

Wstęp

Głównym celem niniejszej pracy jest przedstawienie indygeniczných teorii socjologicznych i psychosocjologicznych dotyczących chińskiej twarzy w kontekście podstaw aksjologicznych, na których opiera się chiński porządek społeczny. Punktem wyjścia dla tych teorii jest odmiennie niż w kulturze Zachodu rozumienie, kim jest osoba ludzka, a co za tym idzie – odmienna koncepcja chińskiego relacyjnego *self*. Analiza badań struktury i działania społeczeństwa konfucjańskiego wynikała z potrzeby zrozumienia otaczającego świata – doświadczenia, które było udziałem autorów niniejszego opracowania, a które można podsumować w następujący sposób: im dłużej przebywaliśmy w społeczeństwie o konfucjańskich wzorach kultury, tym bardziej działanie tego społeczeństwa było dla nas niejasne. Autorzy szybko zdali sobie sprawę, że różnice kulturowe pomiędzy społeczeństwami zachodnimi wyrosłymi na gruncie kultury judeochrześcijańskiej a społeczeństwami konfucjańskiego kręgu kulturowego sięgają tak głębokich pokładów tożsamości, że niemożliwe jest intuicyjne ich zrozumienie. Stąd połączony wysiłek sinolożki oraz socjologa, aby idąc za zaleceniem Ruth Benedict, przedstawić wybrane wzory kultury dotyczące społeczeństwa chińskiego i relacji w nim panujących w kontekście jak najszerszym, zrelatywizowanym i uwzględniającym najwcześniejszą chińską myśl społeczną.

Pojęciem twarzy zajmowali się zarówno psychologowie społeczni, jak i socjologowie (Hu 1944; Goffman 1955; Brown 1968; Ho 1976; Brown, Levinson 1987; Chen 1988; King 1988; Ting-Toomey

1994; Zai 1995). Goffman (1955) uznał, że *face-work* to zjawisko uniwersalne dla wszystkich ludzi żyjących w społeczeństwach, porównując je do uprzejmości (*politeness*) lub wolności działania (Goffman 1967; Brown, Levinson 1987). Pojęcie twarzy jest o wiele bardziej skomplikowane w społeczeństwach konfucjańskich i różni się od twarzy zachodniej; na twarz chińską składają się dwie równorzędne i współwystępujące twarze: twarz moralna *lian* 臉 oraz twarz społeczna *mian* 面 (Ho 1976; King, Meyers 1977; Cheng 1986; Hwang 2006; Hwang, Han 2010). W Polsce tematyce twarzy chińskiej poświęcono jedynie nieliczne teksty, jednym z nich jest artykuł zatytułowany *Konfucjańskie podstawy porządku społecznego i zjawisko „twarzy”* Zbigniewa Wesołowskiego¹, w którym omówiono to skomplikowane zagadnienie bardzo skrótowo.

Niniejsza monografia korzysta z dorobku badaczy zachodnich i chińskich, sytuując jednocześnie twarz konfucjańską w szerszym kontekście kulturowym, aby możliwie precyzyjnie przedstawić specyfikę zarówno samego zjawiska, jak i społeczeństwa, które taki model twarzy wytworzyło.

Początkowy rozdział monografii *Relacje chińskie i ich konfucjańskie podstawy aksjologiczne* zawiera omówienie najistotniejszych z punktu widzenia zachowań społecznych założeń etyki konfucjańskiej oraz konfucjańskiego systemu wartości, w którym największą wagę przykładano do podtrzymywania harmonii społecznej *he* oraz umiejętności budowania bezkonfliktowych relacji międzyludzkich. W rozdziale znalazł się opis cnoty *xiao* – posłuszeństwa wobec rodziców, braci oraz osób znajdujących się wyżej w hierarchii społecznej jako zachowania, z którego wynika umiejętność postępowania zgodnego z *ren*. Konfucjański ideał etyczny *ren* był różnie interpretowany przez kolejnych myślicieli rozwijających myśl Konfucjusza, lecz jego zasadniczy sens pozostał niezmienny. Termin ten w swym najbardziej

¹ Rozdział ten stanowi część tomu zbiorowego pod redakcją dr hab Ewy Zajdler zatytułowanego *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, w którym podjęto próbę zebrania tekstów o chińskich wzorach kultury.

