Krzysztof Gawlikowski

PROBLEM „WARTOŚCI AZJATYCKICH” UWAGI O KONCEPCJACH MAHATHIRA BIN MOHAMADA

Zacznijmy od przypomnienia, czym są wartości. Wprawdzie nie ma jednej, powszechnie przyjętej ich definicji, lecz można odwołać się do klasycznego już określenia Clyde Kluckhohna, iż są to koncepcje formułowane wprost, lub tylko przyjmowane *implicite*, charakterystyczne dla jednostki albo grupy, a dotyczące tego, co jest „pożądane”, określające wybór sposobów działania, stosowanych środków oraz celów¹. Zatem wskazują one, co należy wybierać, a co odrzucać, co pochwalać, a co potępiać. Leżą one u podstaw naszych schematów poznawczych, zapewniając im wewnętrzną spójność, gdyż określają nasze pojmowanie siebie samych oraz otaczającej rzeczywistości poprzez kryteria naszych ocen. Takie głęboko zakorzenione normy tworzą hierarchicznie zorganizowany system wartości bardzo odporny na zmiany. Wyznacza on reguły dokonywania wyborów oraz ich oceny w sytuacjach konfliktu, gdy trzeba przełożyć jeden sposób działania nad inny, albo wybrać jakiś sposób naszej egzystencji, związany z przyjmowanymi celami indywidualnymi lub zbiorowymi². W skrajnych przypadkach jednostka, a nawet cała zbiorowość, może wybrać nawet śmierć, w obronie swej formy egzystencji, lub by dochować wierności jakimś fundamentalnym wartościom.

Rzecz jasna, jak zwracał uwagę Kluckhohn, występują mniejsze lub większe różnice w hierarchii przyjmowanych wartości między jednostkami należącymi do tego samego społeczeństwa, jak też o wiele bardziej

zasadnicze między poszczególnymi kulturami, przyjmującymi pewne podstawowe normy i założenia ideologiczne. Jednostki, i całe grupy społeczne, mogą przyjmować obowiązujące w danym społeczeństwie normy, albo też odrzucać je lub rewidować³. W ten sposób dochodzić może stopniowo, albo też w sposób gwałtowny w okresie rewolucyjnych przemian, do zmian w przyjmowanych strukturach wartości. O ile zmiany „wartości instrumentalnych”, dotyczących wyboru środków i metod działania, czy też „wartości niskiej rangi”, są łatwiejsze, o tyle rewizja znacznie mniej licznych „wartości podstawowych” jest niepomniernie trudniejsza, gdyż wymaga ona przebudowy całego systemu wartości i kultury na nich opartej, a pośrednio i struktur osobowości⁴. Struktura przyjmowanych wartości jest fundamentem każdej kultury i wyznacznikiem zbiorowej tożsamości, z drugiej zaś strony determinuje zachowania i postawy jednostek we wszystkich sferach życia społecznego. Kwestie te zatem nie tylko mają kluczowe znaczenie dla społeczeństw, ale i budzą największe emocje. Widać to wyraźnie, na przykład, w dyskusjach dotyczących aborcji, jakie od kilku dziesięcioleci odżywiają wciąż z nową siłą w społeczeństwach zachodnich. W społeczeństwach tradycyjnych przywódcy polityczni stoją na straży przyjmowanych przez nie wartości, ale od funkcji takich nie są wolne i władze w państwach nowoczesnych, czego najbardziej jaskrawym przykładem są Stany Zjednoczone, gdzie ideologia „demokratycznych wolności i praw jednostki” stała się podstawą tożsamości wieloetnicznego państwa.

Nie ma zatem systemu „wartości ogólnoludzkich”, ponadhistorycznych i tak samo cenionych przez wszystkie społeczeństwa, choć niektóre z nich pojawiają się w wielu kulturach i były uznawane od tysiącleci. Na przykład przykazanie „nie zabijaj”, czyli poszanowanie życia ludzkiego, było znane wszędzie i za morderstwo stosowano różne sankcje, ale ileż wyjątków robiono od tej normy i jak wysoką rangę przypisywano zabijaniu w określonych okolicznościach. Warto też przypomnieć, jak głębokim zmianom ulegała struktura wartości w krajach Zachodu nawet w samym XX w., i nie chodzi tu tylko o zrodzone tam systemy totalitarne. Wielka Brytania, dziś z takim zapalem propagująca prawa człowieka, aż do połowy tego wieku łamała je niezmiernie brutalnie we wszystkich podbijanych krajach, a nawet prowadziła politykę ludobójstwa.

Dopiero w drugiej połowie XX w. kraje Zachodu podjęły próbę wylansowania w ramach struktur ONZ pewnego zestawu „wartości uniwersalnych”, opartych na poszanowaniu jednostki, do jakich przestrzegania same się zobowiązywały, tak w polityce wewnętrznej jak i zagranicznej,

¹Clyde Kluckhohn, „Values and value-orientations in the theory of action”, w: Talcott Parsons, Edward A. Shils, *Toward a general theory of action*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1951, s. 395.

²Milton Rokeach, *Beliefs, attitudes and values: A theory of organization and change*, Jossey-Bass, London 1968, s. 161.

³Kluckhohn, *op. cit.*, s. 415.

⁴Rokeach, *op. cit.*, s. 55.

a których respektowania domagały się również od innych państw. Trudno jednak nie pamiętać, jak trudno przychodziło to im samym. W USA aż do lat siedemdziesiątych o równouprawnienie „czarnych” toczyć trzeba było zażarte boje, a i później dla „walki z komunizmem” aż nazbyt łatwo Stany Zjednoczone godziły się z najbardziej brutalnym łamaniem podstawowych praw człowieka (patrz przykłady popierania krwawych reżimów w Chile i Argentynie, wspomagania Czerwonych Khmerów w ich walce z Wietnamem, itd.).

