

PORÓWNANIE MYŚLI ARYSTOTELESA I KONFUCJUSZA W KONTEKŚCIE JURYSPRUDENCJI CNÓT

Wprowadzenie

Jurysprudencja cnót jest relatywnie młodym nurtem refleksji filozoficznoprawnej. Używa ona instrumentarium etyki cnót do wskazania nowych dróg rozwiązywania problemów tradycyjnie rozważanych w ramach filozofii prawa. W zakresie jej zainteresowania mieszczą się zagadnienia z teorii orzekania, etyki sędziowskiej, roli sędziego, relacji moralności i prawa czy też celu prawa¹. Należy podkreślić, że jurysprudencja cnót, opierając się na tych samych podwalinach co współczesne nurty etyki cnót, odwołuje się w głównej mierze do myśli Arystotelesa. Nie jest to jedyny filozof starożytny, którego projekt filozofii praktycznej można przypisać do szeroko pojętej etyki cnót. W tym zakresie można również wskazać na myśl konfucjańską.

Obecnie na gruncie polskiej oraz zagranicznej debaty naukowej o charakterze zarówno filozoficznym, jak i prawnym można zauważyć wzrost zainteresowania perspektywą wchodnioazjatycką². W polskiej literaturze na związek konfucjanizmu z prawem wskazywał Mateusz Stępień. W jego ocenie relacja ta nie ma charakteru antyprawnego³. Wzmoczona w ostatnim czasie recepcja myśli wschodnioazjatyckiej oraz rozwój jurysprudencji cnót w naturalny sposób skutkuje poszukiwaniem między nimi wspólnego mianownika. Wydaje się, że funkcję taką może pełnić etyka cnót. W świetle powyższego celem niniejszego artykułu jest porównanie podejścia arystotelejskiego i konfucjańskiego do etyki oraz wskazanie, w jaki sposób na rozpoznaniu różnic między nimi może zyskać jurysprudencja cnót.

DOI: 10.4467/23538724GS.23.006.18152

ORCID: 0000-0001-8969-2258

¹ L.B. Solum, *Virtue Jurisprudence A Virtue-Centred Theory of Judging*, „Metaphilosophy” 2003, vol. 34, no. 1–2, s. 181.

² T. Snarski, *Mądrość chińskich aforyzmów. Kilka uwag o filozofii prawa karnego pomiędzy chińskimi a europejskimi rudymentariumi*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2021, t. 29, nr 4; K. Zeidler, *Mądrość chińskich aforyzmów. O państwie, prawie, polityce i władzy*, z przedmową Edwarda Kajdańskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2020.

³ M. Stępień, *Zasadnicze wątki konfucjańskiej refleksji nad prawem*, „Principia” 2016, t. 63.

Artykuł został podzielony na trzy części. W pierwszej zarysowuję założenia nurtu jurysprudencji cnót, w drugiej prezentuję etykę cnót w jej arystotelejskim wydaniu, by w części trzeciej opisać jej konfucjańską wersję. W obu przypadkach dokonuję rekonstrukcji stanowisk w oparciu o klasyczne teksty obu nurtów. Opieram się głównie na *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa oraz *Analektach* Konfucjusza. Analizuję podobieństwa i różnice obu nurtów etyki cnót, przyjmując perspektywę jurysprudencji cnót. Porównanie to pokazuje, że odwołując się do konfucjanizmu, można odeprzeć jedno z zastrzeżeń wysuwanych przeciwko jurysprudencji cnót, tj. problem ufundowania cnót sędziowskich. Celem artykułu jest pokazanie możliwości reinterpretacji utartych na gruncie zachodnim koncepcji wykorzystywanych w etyce cnót oraz zarysowanie potencjalnego wpływu takiej zmiany na jurysprudencję cnót.

Niniejsze rozważania mogą się spotkać z zarzutem etnocentryzmu przy rekonstrukcji myśli Konfucjusza. W szczególności mogą być one podatne na stwierdzenie o korzystaniu z „zachodniego klucza interpretacyjnego” w wyniku konfrontowania założeń jego etyki z zachodnią etyką. Odpowiedzią na tak postawione obiekcje jest jednak cel podjętych rozważań, jakim jest próba rzucenia nowego światła na pewne koncepcje zachodnich nurtów filozoficznych w prawie. Wykorzystam koncepcję promowaną między innymi przez filozofię dialogu, podejmując próbę zrozumienia i rozwiązania problemów w konfrontacji z Levinasowskim *Innym*. Mając świadomość uwikłania w filozofię zachodnią, będę się starać zachować autentyczną myśl Konfucjusza i przez jej pryzmat ocenić arystotelejską jurysprudencję cnót.

