz, *Analekta*, tł. i oprac. K. Pejda, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 28-29.

¹⁶ *Lunyu* 18:7. Tłumaczenie własne.

¹⁷ D. Rogacz, *Sincerity (cheng) as a civic and political virtue in classical Confucian philosophy*, „Philosophy Compass”, vol. 17, no. 6 (2022), s. 2-9.

W ten oto sposób naszkicować można obraz konfucjańskiej sfery publicznej, która stanowi w szczególności propozycję dla demokracji wschodnioazjatyckich. Ma ona bowiem odzwierciedlać konfucjańską koncepcję dobrego życia, z jej wartościami rodzinnymi, podstawową rolą obyczajności, itd., w sposób odróżniający ją od m.in. skrojonego na miarę społeczeństw Zachodu perfekcjonizmu Josepha Raza.¹⁸

Koncepcja ta spotkała się jednak z krytyką innego konfucjańskiego perfekcjonisty, Josepha Chana. Jego zdaniem propozycja Kima traktuje w zasadzie o wartościach, które są czy będą konstytutywne dla wspólnot politycznych w już konfucjańskich społeczeństwach. Opierając się na idei *partially comprehensive doctrines*, Kim uważa, że wyłonione w drodze selektywnej adaptacji konfucjanizmu wartości mogą być niemal bezpośrednio, jako swoiście inteligibilne politycznie, uznane za wartości konstytutywne dla wspólnot politycznych w ogóle, choć jego przykłady, takie jak specyficznie rozumiane posłuszeństwo synowskie, szacunek wobec osób starszych czy obyczajność, odwołują się do zachowań i postaw właściwych społeczeństwom Azji Wschodniej¹⁹. Sam Joseph Chan uważa, że podobnie jak liberalizm, choć dla innych celów, perfekcjonizm polityczny uznaje, że państwo nie powinno promować żadnych tzw. rozległych doktryn, zarówno z uwagi na ich pluralizm w społeczeństwie, jak i związane z ich rozległością ryzyko błędu. Tym samym konfucjańskie wartości można ewokować w sferze publicznej nie na zasadzie ich prostego transferu, ale translacji do postaci wartości istotnych dla funkcjonowania wspólnoty politycznej, w sposób zrozumiały i dający się zaakceptować przez obywateli niepodzielających przedmiotowych wartości konfucjanizmu.²⁰

Podejście takie bliskie jest koncepcji Yong Huanga, który przez analogię do swojej krytyki komunitaryzmu określiłby zapewne wizję Kima jako niesprawdzającą się w warunkach wspólnoty politycznej złożonej z wielu wspólnot moralnych. Zdaniem Huanga, koncepcje dóbr mogą być też iluzoryczne lub błędne, zatem koncepcja sprawiedliwości publicznej nie może się na nich w prosty sposób opierać. Należy raczej nawigować pomiędzy tymi koncepcjami dobrego życia, tj. poruszać się w obrębie partykularnych kultur, by na drodze swoistych negocjacji i uspołniania wartości odnaleźć pożądane

¹⁸ Sungmoon Kim, *Public Reason Confucianism. Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

¹⁹ Joseph Chan, *Public Reason Confucianism without foundation?*, "Journal of Social Philosophy", vol. 50, no. 2 (2019), s. 134-144.

²⁰ Joseph Chan, *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*, Princeton University Press, Princeton 2014.

z perspektywy publicznej „equilibrium”²¹. Owa idea *equilibrium* nawiązuje do konfucjańskiej koncepcji środka (*zhong* 中), wyłożonej szczególnie w kanonicznej *Aplikacji Środka* (*Zhongyong* 中庸), gdzie uznano go za niezbędny dla realizacji politycznej harmonii, reinterpretowanej tu jako koegzystencja rozmaitych wspólnot moralnych w obrębie państwa. W odróżnieniu od koegzystencji rozumianej w duchu liberalnym, Yong Huang wyraźnie zaznacza jednak, że nie ma podstaw, by spychać ją do sfery prywatnej. Dialog i poszukiwanie *equilibrium* ma w ogóle miejsce dlatego, że dane wspólnoty operują pewnymi koncepcjami dobra i dobrego życia, które stanowią propozycję dla wszystkich obywateli. Nie można też twierdzić, że są one niezrozumiałe czy nieprzekładalne tylko dlatego, że nie są powszechnie podzielane, bo to samo dotyczy też liberalizmu. Może się wreszcie okazać, że żadnej z tych koncepcji nie będzie można zuniwersalizować, albo że to, co uniwersalne, okaże się zbyt wątle (ang. *thin*, w opozycji do *thick*, przymiotnika przypisywanego zwykle „rozległym doktrynom”), by stanowić podstawę funkcjonującej w praktyce wspólnoty politycznej. Zdaniem hongkońskiego profesora, wystarczy, jeśli takie propozycje będzie można zasadnie (*legitimately*) poruszyć w sferze publicznej i w publicznym dyskursie.²²

Porównanie obu aksjologii polityki

Zestawiwszy już rozumienie koncepcji dobrego życia oraz normatywnego pojęcia człowieka w konfucjanizmie oraz w projekcie metapolityki transcendentnej Buksińskiego oraz wykazawszy, iż oba ujęcia są zgodne co do tego, że zadaniem państwa jest nieuchronnie promocja pewnych koncepcji życia jako bardziej wartościowych publicznie, przejść można do podobieństw, a zwłaszcza różnic pomiędzy tymi dwiema aksjologiami polityki.