Dopiero w końcu XX w. zaczęto rzeczywiście respektować w polityce krajów Zachodu owe normy moralne i traktować je jako dotyczące wszystkich ras i narodów. Ich akceptacja przez państwa nie należące do elitarnego „klubu najbogatszych”, szczególnie z innych kręgów cywilizacyjnych, aż nazbyt często ma jednak charakter czysto deklaracyjny. Wprawdzie zostały one też przyjęte w „kulturze Davos”, w kręgach polityków i biznesmenów kierowniczej elity świata, żyjącej na zbliżonym poziomie, korzystającej z tych samych luksusowych hoteli, itp.⁵, lecz ma to bardzo ograniczone znaczenie. Choć w elicie tej pojawiają się przywódcy krajów spoza kręgu cywilizacji zachodniej, i deklarują ich akceptację, w praktyce mogą je realizować tylko w ograniczonym stopniu, gdyż poglądy te dzieli przepaść od wartości realnie przyjmowanych przez ludność Indii, Konga, krajów buddyjskich, czy muzułmańskich stanowiących około 80% ludności świata. Jak słusznie stwierdza Huntington:

Każda cywilizacja postrzega siebie jako pępek świata, a historię swą spisuje jako centralny dramat dziejów ludzkości. Zachodu dotyczy to prawdopodobnie w jeszcze większym nawet stopniu niż innych kręgów kulturowych. Taki mono-cywilizacyjny punkt widzenia staje się jednak coraz mniej adekwatny i przydatny we współczesnym świecie⁶.

Owa szczególna arogancja Zachodu ma trzy podstawowe przyczyny. To on stworzył nowoczesną „cywilizację naukowo-techniczną” zapewniającą mu bezprecedensowe bogactwo i ogromną przewagę nad wszystkimi innymi kulturami (obecnie zagrożona ona wszakże całemu środowisku naturalnemu, z jakim cywilizacje tradycyjne żyły w symbiozie). Posłużył się nią dla podboju i zdominowania całego świata. Miał też on najbardziej misjonarsko zorientowaną, uniwersalistyczną ideologię, dawniej chrześci-

⁵ Koncepcję „kultury Davos” wprowadził Huntington. Chodzi mu, rzecz jasna, o szwajcarską miejscowość, w której, odbywają się coroczne spotkania „elity elit”. Patrz: Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa 1998, s. 69.

⁶ Huntington, *op. cit.*, s. 65.

jaństwo, a w XX w. i inne, świeckie (jak komunizm, liberalizm, ideologię demokracji i praw człowieka). Jak wskazuje Huntington, przy rozwoju krajów należących do innych cywilizacji i zmniejszającej się obecnie roli Zachodu, iluzje te stają się wręcz niebezpieczne, tym bardziej, iż nie pogodził się on wciąż z pluralizmem cywilizacji i nadal usiłuje narzucać swoje normy wszystkim krajom świata.

1. Społeczno-polityczne tło koncepcji „wartości azjatyckich”

W końcu lat osiemdziesiątych XX w. Mahathir bin Mohammad, premier Malezji, i Lee Kuan Yew, były długoletni premier Singapuru, twórcy ogromnych sukcesów gospodarczych obu tych krajów, zaczęli lansować koncepcję „wartości azjatyckich”, przeciwstawianych przez nich wartościom współcześnie głoszonym przez kraje Zachodu. Debaty i kontrowersje na ten temat nasiliły się po Konferencji w Bangkoku w 1993 r., poświęconej prawom człowieka (była ona regionalną konferencją azjatycką, w ramach struktur ONZ). Przejawiły się tam bowiem w wielką siłą odmienności stanowisk krajów azjatyckich i USA (oraz poniekąd Japonii, solidaryzującej się w wielu punktach ze stanowiskiem amerykańskim).

Jednakże próba ustalenia wspólnych wartości dla wszystkich, czy choćby tylko dla większości, krajów azjatyckich jest zadaniem niezmiernie trudnym. Pamiętać bowiem trzeba o ich ogromnym zróżnicowaniu. Mamy tam bowiem do czynienia przynajmniej z czterema wielkimi „kręgami cywilizacyjnymi”: konfucjańsko-buddyjskim (obrazu Mahajana — Chiny, Japonia, Korea, Wietnam, Singapur), hinduistycznym i islamskim (jako piąty można by ewentualnie dodać lamaistyczny ludów pasterskich lub pół-pasterskich Azji Centralnej). W istocie obok nich należałoby jeszcze wymienić bardzo zróżnicowany pod względem religijnym region Azji Południowo-wschodniej. Z jednej strony jego kraje mają pewne wspólne, pradawne tradycje, jednak przyjęły one odmienne systemy religijne, co wiązało się też ze związkami kulturowymi z historycznymi centrami odmiennych cywilizacji. Prócz wymienionych powyżej Wietnamu i Singapuru związanych z Chinami, są tam zatem kraje buddyjskie obrządku Hi-najana, czerpiące swe wzorce z Indii, zwłaszcza południowych, i Cejlonu (Tajlandia, Laos, Kambodża, Birma), muzułmańskie inspirowane wzorcami Bliskiego Wschodu (Indonezja, Malezja, Brunei) i katolickie Filipiny (silna i dość liczna społeczność katolicka istnieje też w Wietnamie). Wszystkie te obce religie zostały tam jednak głęboko przetworzone. Dodatkowo komplikują ten obraz migracje: obecność bardzo licznych i wpływowych mniejszości chińskich oraz różnych grup kulturowo-etnicznych wywodzą-

cych się z dawnych, kolonialnych Indii. Oczywiście pomijamy tu skomplikowane kwestie innych, rodzimych, mniejszości etnicznych, z których wiele kontynuuje prastare wierzenia rodzimego typu animistycznego.