ogólnym znaczeniu to postępowanie zgodne z zasadą: „powstrzymaj się od czynienia innym tego, czego nie chciałbyś, aby uczyniono tobie” – oznaczał on zatem relację, dla której punktem wyjścia jest empatia dla drugiego człowieka. Dalsza część rozdziału zawiera opis terminów równie ważnych z punktu widzenia moralności konfucjańskiej, jak pojęcie *ren* – sytuacyjna norma moralnej *yi*, w węższym znaczeniu oznaczającej tyle, co ‘prawość’, ‘sprawiedliwość’, oraz norma obyczajowa *li*, w węższym znaczeniu – etykieta, obyczajność. Przekroczenie tych norm było i jest karane w społeczeństwie chińskim sankcją wstydu. Poczucie wstydu jest zatem ważną częścią tożsamości chińskiej, o czym wspomina się już w tekstach klasycznych filozofów. Ostatnia część rozdziału zawiera podsumowanie – charakterystykę pięciu najważniejszych hierarchicznych relacji *wu lun*, które nadając człowiekowi status społeczny, jednocześnie określały jego obowiązki wobec innych osób w relacji. Autorzy uznali, że ta krótka, lecz przedstawiająca kluczowe terminy charakterystyka konfucjańskiego zaplecza etycznego to niezbędne tło dla współczesnych rozważań o społeczeństwie chińskim.

Dalsza część pracy to przedstawienie teorii badaczy chińskich, poczynwszy od pierwszego socjologa chińskiego Fei Xiaotonga. Jego opis tradycyjnego społeczeństwa chińskiego i koncepcja zróżnicowanego porządku (*chaxu geju*) stały się podstawą dla kolejnych badań na temat chińskiego modelu społecznego.

Omówienie koncepcji psychospołecznej homeostazy kulturowego psychologa społecznego Francis L.K. Hsu zawierało schemat „Człowiek – kultura i społeczeństwo”, zastosowany do wyjaśnienia podstawowych cech chińskiego *self*, zgodny z konfucjańskim rozumieniem tego, kim jest osoba ludzka. Tak nakreślona perspektywa będzie niezmiernie ważna w dalszych rozważaniach, których celem jest dogłębne wyjaśnienie relacji zachodzących pomiędzy jednostką a społeczeństwem w kulturze chińskiej.

Zarówno analiza Fei Xiaotonga, jak i ta, której autorem był Francis L.K. Hsu, pokazują najważniejsze elementy różniące dwa modele kultur – kulturę chińską i kulturę zachodnią w wymiarze organizacji relacji społecznych oraz miejsca jednostki w matrycy kulturowej.

Następnie przedstawiono stan badań w dziedzinie relacjonalizmu chińskiego, bazujący jednak na dokonaniach wspomnianych wcześniej prekursorów tego kierunku badawczego w socjologii. Wyraźne podkreślenie „nastawienia na relację” jest w perspektywie konstrukcji chińskiego świata społecznego podstawą do wprowadzenia kategorii specyficznego *self* relacyjnego. W wyjaśnieniu tego zjawiska społeczno autorzy ponownie odwołali się do konfucjańskiego systemu wartości, będącego podstawowym układem odniesienia dla całego chińskiego uniwersum znaczeń symbolicznych. Podkreślona została również, niezmiennie ważna z punktu widzenia konstrukcji relacji chińskich, perspektywa swój–obcy. Na tej postawie oraz na bazie zakorzenionej w filozofii chińskiej hierarchiczności w relacjach pomiędzy społecznymi rolami, które jednostka odgrywa jako aktor społeczny, przedstawiono teorię tożsamości społecznych antropolog Marylinn Brewer. Posłużyła ona do opisanego wzorca tożsamości chińskiej jako konstruktu opartego na relacjach.

Na bazie tak zarysowanej mapy psychokulturowej omówiono następnie najważniejsze, specyficznie chińskie pojęcia regulujące relacje pomiędzy jednostkami na płaszczyźnie kontroli indywidualnych emocji, współtworzące główny chiński mechanizm wymiany społecznej *renqing–bao*, a także pojęcia oznaczające techniki i podstawowe strategie komunikacyjne regulujące relacje chińskie na poziomie codziennych interakcji. Są nimi: uprzejmość – *keqi*, mowa pośrednia – *han xu*, oraz nastawienie na słuchanie – *ting hua*.