Jurysprudencja cnót

Przedstawiciele jurysprudencji cnót starają się rozwiązać wiele tradycyjnych problemów poprzez odwołanie się do rozwiązań proponowanych przez etykę cnót. W związku z tym wiele cech wyróżniających jurysprudencję cnót od innych nurtów teorii i filozofii prawa będzie się pokrywać z tymi, które są również charakterystyczne dla etyki cnót. Współczesna jurysprudencja cnót ma swoje korzenie w fundamentalnym dla całego nurtu artykule z 2003 r. autorstwa Lawrence’a B. Soluma. W filozofii prawa odwoływano się wówczas głównie do założeń etyk deontologicznych lub utylitarystycznych, pomimo obecności w dyskursie filozoficznym etyki cnót⁴. Z kolei na gruncie anglosaskiej filozofii prawa, gdzie sformułowana została koncepcja jurysprudencji cnót, można było wyróżnić dwa główne podejścia. Autorzy opowiadali się albo za realistycznymi teoriami instrumentalizującymi stosowanie prawa, albo za neoformalizmem postulującym istnienie praw przysługujących konkretnym jednostkom.

⁴ L.B. Solum, *Virtue Jurisprudence...*, s. 180.

Przedstawiciele pierwszego podejścia opierali swoje rozważania na instrumentalium utylitarystycznym, a przedstawiciele drugiego skupiali się na podejściu deontologicznym. Zwolennicy tych dwóch fundamentalnie przeciwstawnych poglądów rzadko kiedy spierali się co do sedna problemów ze względu na odmienne założenia. W związku z tym toczący się między nimi dyskurs był jałowy, ponieważ obie strony nie podejmowały z sobą dialogu, często ograniczając się wyłącznie do pryncypialnego wskazywania różnic. W opinii B.L. Soluma sytuacja ta była analogiczna do tej, z jaką musiał zmierzyć się fundacyjny dla etyki cnót artykuł Elizabeth Anscombe⁵. Podobnie wygląda przejście od typowego dla obu wskazanych nurtów filozofii prawa skupienia się na abstrakcyjnym pojęciu czynu do skupienia się na podmiocie, a w przypadku jurysprudencki – na osobie sędziego. Współczesna jurysprudencja cnót posługuje się siatką pojęciową oraz związanym z nią instrumentalium teoretycznym wypracowanym na potrzeby etyki cnót.

Zachodnia etyka cnót

Współczesna etyka cnót tradycyjnie jest wiązana z postacią E. Anscombe, która w roku 1958 opublikowała artykuł pt. *Modern Moral Philosophy*. Nawiązała w nim już od pierwszych stron do Arystotelesa i na bazie jego filozofii praktycznej zbudowała nową drogę dla etyki rozdartej ówczesnie przez spór między deontologią i konsekwencjonalizmem⁶. W ten sposób skonceptualizowany nurt był i jest intensywnie rozwijany do dziś⁷. Za Nataszą Szuttą można wskazać, że na tle innych nurtów etykę cnót wyróżniają cztery podstawowe kwestie, tj. uznanie za właściwy przedmiot etyki podmiotu moralnego (w odróżnieniu od moralnego czynu), uznanie za kryterium wartościowania jego paradygmatycznych cech (w przeciwieństwie do absolutnych zasad), uznanie za kategorię wartościowania dobra moralnego (w przeciwieństwie do słuszności czynu)⁸ oraz uznanie antyteoretycznego charakteru etyki⁹. Ponadto N. Szutta zwraca uwagę, że ogólna charakterystyka nurtu nie jest łatwa ze względu na zróżnicowanie poglądów wielu badaczy zajmujących się tą tematyką¹⁰. W związku z tym przynależność konkretnych projektów etycznych do etyki cnót oparta jest raczej na podobieństwie rodzinnym niż twardym podziale logicznym. Większość autorów pozostaje jednak w kontekście „neoarystotelejskim”. Co więcej, również

⁵ C. Farrelly, L.B. Solum, *An Introduction to Aretic Theories of Law* [w:] *Virtue Philosophy*, eds. C. Farrelly, L.B. Solum, Palgrave Macmillan, Houndmills – Basingstoke – Hampshire 2008, s. 1–3.

⁶ G.E.M. Anscombe, *Modern moral philosophy*, „Philosophy” 1958, vol. 33, no. 124, s. 1–4.

⁷ Zob. N. Szutta, *Status współczesnej etyki cnót*, „Diametros” 2004, nr 1, s. 70–84.

⁸ *Ibidem*, s. 71.

⁹ N. Szutta, *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 22, 28, 35, 40.

¹⁰ N. Szutta, *Status współczesnej etyki...*, s. 70.

przedstawiciele jurysprudencji cnót uważają projekt Arystotelesa za etykę cnót *par excellence*, głównie z niej czerpiąc inspirację¹¹. W artykule przedstawiam zachodnią etykę cnót w oparciu o jej główne pojęcia mające swoje korzenie w myśli Arystotelesa. Na marginesie trzeba zaznaczyć, że niektórzy etycy cnót odwołują się do innych historycznych autorów. Pozostają oni jednak w mniejszości względem tych, którzy poszukają inspiracji u Stagiryty. Gwoli przykładu można wskazać chociażby na szerokie inspiracje tomistyczne Alasaira McIntyre'a¹², mimo że w ostateczności opowiedział się on za koncepcją perfekcjonistyczną¹³.