Nawet jeśli pozostawimy na uboczu katolickie Filipiny, najpierw podlegające hispanizacji, a potem amerykańskiej, byłoby trudno wyodrębnić rzeczywiście wspólne wartości krajów azjatyckich, ponadto zaś kluczowe wartości poszczególnych kultur nie mieściłyby się zwykłe na takiej „wspólnej liście”. W Europie, czy nawet w ramach „wspólnoty atlantyckiej”, poszczególne kraje łączą wielorakie, bliskie związki: współpracy i konfliktów politycznych, handlu, koncepcji filozoficznych i politycznych, przynależności do prastarej rodziny ludów indo-europejskich (posługujących się pokrewnymi językami i jednym w istocie alfabetem w trzech wariantach: greckim, łacińskim i wschodnio-słowiańskim), jak też wspólnego dziedzictwa greko-rzymskiego oraz chrześcijańskiego. Natomiast w Azji już sama natura porozdzielała sąsiadów niemal nieprzebytymi górami, pustyniami, dżunglami. Mamy tam do czynienia z tysiącami odrębnych kultur i języków, zupełnie odmiennymi systemami pisma i różnymi tradycjami rozwijającymi się we względnej izolacji jedna od drugiej. Od końca II wojny światowej wybuchło tam kilkadziesiąt wojen, w tym i tak traumatycznych konfliktów jak wojna w Korei i w Wietnamie, pojawiają się wciąż ruchy separatystyczne, nierzadko podejmujące walkę zbrojną. Istnieje wiele nieuregulowanych kwestii granicznych. Jedne kraje należą do najbogatszych na świecie, inne do najuboższych. W tej sytuacji trudno wręcz wyobrazić sobie uformowanie jakiegoś wspólnego systemu wartości. Dlatego z takim trudem rozwija się nawet współpraca regionalna, a pan-azjatycka wciąż tylko jest mrzonką.

Jeśli jednak do problemu „wartości azjatyckich” podejmiemy nie w sposób naukowy, opisowy, próbując odnaleźć takie wspólne wartości, lecz w sposób ideologiczno-socjotechniczny, proponując je społeczeństwu, sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Premier Malezji Mahathir reprezentuje, bez wątplenia, właśnie to drugie podejście. Nie chodzi mu przecież o naukowe opisy oparte na wnikliwej analizie tekstów kanonicznych, ani o precyzyjny opis dziedzictwa historycznego, ale o wskazanie, jakie wartości powinny być przyjmowane przez tamtejsze społeczeństwa na przyszłość. Przy takim kreatywnym i ideologicznym podejściu kluczową kwestią jest, na ile propozycja ta jest realistyczna, to jest, czy odpowiada ona tendencjom rozwojowym i potrzebom społecznym, a zatem, czy może znaleźć dość powszechną akceptację. Kwestie precyzyjności opisu dawnych tradycji schodzą przy tym na dalszy plan.

Przypomnieć można, że w Singapurze od lat osiemdziesiątych realizowano program „edukacji konfucjańskiej”, wpajając dostosowaną do potrzeb współczesności wersję tej tradycyjnej, chińskiej doktryny (jednym

z twórców tego programu był Tu Wei-ming z Uniwersytetu Harvarda, jeden z najwybitniejszych znawców konfucjanizmu). Podobnie elementy tej doktryny wpajano w Japonii i na Tajwanie, a od lat osiemdziesiątych także w ChRL⁷. W krajach muzułmańskich tak samo wpaja się młodzieży normy islamu. W państwach zachodnich, gdzie ukształtowała się tradycja rozdziału państwa od religii, wpajanie wartości oraz norm dokonuje się zazwyczaj dwutorowo: nauczania wartości obywatelskich i moralnych (wywodzących się głównie z chrześcijaństwa) w systemie szkół publicznych oraz nauczania konfesyjnego.

W latach osiemdziesiątych popularnością zaczęły się cieszyć koncepcje, zgodnie z którymi jednym z kluczowych czynników rozwoju gospodarczego Azji Wschodniej jest etyka konfucjańska. Miała tam ona odegrać podobną rolę, jak etyka protestancka na Zachodzie (według znanych, acz kontrowersyjnych tez Maxa Webera). Tym także próbowano tłumaczyć sukcesy diaspory chińskiej w Azji Południowo-wschodniej, gdzie stanowi ona dużą część tamtejszych elit gospodarczych. Wspomnieć warto, iż w kręgu cywilizacji wschodnioazjatyckiej od początku XX w. podejmowano wysiłki „odnowy konfucjanizmu” i zbudowania na jego podstawie „moralności publicznej” ery nowoczesnej, odmiennej od zachodniej.

Z tej perspektywy próbę premiera Mahathira można uznać za nader interesującą, gdyż wskazać próbuje wspólne wartości bardzo zróżnicowanej etnicznie i religijnie społeczności Malezji, konieczne dla budowy jej nowej tożsamości. Jak zwraca uwagę David I. Hitchcock, problem tożsamości kulturowej i narodowej występuje niezmiennie ostro we wszystkich krajach Azji rejonu Pacyfiku, od Japonii po Malezję, co wiąże się przede wszystkim z rozpadem tradycyjnych kultur w wyniku gwałtownych przemian gospodarczo-społecznych, czy nawet wręcz cywilizacyjnych, jakie zaszły tam w okresie ostatnich trzydziestu lat. Industrializacja, urbanizacja, sekularyzacja, rozpad dawnych, półfeudalnych instytucji, wprowadzenie powszechnej edukacji i nowoczesnych technologii, integracja gospodarcza ze światowym rynkiem, przeskok od cywilizacji w zasadzie

⁷ Wbrew obiegowym stereotypom nawet sam Mao Zedong, promujący radykalną walkę z tradycją, w stosunku do konfucjanizmu zajmował pozycję ambiwalentną. Jeszcze w przededniu „rewolucji kulturalnej” w nieformalnych rozmowach w kręgach kierowniczych wyrażał ubolewanie, iż „główny nurt” nauk konfucjańskich został zagubiony w epoce cesarstwa i zwracał uwagę swym współpracownikom, by nie odrzucali całkowicie konfucjańskiego dziedzictwa. Patrz: Tu Wei-ming, „Confucianism: symbol and substance in recent times”, w: Richard W. Wilson, Amy Auerbacher Wilson, Sidney L. Greenblatt (red.), *Value change in Chinese society*, Praeger, New York 1979, s. 35. Inni przywódcy komunistyczni, jak Liu Shaoqi, pozostawali w jeszcze większym stopniu pod wpływami konfucjanizmu. Zatem nawet w okresie reżimu komunistycznego konfucjanizm nie był całkowicie odrzucany.