Oba systemy zgadzają się, iż istnieją pewne naczelne wartości (metawartości), które są niezbędne dla samego funkcjonowania państwa. Zgadzą się także co do tego, iż znaleźć się muszą wśród nich sprawiedliwość, dobrostan/dobrobyt, pokój, bezpieczeństwo/ład/stabilność czy legitymizacja. Lista opracowana przez Buksińskiego jest dłuższa i skrojona na miarę idei politycznych Zachodu, ale można życzliwie przyjąć, że nie stanowi to dostatecznej racji, by odrzucić zbieżność obu koncepcji pod kątem doboru takowych wartości. Wreszcie, zarówno Buksiński, jak i współcześni konfucjaniści (zwłaszcza Yong Huang) zgodni są co do tego, iż sfera publiczna stanowi

²¹ Yong Huang, *Religious Goodness and Political Rightness: Beyond the Liberal-Communitarian Debate*, Trinity Press International, Harrisburg 2001, s. 53-54, 94-101.

²² *Ibidem*, s. 240-244.

arenę swoistej rywalizacji partykularnych koncepcji dobrego życia, i że na interakcji pomiędzy nimi polega zasadniczo życie polityczne.

Na tym jednak podobieństwa się kończą. Buksiński otwarcie zaznacza, że nie postuluje on zastosowania, w tym uniwersalizacji, pewnych norm moralnych w życiu politycznym. Idea translacji czy też redukcji wartości konfucjańskich tak, by można było z nich uczynić wartości konstytutywne dla funkcjonowania państwa, którą podzielają w różnych wariantach i stopniach Kim, Huang i Chan, wyraźnie od tego odbiega. Nie wydaje się też, by współczesna konfucjańska filozofia polityczna, zbudowana na modernizacji klasycznej etyki polityki, była skłonna przyjąć odmienną perspektywę. Różnica ta nie ma przy tym charakteru retorycznego, dotyczy bowiem „wektorów” obu aksjologii polityki. Tadeusz Buksiński uznaje, iż istnieją pewne — dedukowalne, a przez to uniwersalne — metawartości życia politycznego, które są następnie konkretnie „wypełniane” propozycjami ze strony wspólnot i kultur. To te drugie muszą się zaadaptować do pierwszych. Co więcej, to odniesienie działań do tych wartości nadaje im, w sensie transcendentnym, publiczny charakter, podczas gdy koncepcje konfucjańskie zdają się zakładać jakiś wprzód określony a bliżej niescharakteryzowany porządek publiczny, do którego dane wartości i dobra wspólnotowe mają się dostosować.

Z drugiej strony, ujęcie konfucjańskie jest bardziej dynamiczne i można sformułować zarzut, iż metapolityka transcendentna tworzy zamknięty, uniwersalny słownik, który jest przecież wydedukowany i zdefiniowany przez konkretnego filozofa. Takim podejściom ideę *equilibrium* przeciwstawia Yong Huang. Z jego perspektywy jakakolwiek koncepcja wartości właściwych życiu publicznemu może wyłonić się jedynie w obrębie czy pomiędzy kulturami, nigdy ponad nimi, a to zdaje się czynić Buksiński. Jednocześnie Buksiński wyraźnie zaznacza, iż poza zakresem metapolityki transcendentnej znajdują się wartości rodzinne, które chciał uniwersalizować Kim, czy obyczaje, których uniwersalizacji domagał się Konfucjusz. Nawet jeśli założyć za Mencjuszem, iż mowa raczej o cnocie obyczajności, to w dalszym ciągu nie wiadomo, jakie dobro publiczne byłoby realizowalne za sprawą wierności obyczajom danego miejsca i czasu. Być może ład, ale byłby to raczej ład społeczny, w dodatku zrelatywizowany do stopnia przyzwolenia na dane obyczaje i postawy, nie zaś ład rozumiany jako metawartość uniwersalna, właściwa wspólnotom politycznym w o g ó l e, jak rozumie to w swojej aksjologii polityki Buksiński.

Mimo tych różnic między obiema perspektywami zająć może treściwy (*thick*) i zapewne owocny dialog. Obie aksjologie są swoiście dwupoziomowe i sytuują się pomiędzy utartymi, by nie rzec wytartymi alternatywami liberalizmu i komunitaryzmu. Ilość i charakter zbieżności między nimi pokazuje

też, że być może nadszedł czas, by wyzwania filozofii politycznej doby globalizacji przemyśleć w globalny i międzykulturowy sposób.

Dawid Rogacz

Tadeusz Buksiński's Project of Transcendental Metapolitics and Confucian Political Philosophy: A Comparative Study

Abstract

The paper compares the idea of transcendental metapolitics as developed by Tadeusz Buksiński with the main assumptions of the Confucian political philosophy. The analysis is particularly focused on the ideals of good life, normative concepts of man, and understanding of the public sphere, relevant to these two axiologies of politics.

Keywords: Tadeusz Buksiński, Confucianism, axiology of politics, metapolitics, public sphere.