Wszystkie pojęcia składają się na świat chińskich norm społecznych i strategii zachowań mających na celu podtrzymywanie zastanego społecznego porządku w odniesieniu do fundamentalnych zasad organizacyjnych tego społeczeństwa oraz jego podstawowych wartości. Razem współtworzą one uniwersum chińskiego symbolicznego świata znaczeń wyznaczającego ramy oraz wzory postrzegania przez jednostki świata relacji, a także reguły współżycia społecznego, które ma na celu podtrzymywanie homeostazy psychospołecznej.

Końcowa część pracy to opis dwóch koncepcji składających się na pojęcie twarzy – *lian* i *mian*. Badacze są zgodni, że to, co określa się jako twarz w społeczeństwie konfucjańskim, odgrywa kluczową

rolę dla jego funkcjonowania. Chung-Ying Cheng, uczony zajmujący się chińską filozofią i komparatystyką, uważał, że *lian/mian* jest dla społeczeństwa chińskiego tym, czym dla społeczeństwa zachodniego idea prawa (Cheng 1986: 340).

Hwang Kuo-Kwang, tajwański psycholog społeczny, wyraził pogląd, że *lian/mian* to obok *renqing* jedno z dwóch podstawowych pojęć niezbędnych do zrozumienia chińskiego życia społecznego (Hwang 1987). Socjolog Ambrose King, pisząc o znaczeniu *lian/mian* dla kultury chińskiej, podkreślał, że zjawisko to jest dla niej tak fundamentalne, iż bez niego cały system etyczno-moralny mógłby przestać funkcjonować (King 1988: 332). W wyniku intensywnych badań nad socjalizacją polityczną na Tajwanie Richard Wilson (1970) uznał, że zawstydzanie oraz techniki związane z pojęciem twarzy formowały i nadal formują tożsamość chińską. Oprócz wiadomości teoretycznych w rozdziale zostaną przedstawione wyrażenia zawierające słowa *lian* i *mian* oraz sytuacje, które bezpośrednio dotyczą *lian* i *mian*.

Mimo że niniejsza monografia prezentuje badania indygeniczne, autorzy jako podstawę zastosowali zachodnią terminologię nauk społecznych, modyfikując ją odpowiednio do potrzeb opisu społeczeństwa chińskiego. W zastosowanej perspektywie analitycznej łączą się ze sobą dziedziny antropologii kulturowej (Bronisław Malinowski, Ruth Benedict), psychologii społecznej – przez nawiązania do tradycji symbolicznego interakcjonizmu i pragmatyzmu (m.in. pojęcia *I, me* George’a Herberta Meada czy grupy pierwotnej Charlesa Cooleya), a także ważne teorie socjologiczne. Można wśród nich odnaleźć nawiązania do klasycznych teorii typów idealnych modeli społeczeństw Ferdinanda Tonnies’a i Émile’a Durkheima, elementy teorii funkcjonalnej, bardziej współczesnej teorii dramaturgicznej Ervinga Goffmana, kapitału symbolicznego Pierre’a Bourdieua, a także do psychoanalizy, jako że w pracy wykorzystano również pojęcie ego w znaczeniu zaproponowanym przez Freuda. Można też odnaleźć elementy teorii wymiany, koncepcji ról społecznych Ralphe’a H. Turnera, a także teorię społecznych tożsamości Marylinn Brewer. Znaczenie pojęcia świata przeżywanego pochodzi z fenomenologii, a ogólna

perspektywa nawiązuje do teorii społecznego tworzenia rzeczywistości Petera Bergera i Thomasa Luckmanna.