agrarnej i tradycjonalistycznej, do nowoczesnej cywilizacji industrialnej, lub nawet post-industrialnej, jakie na Zachodzie dokonywały się stopniowo w ciągu 200 lat, tam zaszły w praktyce za tycia jednego pokolenia. Tylko w Japonii przemiany te zaczęły się dużo wcześniej. Przypomnijmy, że u końca lat pięćdziesiątych wiele krajów regionu miało dochód na głowę rządu 50-100 USD, a pod koniec lat dziewięćdziesiątych w najszybciej rozwijających się zbliża się on do 10.000 USD, a niekiedy nawet przekracza ten poziom. Ten zadziwiający postęp zbiegł się z gwałtownym upowszechnianiem wzorców zachodniego społeczeństwa konsumpcyjnego i zalewem zachodniej kultury, jak też z narastaniem rozmaitych negatywnych zjawisk społecznych: wzrostem przestępczości, rozwojem prostytucji i handlu narkotykami, kryzysem rodziny i coraz częstszymi rozwodami, itp., choć wciąż zjawiska te występują w skali znacznie mniejszej niż na Zachodzie.

Dlatego wszystkie kraje regionu (co włącza nawet Japonię), przeżywają głęboki kryzys wartości i tożsamości, utratę w skali masowej swej duchowej kultury i norm moralnych stanowiących busolę dla jednostek w ich działaniach i relacjach społecznych. Hitchcock cytuje bardzo wiele wypowiedzi intelektualistów ze wszystkich krajów regionu mówiących o tych dramatycznych zjawiskach. Jeden z nich, z Malesji, mówi wręcz: „tracimy z pola widzenia wartości w pogoni za materialistycznymi dobrami”. Profesor z Uniwersytetu Tokijskiego stwierdza: „tradycyjne koncepcje ulegają osłabieniu, w niektórych przypadkach dochodzi wręcz aż do ich całkowitego zaniku”. „Naszym podstawowym problemem — mówi Geore Yeo, singapurski Minister Informacji — jest poczucie tożsamości. Dawniej nie zamierzaliśmy stać się narodem, ale nagle 'hotel', w jakim mieszkaliśmy, stał się naszym 'domem'⁸. Propozycje premiera Mahathira, polityka i intelektualisty zarazem, jak też przywódców Singapuru, zrodziły się właśnie w takiej sytuacji i wiążą się z próbą wpajania nowego systemu wartości opartego na tradycjach rodzimych.

Tylko osoba zaślepiona euro oraz amerykano-centryzmem, i nie posiadająca elementarnej wiedzy o Azji, może się oburzać, iż nie wzięto tam za podstawę wychowania amerykańskiej Deklaracji Niepodległości i judeochrześcijańskiego *Pisma Świętego*. Co więcej, wskazując na elementy wspólne z dawnymi wartościami zachodnimi Mahathir unika tu zamykania się w ramach tradycji religijno-filozoficznych, jakie ukształtowały się w Azji. Jako ujęcie ponadkonfesyjne i ponad etniczne aspiruje ono, w sposób na-

turalny, do uznania go za „słuszne” w skali ponad narodowej, ponieważ nawet uniwersalnej. „Wartości moralne” siłą rzeczy muszą być bowiem przedstawiane, w takiej lub innej formie, jako standardy „powszechnie obowiązujące”, chyba że wiążą się z ruchem typu nacjonalistycznego, a „depozytariuszem”, czy obrońcą tych „jedynie słusznych” wartości czynią etnos, naród, czy inaczej zamkniętą „grupę wyznawców”.

Należy pamiętać, że premier Mahathir u początków swej kariery politycznej był działaczem malezyjskich ruchów muzułmańskich (niekiedy wykazujących swoiste tendencje fundamentalistyczne), a dopiero później uświadomił sobie ich ograniczenia i podjął próbę wyjścia poza krąg islamu i religii, budując „społeczną moralność” na nowych zasadach.

Jest to zatem jedna z ciekawszych i wartościowszych prób formułowania nowych zasad moralnych w krajach nie należących do *kregu* cywilizacji zachodniej, mogąca być alternatywą dla rozwijających się tam rozmaitych fundamentalizmów. Z drugiej strony jest to, oczywiście, alternatywa wobec „całkowitej okcydentalizacji” i przejmowania norm zachodnich, czego oczekuje bezzasadnie wielu obserwatorów z Zachodu, szczególnie w USA, zakładających, iż ich wzorce mają walor uniwersalny i powinny być bezdyskusyjnie przyjmowane przez wszystkie kraje. Oczekiwanie takie są, rzecz jasna, w stosunku do krajów Azji rejonu Pacyfiku, z ich starymi, ale zupełnie odmiennymi cywilizacjami, nierealistyczne. W procesach modernizacji będą one wprowadzić musiały modyfikować swe kultury i reinterpretować swe dziedzictwo, lecz poszukiwać muszą nowoczesnych ujęć swoich własnych wartości i norm życia społecznego.

Byłoby z pewnością wskazane, by procesy integracji gospodarczej i politycznej w azjatyckich krajach regionu Pacyfiku zostały wzbogacone o pewne elementy moralne, a przynajmniej dyskusję o tych sprawach, tak jak w Europie chcemy również, by nowo budowana jej jedność miała fundament wspólnych wartości. W Azji, ze względu na wspomniane na początku jej zróżnicowanie, jest to niepomiernie trudniejsze, a obecnie wręcz chyba przedwczesne. Elementem przyspieszającym sformułowanie takich postulatów była bezsprzecznie silna presja USA, by kraje te przyjęły amerykańskie koncepcje i rozwiązania ustrojowe, co odczuwano boleśnie we wszystkich niemal krajach regionu, i co budziło przynajmniej irytację.