Do słownika etyki cnót na dobre weszły trzy centralne pojęcia dla myśli Arystotelesa, tj. *arête*, *phronesis* oraz *eudaimonia*¹⁴. *Arête* to grecki odpowiednik cnoty. W literaturze przedmiotu uznaje się, że wyróżnikiem cnót jest ich regulacyjny charakter, poprzez który pozwalają one na określanie cnotliwych celów działania podmiotu moralnego¹⁵. Sam Arystoteles nazywa je „trwałymi dyspozycjami”¹⁶. *Phronesis*, zwane w polskiej literaturze przedmiotu „mądrością praktyczną”, również można zaliczyć do cnót. Ma ona jednak fundamentalny dla innych cnót charakter, ponieważ jest warunkiem posiadania każdej z nich¹⁷. Mądrość praktyczną Arystoteles łączy z „dobrym namysłem”¹⁸. Wskazuje on, że „dobrze zaś w bezwzględnym tego słowa znaczeniu namyśla się ten, kto zgodnie z wynikami swego rozumowania umie zmierzać do największego dla człowieka dobra, które może być osiągnięte przez działanie”¹⁹. Co więcej, *phronesis* nie jest równoznaczna z wiedzą naukową ze względu na brak ogólności oraz wiąże się z intuicją intelektualną²⁰. Mądrość praktyczna, w przeciwieństwie do wiedzy naukowej, zajmuje się tym, co partykularne. Innymi słowy, *phronesis* pozwala osobie cnotliwej dobierać odpowiednie, konkretne środki działania, które mają ją prowadzić do celów wyznaczonych przez cnoty²¹. *Eudaimonia* natomiast w systemie etycznym Arystotelesa pełni funkcję autorytetu, który

¹¹ L.B. Solum, *Virtue Jurisprudence...*, s. 17.

¹² Zob. S. Galkowski, *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre'a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 1–17.

¹³ N. Szutta, *Współczesna etyka...*, s. 13.

¹⁴ R. Hursthouse, G. Pettigrove, *Virtue Ethics* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, 11.10.2022, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/ethics-virtue/> (dostęp 27.01.2023).

¹⁵ D. Frede, *Aristotle's Virtue Ethics* [w:] *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, eds. L. Bessier-Jones, M. Slote, Routledge, New York – London 2015, s. 18.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 110.

¹⁷ D.C. Russell, *The reciprocity of virtues* [w:] *Practical Wisdom. Philosophical and Psychological perspective*, eds. M. De Caro, M.S. Vaccarezza, Routledge, New York – London 2021, s. 8.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska...*, s. 204.

¹⁹ *Ibidem*, s. 200.

²⁰ *Ibidem*, s. 203.

²¹ *Ibidem*, s. 207.

ugruntowuje normatywność wyróżnionych przez niego cnót. Cnota jest nie tylko i wyłącznie trwałą dyspozycją, ale również „źródłem doskonałości zarówno przedmiotu, którego jest zaletą, jak też właściwej mu funkcji”²². Czyny wyznaczone przez cnoty są podyktowane naszym pragnieniem szczęścia jako jedynej autotelicznej wartości²³. Tym ostatecznym szczęściem, polegającym na spełnianiu się w swoim człowieczeństwie, jest właśnie *eudaimonia*.

Etykę cnót należy odróżnić od teorii cnót rozumianej jako areteologia²⁴. Ta druga jest pojęciem węższym. W związku z tym wszystkie etyki cnót mają teorię cnót, lecz nie wszystkie teorie cnót są tylko i wyłącznie etykami cnót. Możemy mówić o areteologii w obrębie różnych teorii moralnych – areteologii deontologii oraz areteologii utylitarystycznej. Historycznie są to próby integracji zarzutów stawianych przez prekursorów, a później zwolenników etyki cnót, stawianych kolejno wobec deontologii oraz utylitaryzmu. Podobnym rozróżnieniem, które częściowo będzie się pokrywać z tym wprowadzonym powyżej, jest rozróżnienie radykalnych etyk cnót od umiarkowanych etyk cnót²⁵. Te pierwsze będą teoriami cnót *par excellence*, drugie będą dopuszczając w jakimś zakresie tezy aretyczne, lecz nie będą się do nich ograniczać. Radykalna etyka cnót będzie więc redukowałą wszystkie sądy etyczne dotyczące czynów do stwierdzenia „rób tak jak osoba cnotliwa”, a więc do sądów aretycznych²⁶. Co więcej, cnota staje się w tym kontekście autoteliczną wartością²⁷. W świetle powyższego należy zaznaczyć, że koncepcja Arystotelesa nie ma takiego charakteru, gdyż to *eudaimonia* stanowi ostateczne uzasadnienie cnót²⁸. Poczynione rozróżnienie wydaje się kluczowe w celu odpowiedniej konceptualizacji konfucjańskiej etyki. Analizując ją, należy bowiem odpowiedzieć na pytanie, czy jest to radykalna, czy może umiarkowana etyka cnót oraz w jaki sposób rozumiana jest teoria cnót, którą w sobie zawiera.

Etyka Konfucjusza

Konfucjanizm jest nurtem mocno zróżnicowanym. Poza Konfucjuszem tworzyli go Mencjusz i późniejsi filozofowie, tzw. neokonfucjaniści. Ze względu na ograniczone ramy artykułu będę się opierać na *Analektach* Konfucjusza. Wybór taki jest oprócz względów pragmatycznych umotywowany również szeroką recepcją tego

²² *Ibidem*, s. 111.