Rozumienie terminów „jednostka”, „osoba” i *self* przyjęto za tajwańskim psychologiem społecznym Hwangiem Kuo-Kwangiem, a także za antropolog Grace G. Harris, chociaż z pewną modyfikacją. Jednostka (*individual*) jest tu pojęciem raczej biologicznym, stosowanym do opisanego człowieka jako pojedynczego przedstawiciela rodzaju ludzkiego, będącego żyjącym organizmem, podobnym jednak do innych żywych stworzeń na świecie. Osoba (*person*) to pojęcie socjologiczne, traktujące istoty ludzkie jako podmioty-w-społeczeństwie (*agents-in-society*), zajmujące konkretne pozycje w porządku społecznym, podejmujące ciągi działań w celu osiągnięcia osobistych celów. By zrekonstruować pojęcie osoby jako podmiotu działającego w społeczeństwie, konieczne jest prześledzenie, w jaki sposób jednostka stosuje się do zasad porządku moralnego danego społeczeństwa, jakie działania podejmuje i jak reaguje na działania innych w ramach systemu relacji społecznych. Wszystkie działania osób biorących udział w interakcjach naśladujących porządek społeczno-moralny są wynikiem konstrukcji społecznej danej społeczności. Osoby odtwarzają więc ową konstrukcję, bazując na logice charakterystycznej dla swojej kultury, regułach i wartościach oraz ich własnym rozpoznaniu tego, co jest faktem. Analizują, etykietują i interpretują swoje wzajemne działania, wytwarzając strumień dyskursu publicznego opartego na przyczynach działania. Kategoria „jednostka”, którą zastosowano w pracy, odnosi się do istoty już uspołecznionej, która zatem oprócz tego, że jest oddzielnym organizmem biologicznym, jest również osobą. *Self* według Harris jest natomiast pojęciem psychologicznym, definiującym istoty ludzkie jako *locus* doświadczania (*locus of experience*), włączając aspekt najważniejszy – doświadczania samego siebie jako poszczególnej tożsamości. Przedmiotem uwagi *self* jest integracja własnych zachowań oraz odróżnianie się od innych owocujące poczuciem odrębnej tożsamości. *Self* umożliwia egzaminowanie różnic pomiędzy sobą a innymi obiektami z otaczającego świata i pozwala na ujrzenie się jako unikalnej całości z poczuciem własnej tożsamości.

Zawarty w pracy opis zjawisk społecznych kultury chińskiej zawiera w sobie dwie perspektywy: *emic* i *etic*². Połączenie licznych perspektyw teoretyczno-analitycznych miało posłużyć autorom do odtworzenia spójnego obrazu chińskiej organizacji społecznej. Oczywiście jest, że różnego rodzaju zjawiska społeczne pozostają ze sobą we wzajemnych relacjach i mogą być odpowiednio wyjaśnione tylko w kontekście innych zjawisk społecznych. Punktem wyjścia do rozważań o społeczeństwie chińskim, na który autorzy chcieli zwrócić szczególną uwagę, jest jednostka, jej relacje ze społeczeństwem i funkcjonowanie w świecie kulturowo ukształtowanych wzorów zachowań. Proponowana przez autorów perspektywa jest zatem perspektywą psychosocjologiczną.

Niniejsze opracowanie jest omówieniem badań socjologów i psychologów, których teorie nie były dotąd szerzej znane czytelnikowi polskiemu. Autorzy liczą na to, że ich praca pomoże poszerzyć wiedzę na temat sposobów konstruowania chińskiej organizacji społecznej, zrozumieć ten odległy kulturowo model, a także objaśnić najważniejsze różnice pomiędzy Wschodem i Zachodem.

Konstrukcja monografii i następująca po sobie kolejność rozdziałów zostały pomyślane jako nakładanie się na siebie kolejnych warstw opisujących świat chińskich relacji społecznych tak, aby możliwe precyzyjnie i czytelnie zrekonstruować matrycę kulturową w zakresie wspomnianych relacji oraz ich aksjonormatywnych fundamentów.

Klasyczne teksty chińskie i terminy są podawane w tłumaczeniu autorów, chyba że w przypisie zaznaczono inaczej. Terminy chińskie oraz frazy zapisano znakami w ich pełnych formach oraz we współczesnej transkrypcji *pinyin* (znanej także jako *hanyu pinyin*), będącej zapisem dźwięków języka mandaryńskiego przy użyciu alfabetu łacińskiego.

² Rozróżnienie zastosowane po raz pierwszy przez Kennetha Lee Pike'a.