Jak celnie odnotowuje Hitchcock, niewątpliwie jeden z najlepszych znawców tych problemów, media azjatyckie przedstawiają stale negatywne wyobrażenia o Stanach Zjednoczonych. W telewizorach stojących obecnie niemal w każdym domu oglądać można codziennie hollywoodzkie filmy, w jakich króluje nieodmiennie przemoc i używanie broni palnej, epatowanie widza seksem, gdzie aż nazbyt często pojawiają się narkomani, stanowiący wręcz część „normalnej codzienności”. Romantyczna miłość, czy moralne przesłanie, do jakich widz azjatycki jest przyzwyczajony z rodzimej

⁸ David I Hitchcock, *Factors affecting East Asian views of the United States, The search for common ground*, The Center for Strategic and International Studies, Washington D.C., *CSIS Report*, March 1997, s. 5, 13.

literatury, pojawiają się natomiast rzadko. Upowszechnia to nie nazbyt korzystną wizję Ameryki. Tylko elity znają z bezpośrednich doświadczeń i lepsze jej strony, choć te gorsze także je rażą. Stany Zjednoczone nie powinny zatem — zdaniem elit azjatyckich — mając tyle problemów do rozwiązania u siebie w domu i dysponując niemal nieograniczonymi zasobami, wywierać tak brutalnego nacisku na mniejsze kraje, by natychmiast rozwiązały one swoje problemy i wprowadziły standardy społeczno-polityczne najwyższej rozwiniętych krajów Zachodu. Wprawdzie kraje azjatyckie rozwijają się szybko, ale zarazem stoją przed ogromnymi wyzwaniami i trudnościami związanymi z gwałtowną modernizacją. Brakuje pod tym względem, ich zdaniem, szacunku dla partnerów, uwzględniania ich potrzeb i możliwości, doceniania ogromnych, już dokonanych postępów, a do tego za żądaniami tymi kryje się często dążenie do bezwzględnej realizacji własnych interesów gospodarczych, przy wykorzystywaniu swej potęgi supermocarstwa. Stąd bierze się bardzo ambiwalentny stosunek do USA i wiele gestów politycznych przypominających temu krajowi, iż ma do czynienia z suwerennymi państwami⁹. To stanowi szerszy kontekst polityczny sformułowania koncepcji „wartości azjatyckich”.

Na niechętnym jej przyjęciu przez inne kraje regionu zaważyła z pewnością nie tylko rywalizacja między przywódcami tamtejszych państw, lecz i wroga postawa Zachodu wobec prób lansowania „azjatyckich wzorców”, związana z naiwnymi wyobrażeniami o „uniwersalnej cywilizacji Zachodu”, jaką powinny rzekomo przyjąć wszystkie kraje świata. Dzisiaj dziwią one tym bardziej, iż nawet Kościół katolicki wyrzekł się już ambicji chrystianizacji całego świata przyjmując postawę „ekumenicznego współistnienia”, a przy propagowaniu katolicyzmu w Azji i Afryce nacisk kładzie na „inkulturację”, czyli adaptację podstawowych zasad do tradycji lokalnych. W rezultacie akceptuje, na przykład, w Afryce mszę tańczonośpiewaną, czy kult przodków u swych chińskich wyznawców. Niestety, świeccy i pozornie racjonalistycznie myślący intelektualiści i politycy Zachodu, często myślą wciąż euro czy amerykano-centricznymi kategoriami i nie rozumieją, iż rzeczywiste, a nie tylko deklaratywne, przyjęcie koncepcji praw człowieka oraz idei, na jakich się one opierają, wymagałoby podobnej „inkulturacji”. Można wspomnieć, że już samo występowanie przywódców azjatyckich z próbami formułowania, czy też reinterpretacji, wartości oraz norm moralnych, tak szokujące dla ludzi Zachodu, tam ma w pełni rację bytu, gdyż taka była ich rola „od zawsze” w tradycji konfucjańskiej, buddyjskiej i muzułmańskiej.

⁹Hitchcock, *op. cit.*, s. 1-3.

W Malezji zainspirowała te poszukiwania ponadto jej specyficzna sytuacja wewnętrzna i konieczność ułożenia harmonijnego współżycia różnych grup etnicznych. Malajowie oraz inne austronezyjskie grupy etniczne, jak Dajakowie, Jawańczycy, itp. głównie wyznający islam stanowią tylko 55% ludności, zaś Chińczycy, dominujący w sferze biznesu i wolnych zawodach — około 35%, Indusi, w części też wyznający islam — blisko 10%. Zrodziły się też one w szczególnej sytuacji, gdy szybko rozwijająca się i modernizująca Azja regionu Pacyfiku stała się drugim, po Europie, centrum gospodarczym świata, a wielu analityków i futurologów wieścić zaczęło nadchodzenie „ery Pacyfiku”, prześcignięcia w rozwoju przez ten basen „regionu Atlantyku”. Rosnącemu znaczeniu gospodarczemu regionu towarzyszyć więc zaczęły także aspiracje polityczne i chęć wyzwolenia się spod dominacji Zachodu nawet w sferze ideologiczno-kulturalnej. Rewolucyjne przeobrażenia w sferze materialnej zaowocowały zrozumiałymi dążeniami do aprecjacji własnego dziedzictwa kulturalnego i żądaniami uznania go za równorzędne zachodniemu, co traktowano tam jako ostateczne przezwyciężenie „ideologii kolonialnej”.

Z drugiej zaś strony, na początku lat dziewięćdziesiątych, po rozpadzie Związku Radzieckiego i upadku reżimów komunistycznych w Europie, USA wzmogły swój nacisk ideologiczno-polityczny starając się wymusić na różnych krajach przyjęcie ich koncepcji ideologicznych oraz wzorców organizacji życia społecznego i politycznego. Tak więc w Azji rejonu Pacyfiku zderzyły się dwie sprzeczne tendencje: dążenia tamtejszych państw do uznania wartości ich dziedzictwa i hegemonistyczne aspiracje USA. Dramatyzmu tej konfrontacji nadawał trzeci proces: demokratyzacji tamtejszych reżimów autorytarnych, czy pół-autorytarnych, wymuszany przez miejscowe społeczeństwa oraz naciski zewnętrzne. W Japonii, po raz pierwszy w okresie powojennym (choć na krótko) władzę przejęła lewicowa opozycja; w Republice Korei prześladowany opozycjonista został wybrany prezydentem; w ChRL ruch żądający radykalnych reform został wprawdzie zdławiony w 1989 r., lecz od 1992 r. przemiany polityczno-gospodarcze uległy przyspieszeniu i na szczeblu lokalnym władzę zaczęły przejmować samorządy; na Tajwanie w 1987 r. rozpoczął się demontaż dyktatury wojskowej i budowa systemu demokracji parlamentarnej. Pewne przemiany następowały też w komunistycznym Wietnamie, a na Filipinach po upadku dyktatury Markosa prezydent wybierany jest w wolnych wyborach. W końcu lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych przez Azję przeszedł więc istny tajfun przemian politycznych, który zagroził też stabilności krajów wcześniej uznawanych za dość „demokratyczne”, jak Malezja.