²³ *Ibidem*, s. 289.

²⁴ N. Szutta, *Współczesna etyka...*, s. 9.

²⁵ *Ibidem*, s. 18–19.

²⁶ N. Szutta, *W kierunku przezwyciężenia schizofreniczności nowożytnych teorii etycznych. Etyka cnót versus aretologia*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. 57, nr 2, s. 106.

²⁷ N. Szutta, *Status współczesnej etyki...*, s. 78.

²⁸ N. Szutta, *W kierunku przezwyciężenia...*, s. 110–111.

tekstu zarówno w kulturze chińskiej, jak i na Zachodzie. Ponadto *Analekta* są jednym z najwcześniejszych źródeł wiedzy o Konfucjuszu²⁹, a przez to najwierniejszym jego świadectwem³⁰.

Centralnym pojęciem w etyce konfucjanizmu jest *ren* 仁. Trudno określić jednoznacznie jej charakter. W literaturze przedmiotu znajdujemy różne rozumienia tego terminu – *ren* jako cnota³¹, ale też jako idealna relacja³². Na język polski *ren* jest tłumaczona najczęściej jako „humanitarność”³³. Jest ona rozumiana bardzo szeroko i utożsamia się ją z tzw. srebrną zasadą, którą Konfucjusz formułuje następująco: „czego sam nie pragniesz, nie rób innym”³⁴. Osoba posiadająca *ren* charakteryzuje się więc całościową etyczną ekspertyzą³⁵. Katarzyna Pejda nazywa ją wręcz „klastrowym” pojęciem, na które składają się inne cnoty³⁶. Uzasadnione wydaje się wskazanie analogii do arystotelejskiej doktryny jedności cnot. W tym zakresie należy podkreślić, że *ren* ma związek z *dao* 道³⁷. Odwołując się do koncepcji arystotelejskich, *dao* spełnia podobną funkcję do *eudaimoni* poprzez ugruntowanie cnot. W przeciwieństwie do filozofii Stagiryty, pojęcie to wiąże się z harmonią świata, a nie z indywidualnym celem człowieka³⁸. Drugim ważnym określeniem związanym z praktykowaniem *ren* jest *li* 禮. Odpowiadając na pytanie swojego ucznia o to, jak praktykować *ren*, „Mistrz odpowiedział: Ogranicz samego siebie i na powrót postępuj zgodnie z normami obyczajowymi *li*”³⁹. Jest ono więc fundamentalne dla osiągnięcia cnotliwego życia.

Odwołanie się przez Konfucjusza do *li* skutkuje tym, że niektórzy autorzy zaliczają jego koncepcję do deontologii⁴⁰. *Li* tłumaczone jest przez K. Pejdę jako norma obyczajowa bądź, w zależności od kontekstu, jako „rytuał, obyczaj lub etykieta”⁴¹. Wydaje się jednak, że pojęcie *li* ma bardziej subtelne znaczenie.

²⁹ M. Csikszentmihalyi, *Confucius* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/confucius/> (dostęp: 27.01.2023).

³⁰ Tak też: D.A. Jarema, *Wpływ konfucjanizmu na system społeczny i polityczny w Chinach*, „Acta Eramiana” 2012, t. 4, s. 41.

³¹ M. Csikszentmihalyi, *Confucius*...

³² K. Pejda, *Wstęp* [w:] Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, s. 19.

³³ D.A. Jarema, *Wpływ konfucjanizmu*..., s. 42.

³⁴ Konfucjusz, *Analekta*..., s. 126.

³⁵ C. Li, *Li as Cultural Grammar: On the Relation between Li and Ren in Confucius' "Analects"*, „Ninth East-West Philosophers' Conference” 2007, vol. 57, no. 3, s. 314.

³⁶ Konfucjusz, *Analekta*..., s. 236.

³⁷ M. Csikszentmihalyi, *Confucius*...

³⁸ J. Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, Routledge, New York 2007, s. 27, 33.

³⁹ Konfucjusz, *Analekta*..., s. 125.

⁴⁰ Tak też: D. Elstein, *Contemporary Confucianism* [w:] *The Routledge Companion*...

⁴¹ Konfucjusz, *Analekta*..., s. 236.

Po pierwsze, należy wskazać, że można mu przypisać o wiele więcej funkcji niż normom obyczajowym. W tym zakresie można wymienić za M. Stępiem funkcje: budowania tożsamości, regulacyjną, strukturalizacji stosunków społecznych, „kosmologiczną” oraz pobudzania do samodoskonalenia⁴².

Po drugie, jest ono również wskazywane jako zawierające w sobie prawo zwyczajowe, za pomocą którego władca może rządzić poddanymi⁴³. Jest ono przeciwstawione prawu rozumianemu jako technologia, a wyrażonemu jako zewnętrzny względem społeczeństwa system kar i grzywien⁴⁴. W tym zakresie można przytoczyć stwierdzenie Konfucjusza, że „Jeśli ludem kieruje się przy pomocy cnoty moralnej władcy i prowadzi go przy pomocy norm obyczajowych, to lud nie tylko będzie wiedział, co to wstyd, ale także będzie się garnał [do władcy]”⁴⁵. W świetle tego *li* wydaje się również obejmować przynajmniej niektóre normy, które zachodnia cywilizacja uznałaby za normy prawne⁴⁶.