W koncepcji „wartości azjatyckich” zaprezentowanej przez premiera Mahathira spletały się, jak się zatem zdaje, rozmaite kwestie: specyficz-

nych, azjatyckich tradycji filozoficzno-religijnych, niezachodnich tradycji religijno-społecznych, odmiennych od myśli europejskiej, oraz wartości społeczeństw tradycyjnych, różniących się znacznie od norm upowszechnionych w społeczeństwach industrialnych, czy post-industrialnych. W istocie Mahathir zdaje się kłaść największy nacisk na ten drugi aspekt wskazując na swoisty uniwersalizm „wartości azjatyckich”, chociaż uwzględnia też aspekt trzeci zwracając uwagę na ich podobieństwa do norm zachodnich epoki wiktoriańskiej. Istnieje jeszcze aspekt czwarty: polityczny. Lansowanie koncepcji „wartości azjatyckich” służy, bez wątpienia, osłabieniu nacisku Zachodu, przede wszystkim USA, oraz zokcydentalizowanych elit miejscowych, na demokratyzację azjatyckich reżimów autorytarnych (czy półautorytarnych) według anglosaskich wzorców. Łączy się z nim ściśle aspekt piąty: krytyki tendencji dominujących we współczesnej cywilizacji zachodniej i przeciwstawiania się ich „nadmiernym”, czy wręcz „szkodliwym” jej wpływom.

Jak się zdaje, głównie te dwa ostatnie aspekty spowodowały tak negatywny stosunek wielu dziennikarzy, intelektualistów oraz polityków zachodnich do koncepcji „wartości azjatyckich”. Uznano je bowiem przede wszystkim, i to nie bez podstaw, za próbę konserwatywnej obrony autorytarnych reżimów, sprzeciwiających się demokratycznym przemianom i wprowadzaniu uniwersalnych norm praw człowieka¹⁰. Wszystkich tych aspektów nie da się przeanalizować w krótkim studium, lecz warto zasygnalizować przynajmniej niektóre kwestie.

2. Specyfika tradycji azjatyckich i ich przemiany

Odmienność tradycji filozoficzno-religijnych Azji, nie budzi — w zasadzie — wątpliwości, gdyż od ponad stu lat są one coraz bardziej wnikliwie badane przez naukowców, zachodnich i wywodzących się z krajów Azji. Przedmiotem kontrowersji jest natomiast ich precyzyjny opis. Przede wszystkim inaczej ujmuje się tam jednostkę. Zamiast zachodniego indywidualizmu eksponuje się tam jej związki społeczne, czy nawet szerzej — ze światem istot żywych i całą przyrodą. Indywidualizm był wręcz potępiany (jak w konfucjanizmie), czy traktowany jako rezultat „nieoświecenia umysłu”, ulegającego złudzeniu „jednostkowego istnienia” (jak w bud-

¹⁰ Patrz, na przykład, wypowiedzi polityków i badaczy, w tym Zbigniewa Brzezińskiego, na temat wartości azjatyckich w *Journal of Democracy*, vol. 8, no. 2 (April 1997). Część z nich została przedrukowana w książce: bany Diamond, Marc F Plattner, *Democracy in East Asia*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1998. dyzmie).

W związku z tym o wiele większe znaczenie przywiązywano do rodziny (szerokiej i licznej oraz rodu), traktowanej jako autentyczny „podmiot zbiorowy”, jak też do wspólnot wiejskich. Nawet w dobie modernizacji tradycje te przetrwały i kolektywy pracownicze, czy organizacje przejmują do pewnego stopnia tę obyczajowość rodowo-wspólnotową.

Na jeden jeszcze aspekt zachodniego indywidualizmu warto zwrócić uwagę. Jednostki są tam autonomiczne nie tylko ze względu na dość powierzchowne związki z innymi i luźną naturę tworzonych tam grup. Jeszcze istotniejsze jest formowanie indywidualnych norm i przekonań. W rezultacie narzucanie ich jednostce z zewnątrz odczuwane jest jako przykry przymus i ograniczanie jej wolności. W Azji Wschodniej natomiast jednostka wprowadza do pewnego stopnia interioryzuje obowiązujące normy, ale w inny nieco sposób¹¹. Jej zachowanie determinują bowiem głównie normy społeczne, których nosicielem i egzekutorem jest grupa oraz reprezentujący ją zwierzchnicy. Zamiast „wewnętrznego super-ego”, jak nazywają ten kluczowy element osobowości psychologowie, tam mamy do czynienia przede wszystkim z „zewnętrznym super-ego”, którego nakazy nie są traktowane jako „narzucane”, lecz „zasadnie egzekwowane”. W rezultacie jednostka jest o wiele mniej autonomiczna i inna jest struktura jej osobowości, a zarazem nie tylko jest ona o wiele bardziej podatna na wpływy, ale wręcz szuka i oczekuje wskazówek, jak ma postąpić w danej sytuacji. Z tego powodu jest także o wiele bardziej „plastyczna”, łatwo zmienia swe poglądy i zasady, a rola grupy, przywódców oraz „normotwórczych materiałów” (jak książki, szczególnie teksty „kanoniczne”, a także teatr i obecnie filmy) jest nieporównywalnie większa.

Na Zachodzie, jak można by to ująć metaforycznie, mamy do czynienia ze zbiorowościami solistów, z których każdy stara się wybić nad pozostałych, podczas gdy w Azji z chórami, czy orkiestrami, do jakich jednostka wchodzi i stara się dostosować, czujnie patrząc na wskazania dyrygenta. Tabata Hirokuni stwierdza, na przykład, że firmy japońskie postrzegane są jako rodzaj „wspólnoty”, do jakiej przynależą ich członkowie. W rezultacie firmy te, jak wskazuje on, nie mogą zaakceptować koncepcji niezależności jednostki, czy jej wolności. Żądają one bowiem podporządkowania regułom wewnętrznym, zasadniczo różnym od przyjmowanych w społeczeństwie obywatelskim¹². Dlatego młody człowiek przyjmowany po raz

¹¹ Interioryzacja polega na głębokim przyswojeniu sobie norm i wartości przyjmowanych społecznie (oczywiście z rozmaitymi modyfikacjami). W rezultacie stają się one normami wewnętrznymi, swoistym „sumieniem” jednostki. W cywilizacji zachodniej prowadzi to do ukształtowania się jej autonomicznego systemu wartości i norm zachowania.

¹² Tabata Hirokuni, „Community and efficiency in the Japanese firm”, *Social Science Japan Journal*, vl. 1, no. 2 (Oct. 1998), s. 201.

pierwszy do pracy, nie zawierał tam po prostu czasowego kontraktu, dotyczącego pracy i zapłaty, jak na Zachodzie, lecz przystępował na całe życie do firmy-wspólnoty. „Kontraktowe ujęcie” związków, w jakie wchodzi jednostka, tak charakterystyczne dla Zachodu, było bowiem najzupełniej obce mentalności Azji Wschodniej¹³, gdyż tam stawały się one zwykle częścią wieloaspektowych więzi łączących jednostkę z innymi na stałe i niepomierne głębiej.

Jak objaśnia te „postawy grupowe” Fumie Kumagai w odniesieniu do swego kraju, wychowanie społeczne Japończyków opiera się na cenieniu wyżej wartości grupowych niż indywidualnych i przyznawaniu zawsze pierwszeństwa dobru kolektywu, jako całości, wobec dobra jakiegokolwiek jednostki. Dynamika stosunków międzyludzkich opiera się na zależnościach: młodszy-starszy, podwładny-zwierzchnik, co nadaje im hierarchiczny charakter i jest tworzywem wzajemnych współzależności wewnątrz grupy, zapewniających jej członkom opiekę i kierownictwo ze strony zwierzchników, a tym ostatnim pełną lojalność osób im podporządkowanych. Z tym wiąże się sposób podejmowania decyzji w drodze wypracowywania konsensu „od dołu do góry” (nie zaś, jak na Zachodzie, podejmowania ich arbitralnie przez zwierzchników i narzucania podwładnym), jak też nadzwyczajny konformizm. Ludzie przywiązują tam bowiem ogromną wagę do tego, jak są postrzegani i oceniani przez innych, i wykazują wielką dbałość, by nie odstępować od przyjętych norm społecznych oraz ich realizacji w ściśle ustalony sposób. Podstawową zaś ich troską jest utrzymanie harmonijnych stosunków wewnątrz grupy¹⁴. Charakterystyka ta zasługuje tym bardziej na uwagę, iż dotyczy jednego z najwyżej rozwiniętych krajów świata.

Hitchcock, na podstawie studiów i wywiadów z intelektualistami z siedmiu krajów Azji rejonu Pacyfiku (Malezji, Singapuru, Indonezji, Tajlandii, Chin, Republiki Korei i Japonii) formułuje niemal identyczny wniosek, iż w tamtejszych kulturach priorytet przyznaje się wspólnocie, nie zaś jednostce, i przywiązuje kluczową wagę do harmonii i stabilności społecznej, stawiając je o wiele wyżej niż wolności osobiste¹⁵. Jednakże różnic tych nie należy absolutyzować. Z jednej strony, jak zwracał uwagę *Economist*, dąży się tam do poszerzenia autonomii jednostki i ukształtowania bardziej indywidualistycznych postaw (co włącza także ducha kreatywności i sa-

modzielności myślenia), bez utraty wszakże „poczucia wspólnotowości”, z drugiej zaś na Zachodzie postuluje się odbudowę wspólnotowych związków, przy utrzymaniu tamtejszego indywidualizmu¹⁶. Chociaż autor odnosił to do Japonii, jest to prawdziwe również w stosunku do innych krajów regionu. Jak podsumowuje to Hitchcock: „Żaden kraj azjatycki nie zamierza przyznawać takiej roli zaspokojeniu pragnień indywidualnych, jak widzi się to w krajach Zachodu, lecz różnice dotyczą przede wszystkim przypisywanego znaczenia, nie celu, i podejścia, nie zaś zamierzeń”¹⁷.

Jak dramatycznych zmian to wymaga, pokazują najlepiej dyskusje toczące się wokół tych kwestii na Tajwanie, związane z reformami systemu edukacji. W tamtejszym czasopiśmie stwierdzano, iż uczenie się polegało tam głównie na zapamiętywaniu materiału z książek i prawidłowych odpowiedzi na pytania. Szacunek dla nauczyciela wymagał przyswojenia sobie wiernie jego wykładu, zaś nawiązywanie dialogu, czy zgłaszanie wątpliwości nie było przewidziane.

Jak jeden z miejscowych studentów niedawno to ujął: „Moi rodzice pouczali mnie: nie masz ust, tylko uszy”. Założeniem leżącym u podstaw było, iż umysł ludzki stanowi w istocie *tabula rasa*, czystą tablicę, z której wszystko daje się wymazać, na jakiej cała hierarchia 'starszych' zapisuje dane podlegające kontroli. Wiedza może być wprawdzie potęgą, ale są to głównie „informacje”, jakie uczniowie i studenci *mają* gromadzić w swych umysłach, jak też reprodukować, gdy zostaną do tego wywołani. Myślenie krytyczne nie jest konieczne, a w gruncie rzeczy zniechęca się nawet do niego, jako czynnika zaburzającego proces zapamiętywania, nie mówiąc już o wystawianiu na szwank tradycyjnych stosunków między 'przywódcą' i 'podporządkowanymi mu', jak też uczniem i nauczycielem (...) Choć wysiłki Ministerstwa Edukacji nie mogą przynieść znaczących rezultatów z dnia na dzień, wskazuje to, iż zaczęło ono proces przewartościowania i dostrzega niezgodność dawnego systemu czystego zapamiętywania z celem wychowania młodego, wykształconego pokolenia, jakie mogłoby myśleć samodzielnie i podejmować racjonalne decyzje, oparte na gruntownej wiedzy, co pewnego dnia może być ważne dla przyszłości narodu”¹⁸.