Po trzecie, *li* jest podstawą funkcjonowania społeczeństwa, stanowi jego fundament, z kolei brak *li* może wypaczać funkcjonowanie państwa. W ocenie Konfucjusza *li* jest warunkiem prawidłowego działania społeczeństwa: „Gdy normy obyczajowe *li* i muzyka *yue* nie będą rozkwitały, kary nie będą adekwatne”⁴⁷. Należy zauważyć, że „prawo jako technologia” jest utożsamiane właśnie z wymierzaniem kar. Mateusz Stępień trafnie umiejscawia „prawo jako technologię” w „gałęziach”, a nie „korzeniach”⁴⁸. „Korzenie” stanowią koncepty fundamentalne dla „gałęzi”. Możliwość zmiany tych drugich bez zmiany pierwszych jest w znacznej mierze ograniczona. Fundamentalną rolę *li* obrazuje umiejscowienie go u „korzeni” społeczeństwa, z kolei „prawo jako technologia” znajdujące się w obszarze „gałęzi”, jest od niego w dużym stopniu zależne. Wypaczenie działania tego pierwszego pociąga za sobą negatywne konsekwencje dla tego drugiego.

Po czwarte, *li* stanowi „kulturalną gramatykę” społeczeństwa. Są to więc obyczaje w najszerszym tego słowa znaczeniu – nie tylko tradycje, ale również zachowania narzucane przez role społeczne⁴⁹. Należy zauważyć, że *li* jest łączone przez Konfucjusza z dyspozycją *yi* (義), tłumaczoną jako „to, co słuszne w danej sytuacji”⁵⁰.

⁴² M. Stępień, *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 112–114.

⁴³ Konfucjusz, *Analekta...*, s. 29.

⁴⁴ M. Stępień, *Zasadnicze wątki...*, s. 232, 238.

⁴⁵ Konfucjusz, *Analekta...*, s. 28–29.

⁴⁶ L.B. Solum, L. Wang, *Confucian Virtue Jurisprudence* [w:] *Law, Virtue and Justice*, eds. A. Amaya, H.L. Ho, Hart Publishing, Oxford 2012, s. 110.

⁴⁷ Konfucjusz, *Analekta...*, s. 137.

⁴⁸ M. Stępień, *Spór konfucjanistów...*, s. 172–173.

⁴⁹ H. Sarkissian, *Confucianism and ritual* [w:] *The Oxford Handbook of Confucianism*, ed. J. Oldstone-Morre, Oxford University Press, Oxford 2023, s. 488–489.

⁵⁰ Konfucjusz, *Analekta...*, s. 240.

Wydaje się, że spełnia ona rolę analogiczną do *phronesis*, umożliwiając podmiotowi stosowanie się do wymogów sytuacji⁵¹.

Arystoteles i Konfucjusz dla jurysprudencji cnót

W świetle powyższych uwag widać znaczną różnicę w postrzeganiu cnót przez Arystotelesa i Konfucjusza. Konfucjańska naczelna cnota *ren* ma relacyjny charakter, a Arystotelejskie *arete* indywidualnie eudajmoniczny⁵². Obaj filozofowie widzą rozważania dotyczące filozofii polityki jako przedłużenie etyki⁵³. Co więcej, mimo że obaj przypisują dużą rolę aspektowi społecznemu życia ludzkiego, w tym życia rodzinnego⁵⁴, występują między nimi znaczne różnice. Erich Voegelin zwraca uwagę na prawo antropologiczne, na którym opiera swoją filozofię polityki Stagiryta. W myśl tego prawa *polis*, w której człowiek żyje, jest odbiciem lub obrazem porządku jego duszy⁵⁵. Wydaje się, że Konfucjusz odwraca tę zasadę, stwierdzając, że to państwo i jego porządek wyznaczają „cnotliwość” ludu. Podmiot moralny nie istnieje w filozofii chińskiej w ramach opozycji społeczeństwo – jednostka⁵⁶. Jest to oczywiście pewne uproszczenie. Bez wątpienia centralne miejsce w myśli chińskiej zajmuje rodzina⁵⁷, a sama podmiotowość jest sumą ról społecznych pełnionych przez jednostkę⁵⁸. Państwo z kolei jest rozumiane jako naturalne przedłużenie rodziny⁵⁹. W związku z powyższym nie dziwi waga *li* oraz odniesienie go do *dao*. Etyki konfucjańskiej nie można nazwać etyką cnót, ponieważ w perfekcyjnym świecie Konfucjusza nie ma miejsca dla cnót⁶⁰. Nie mają one więc charakteru autotelicznego dla jego etyki. Wydaje się jednak, że Konfucjański projekt etyczny umiejętnie łączy z jednej strony teorię cnót, reprezentowaną przez fundamentalną cnotę *ren*, z drugiej strony zbiór norm obyczajowych *li* o bardziej deontologicznym charakterze. Niewątpliwie konfucjańska etyka zawiera teorię cnót⁶¹. W świetle powyższych

⁵¹ J. Yu, *The Ethics of Confucius...*, s. 144 i nn.

⁵² J. Yu, *Virtue: Confucius and Aristotle*, „Philosophy East and West” 1998, vol. 48, no. 2, s. 323.

⁵³ J. Yu, *The Ethics of Confucius...*, s. 130.

⁵⁴ K. Gregorczyk, *Bioetyka konfucjańska jako odpowiedź na wyzwania współczesnej biomedycyny*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 2018, z. 14, s. 47.

⁵⁵ E. Voegelin, *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, red. M. Matyszkowicz, Teologia Polityczna, Warszawa 2010, s. 56.

⁵⁶ K. Pejda, *Wstęp...*, s. 15.

⁵⁷ A.T. Wood, *Confucianism and social structure* [w:] *The Oxford Handbook...*, s. 383.

⁵⁸ T. Connolly, *Confucianism and contemporary ethics* [w:] *The Oxford Handbook...*, s. 500.

⁵⁹ A.T. Wood, *Confucianism...*, s. 395.

⁶⁰ W. Wai-ying, *Confucian Ethics and Virtue Ethics Revisited* [w:] *Virtue Ethics and Confucianism*, eds. S. Angle, M. Slote, Routledge, New York – London 2013, s. 78–79.

⁶¹ *Ibidem*, s. 74.

uwag jest to więc umiarkowana etyka cnót, w ramach której analogicznie do Arystotelesa cnota nie ma charakteru autotelicznego.

Współczesne odczytanie jurysprudencji cnót opierające się na etyce konfucjanizmu zostało dokonane przez Lawrence'a Soluma oraz Linghao Wang. Na konfucjańskie inspiracje powołują się również Amalia Amaya, badając sędziowską skromność⁶² oraz Mateusz Stępień, analizując kształtowanie się charakteru sędziego⁶³. Można przyjąć, że recepcja konfucjanizmu w ramach jurysprudencji cnót jest skromna. Lawrence Solum oraz Linghao Wang wskazują trzy główne obszary, które przy przyjętych założeniach wymagają diametralnej rekonceptualizacji. Są to mianowicie: cele prawa, natura prawa oraz teoria legislacji i orzekania⁶⁴. Tworząc swoją koncepcję, w dużej mierze pominęli jednak kwestię samych cnót sędziowskich. Uważam, że również w tym zakresie owocne może się okazać odwołanie się do konfucjanizmu. W szczególności należy zaznaczyć różnicę pomiędzy rozumieniem cnót w tradycji arystoteleskiej i konfucjańskiej.

Pierwsze podejście w ramach jurysprudencji cnót może spotkać się z zarzutem w zakresie ufundowania cnót sędziowskich. Nie jest jasne, czy są to cnoty *par excellence* sędziowskie, czy może uniwersalne cnoty, które są ujęte w kontekście roli sędziego⁶⁵. Co więcej, jak wskazałem wyżej, Arystoteles widział politykę jako przedłużenie etyki. W jego ujęciu relacja pomiędzy cnotami reprezentowanymi przez cnotliwego człowieka i tymi, które powinny wyróżniać dobrego obywatela, nie jest jasna⁶⁶. Pierwsze, które dla odróżnienia nazwę cnotami moralnymi, skupiają się na eudajmonii jednostki, zaś drugie, tj. cnoty obywatelskie, mają na celu dobro wspólnoty⁶⁷.

Kristján Kristjánsson zwraca uwagę na dwa czynniki zewnętrzne względem podmiotu moralnego, mające wpływ na jego cnoty obywatelskie. Są to powody wewnętrzpaństwowe oraz zewnątrzpaństwowe. Na te pierwsze składa się pozycja jednostki w społeczeństwie, gdyż inną osobowość musi mieć zwykły obywatel, a inną władca. Na drugą sferę wpływa ustrój państwa, w którym obywatel żyje – inne cnoty obywatelskie są promowane w demokracji, a inne w arystokratycznym czy totalitarnym państwie. Obie formy cnoty, tj. obywatelska i moralna, występują łącznie według Arystotelesa tylko u obywatela, który żyje w najlepszym z możliwych ustrojów⁶⁸. W związku z tym możliwa wydaje się sytuacja, w której to, co moralnie

⁶² A. Amaya, *The virtue of judicial humility*, „Jurisprudence. An International Journal of Legal and Political Thought” 2017, vol. 9, no. 1, s. 5.

⁶³ M. Stępień, *The Three Stages of Judges' Self-Development* [w:] *Law, Virtue and Justice*, eds. A. Amaya, H.L. Ho, Hart Publishing, Oxford 2012.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 120, 124, 128.

⁶⁵ R.A. Duff, *The Limits of Virtue Jurisprudence*, „Metaphilosophy” 2003, vol. 34, no. 1–2, s. 223.

⁶⁶ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 82.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 80.

⁶⁸ K. Kristjánsson, *The Primacy of Civic Virtue in Aristotle's Politics and its Educational Implications*, „History of Political Thought” 2022, vol. 43, no. 4, s. 628–629.

śluszne, nie jest tym, czego wymaga dobro wspólne w ramach konkretnego ustroju politycznego. Reasumując, pytanie o charakter cnót sędziowskich ma więc dużo głębsze korzenie, niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Nie jest jasne, czy można je zaliczyć do kategorii cnót obywatelskich, czy moralnych. Z kolei od odpowiedzi na to pytanie zależy w dużej mierze sposób rozumienia poszczególnych cnót sędziowskich. Zmiana celu, jakiemu miałyby służyć, tj. czy dobru społeczeństwa, czy szczęściu jednostki, ma znaczny wpływ na to, które dyspozycje charakteru rozumiemy jako cnotę.

Drugie podejście, tj. konfucjańskie, może zniwelować ten problem poprzez zaznaczenie immanentnego wręcz związku pomiędzy cnotami a społecznością, w której mają one być realizowane. Różnica w rozumieniu jednostki i jej relacji do społeczeństwa u Arystotelesa i Konfucjusza zarysowuje się w pełnym świetle przy wypełnianiu roli sędziego. Konfucjańska cnota sędziowska byłaby rozumiana przez pryzmat wypełnienia norm obyczajowych (w szerokim pojęciu utożsamianym z *li*) wynikających z roli sędziego. Byłaby to więc zarazem cnota moralna i cnota obywatelska. Cnoty w myśli Konfucjusza są w znacznie większym stopniu związane ze społecznością, w jakiej żyje człowiek, co uniemożliwia rozdzielenie obu tych perspektyw. Co więcej, kultywowanie cnoty konfucjańskiej wydaje się również łączyć z promowaniem harmonii w społeczności, w której żyje konkretny podmiot moralny. Sędzia spełniający swoją rolę w sposób moralny, zgodny z cnotami, promowałby *li*, a przez to i harmonię w społeczeństwie. Konfucjańska cnota sędziowska opiera się na *dao*. W związku z tym nie jest możliwy rozdział między jej obywatelskim a moralnym aspektem. Ujęcie cnót sędziowskich czerpiące z myśli Konfucjusza nie stanowi jednak rozwiązania idealnego, ponieważ wiąże się ono z innymi, nieobecnymi w podejściu arystotelejskim, problemami. Jednym z nich jest kwestia, na którą Konfucjusz bardzo często wskazuje w *Analektach*; mianowicie przeprowadzana przez niego krytyka współczesnego społeczeństwa, które zatraciło *li*. Dodatkowo za M. Stępiem należy wskazać, że brak w pismach konfucjańskich konkretnych uwag na temat rozwoju cnót z uwzględnieniem roli społecznej podmiotu⁶⁹.

Podsumowanie

Etyka konfucjańska może stanowić inspirujący punkt odniesienia dla formułowania tez jurysprudencji cnót, tworząc nową perspektywę badawczą. Wstępne przypuszczenie o możliwości przełożenia różnic w etyce Arystotelesa i Konfucjusza na grunt jurysprudencji cnót wydaje się więc potwierdzone. Na podstawie powyższych rozważań można wyciągnąć dwa podstawowe wnioski dotyczące całego opisywanego nurtu filozoficzno-prawnego.

⁶⁹ M. Stępień, *The Three Stages...*, s. 113.

Po pierwsze, owocne może być czerpanie z innych tradycji niż zachodnia. Czerpanie inspiracji z konfucjanizmu w zakresie konceptualizacji cnót sędziowskich wydaje się szczególnie interesującym obszarem. Nacisk, jaki kładzie Konfucjusz na role społeczne, wydaje się bardziej przystawać do projektu przekładania etyki cnót na grunt filozoficznoprawny niż podejście arystotelejskie opierające się na eudajmonii. Podejście Konfucjusza unika chociażby w całości problemu ufundowania cnót sędziowskich. Stanowisko konfucjańskie w przedmiocie cnót sędziowskich, pomimo swojej użyteczności, może jednak rodzić inne trudności, takie jak wcześniej wskazywany problem wypaczenia norm obyczajowych w społeczeństwie. Odwołanie do innych tradycji nie powinno więc być traktowane jako panaceum, lecz możliwość pokazania dróg rekonceptualizacji przyjmowanych tradycyjnie stanowisk.

Po drugie, obszar badawczy łączący z jednej strony konfucjanizm, a z drugiej jurysprudencję cnót pozostaje wciąż w dużej mierze niezbadany. Na ten temat znajdujemy w literaturze przedmiotu nieliczne opracowania, w tym kilka w postaci zaledwie wskazania inspiracji. Stan ten należy określić jako niezadowolający. W artykule skupiłem się na jednym konkretnym zarzucie stawianym wobec jurysprudencji cnót, jakim jest kwestia ufundowania cnót sędziowskich. Podążając tym krokiem, możliwe jest ponowne przebadanie poszczególnych zastrzeżeń wysuwanych przeciwko jurysprudencji cnót z perspektywy konfucjanizmu. Jako przykładowy obszar dalszych badań można wskazać porównawcze próby opisanie poszczególnych cnót sędziowskich w obu tradycjach lub kompleksowe podejście starające się przeanalizować fundamentalne dla jurysprudencji cnót pojęcia.

Literatura

- Amaya A., *The virtue of judicial humility*, „Jurisprudence. An International Journal of Legal and Political Thought” 2017, vol. 9, no. 1.
- Anscombe G.E.M., *Modern moral philosophy*, „Philosophy” 1958, vol. 33, no. 124.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Connolly T., *Confucianism and contemporary ethics* [w:] *The Oxford Handbook of Confucianism*, ed. J. Oldstone-Morre, Oxford University Press, Oxford 2023.
- Csikszentmihalyi M., *Confucius* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/confucius/> (dostęp: 27.01.2023).
- Duff R.A., *The Limits of Virtue Jurisprudence*, „Metaphilosophy” 2003, vol. 34, no. 1–2.
- Elstein D., *Contemporary Confucianism* [w:] *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, eds. L. Besser-Jones, M. Slote, Routledge, New York – London 2015.
- Farrelly C., Solum L.B., *An Introduction to Aretaic Theories of Law* [w:] *Virtue Philosophy*, eds. C. Farrelly, L.B. Solum, Palgrave Macmillan, Houndmills – Basingstoke – Hampshire 2008.
- Frede D., *Aristotle's Virtue Ethics* [w:] *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, eds. L. Besser-Jones, M. Slote, Routledge, New York – London 2015.

- Galkowski S., *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre'a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2004, nr 2.
- Gregorczyk K., *Bioetyka konfucjańska jako odpowiedź na wyzwania współczesnej biomedycyny*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 2018, z. 14.
- Hursthouse R., Pettigrove G., *Virtue Ethics* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E.N. Zalta, U. Nodelman, 11.10.2022, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/ethics-virtue/> (dostęp 27.01.2023).
- Jarema D.A., *Wpływ konfucjanizmu na system społeczny i polityczny w Chinach*, „Acta Erasmiana” 2012, t. 4.
- Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019.
- Kristjansson K., *The Primacy of Civic Virtue in Aristotle's Politics and its Educational Implications*, „History of Political Thought” 2022, vol. 43, no. 4.
- Li C., *Li as Cultural Grammar: On the Relation between Li and Ren in Confucius' "Analects"*, „Ninth East-West Philosophers' Conference” 2007, vol. 57, no. 3.
- Pejda K., *Wstęp* [w:] Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019.
- Russell D.C., *The reciprocity of virtues* [w:] *Practical Wisdom. Philosophical and Psychological perspective*, eds. M. De Caro, M.S. Vaccarezza, Routledge, New York – London 2021.
- Sarkissian H., *Confucianism and ritual* [w:] *The Oxford Handbook of Confucianism*, ed. J. Oldstone-Morre, Oxford University Press, Oxford 2023.
- Snarski T., *Mądrość chińskich aforyzmów. Kilka uwag o filozofii prawa karnego pomiędzy chińskimi a europejskimi rudymeniami*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2021, t. 29, nr 4.
- Solum L.B., *Virtue Jurisprudence. A Virtue-Centred Theory of Judging*, „Metaphilosophy” 2003, vol. 34, no. 1–2.
- Solum L.B., Wang L., *Confucian Virtue Jurisprudence* [w:] *Law, Virtue and Justice*, eds. A. Amaya, H.L. Ho, Hart Publishing, Oxford 2012.
- Stępień M., *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- Stępień M., *The Three Stages of Judges' Self-Development* [w:] *Law, Virtue and Justice*, eds. A. Amaya, H.L. Ho, Hart Publishing, Oxford 2012.
- Stępień M., *Zasadnicze wątki konfucjańskiej refleksji nad prawem*, „Principia” 2016, t. 63.
- Szutta N., *Status współczesnej etyki cnót*, „Diametros” 2004, nr 1.
- Szutta N., *W kierunku przezwyciężenia schizofreniczności nowożytnych teorii etycznych. Etyka cnót versus aretologia*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. 57, nr 2.
- Szutta N., *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.
- Voegelin E., *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, red. M. Matyszkowicz, Teologia Polityczna, Warszawa 2010.
- Wai-ying W., *Confucian Ethics and Virtue Ethics Revisited* [w:] *Virtue Ethics and Confucianism*, eds. S. Angle, M. Slote, Routledge, New York – London 2013.
- Wood A.T., *Confucianism and social structure* [w:] *The Oxford Handbook of Confucianism*, ed. J. Oldstone-Morre, Oxford University Press, Oxford 2023.
- Yu J., *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, Routledge, New York 2007.
- Yu J., *Virtue: Confucius and Aristotle*, „Philosophy East and West” 1998, vol. 48, no. 2.
- Zeidler K., *Mądrość chińskich aforyzmów. O państwie, prawie, polityce i władzy*, z przedmową Edwarda Kajdańskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2020.

SUMMARY

COMPARISON OF ARISTOTLE AND CONFUCIUS IN THE CONTEXT OF VIRTUE JURISPRUDENCE

This article aims to study the difference between the ethical projects of Aristotle and Confucius in the context of virtue jurisprudence. In the opening, I demonstrate the current state of virtue jurisprudence, acknowledging both its historical and theoretical foundations. Additionally, an increased interest in East Asian thought in the philosophy of law is underlined as forming the basis for this article. The next two sections consist of a reconstruction of the ethics of Aristotle and Confucius, with a special focus on concepts used in both projects. In the closing parts of this article, an attempt is made to compare both Aristotle's and Confucius's ethics in the context of virtue jurisprudence. Finally, the article tries to show how taking a Confucian approach can resolve the issue of the foundation of judicial virtues.