Cytat ten pokazuje dobrze, jak wiele musiałoby się zmienić jeszcze w Azji Wschodniej, ile mechanizmów społecznych oraz instytucji musiałoby zrewidować swe funkcjonowanie, i jak głębokiej „rewolucji w mentalności” wymaga ukształtowanie się tam samodzielnie myślących i działających jednostek. Problem nie polega zatem, jak naiwnie wyobrażają

¹³ Zwraca na to uwagę Kim Byung-Kook z Korei Południowej, cytowany przez Hitchcocka (*op. cit.*, s. 46).

¹⁴ Fumie Kumagai, *Unmasking Japan today: The impact of traditional values on modern Japanese society*, Praeger, Westport-London 1996, s. 9-10.

¹⁵ *Op. cit.*, s. 2.

¹⁶ „Survey: Tomorrow's Japan”, *Economist*, July 13, 1996, s. 16.

¹⁷ Hitchcock, *op. cit.*, s. 53.

¹⁸ „Live and learn” (artykuł redakcyjny), *Free China Review*, vol. 49, no. 8 (August 1999), s. 1.

sobie, dość liczni — niestety, politycy Zachodu na likwidacji tam autorytarnych reżimów i ucisku stosowanego przez nich wobec jednostek, lecz przede wszystkim na ukształtowaniu bardziej autonomicznych i samodzielnie myślących jednostek (jakie na Zachodzie są podstawą naszych systemów politycznych). Tamtejsze systemy mogą to tylko przyspieszać, lub hamować, ale warunków dla funkcjonowania „naszego typu” demokracji tam po prostu nie ma.

Inną fundamentalną różnicą jest stosunek do państwa, a szerzej --- wszelkiej „zwierzchności”. Na Zachodzie państwo jest postrzegane zazwyczaj jako „obce”, czy „zagrożające” jednostkom, podczas gdy w Azji dominuje szacunek i zaufanie doń, gdyż jest ono najwyższym reprezentantem i ramą organizacyjną tych wspólnot (stąd także łatwo pojawiać się może bunt jakichś społeczności, gdy uznają, iż państwo ich nie reprezentuje, ale nie jest to bunt „ideologiczny”, związany z ideałami wolności jednostki). Stąd szacunek dla zwierzchników i wszelkiej władzy traktowany tam jest jako wartość i norma społeczna, zaś nieposłuszeństwo, łamanie ich zarządzeń, itp., są potępiane społecznie. Z jednej zatem strony ludność akceptuje stosunkowo łatwo systemy autorytarne, z drugiej zaś — gdy dochodzi już do protestów i wystąpień przeciwko władzom, tak często dochodzi do użycia przemocy, i to z obu stron, a demonstracje łatwo prowadzą do zamieszek na ogromną skalę, niszczenia mienia, palenia budynków, rabowania i zabijania „innych”, postrzeganych jako „przeciwnicy”, a w konsekwencji do załamania porządku społecznego (widać to było wyraźnie w Indonezji w roku 1998 i 1999). W rezultacie mamy tam do czynienia z „porządkiem” albo „chaosem”, i z nagłymi przeskokami od jednego do drugiego stanu. W rezultacie wszelki protest budzi tak wielkie obawy u władz i w społeczeństwie, jako potencjalne zagrożenie dla stabilności i spokojnego życia. Przy bardzo ostrych, niejednokrotnie, podziałach etnicznych, żądania „zmian politycznych” dotyczą zazwyczaj pozycji własnej grupy, a znacznie rzadziej wolności i większych praw „dla wszystkich”. Dodajmy, iż nawet w azjatyckich krajach o dość ustabilizowanych systemach demokratycznych, elementy autorytaryzmu występują bardzo wyraźnie, tak w funkcjonowaniu władz jak i społeczeństwa, a demokratyczne instytucje nierzadko mają — do pewnego stopnia — fasadowy charakter. Yoshio Sugimoto opisując realne funkcjonowanie systemu społeczno-politycznego Japonii określa go jako „autorytaryzm przyjazny ludziom”¹⁹. Zapewne podobnie można by określić systemy w Singapurze, Malezji, czy

Tajlandii. Jeden z intelektualistów tajskich ujął to następująco: „posiadamy demokratyczne formy, lecz pozbawione są one demokratycznych treści” (*we have the form but not the substance of democracy*)²⁰. Stąd też tak trudnym problemem jest tam równoczesne zapewnienie stabilności i pluralizmu, z szerszym zakresem wolności obywatelskich oraz ekspresji, a przemiany polityczne będą zmierzać głównie w kierunku zwiększania stopnia kontroli społeczeństwa nad władzami, rozszerzania jego udziału w wypracowywaniu polityki oraz zwiększania roli instytucji równoważących przewagę władz wykonawczych. Jest bowiem dość powszechnym zjawiskiem w regionie zmniejszanie się zaufania do władz i szacunku dla ich autorytetu²¹. Mniej prawdopodobna jest natomiast ewolucja w kierunku demokracji typu anglosaskiego, opartej na alternatywnym sprawowaniu władzy przez partię rządzącą i opozycję. Tę byłoby szczególnie trudno przyjąć w społeczeństwach podzielonych na grupy etniczno-religijne, gdzie dominuje identyfikacja z własną grupą, a polityka jest sferą ścierania się ich interesów, dążeń do dominacji jednych nad drugimi, nie zaś pewnych opcji programowo-swiatopoglądowych (w Europie zjawiska takie występują jaskrawo na Bałkanach)²². Stosunkowo łatwiej owe opcje światopoglądowe mogą rozwijać się w krajach dość jednorodnych etnicznie, albo też podzielonych na dziesiątki, czy setki grup, trudniej zaś w sytuacji dominacji i przewagi jednej grupy nad innymi.

Inny był tam również stosunek do konfliktu i walki wewnątrz danej społeczności (kwestię walki z „obcymi” tu pominę). Na Zachodzie dominowała apoteoza konfliktu, z czym wiązały się rozmaite formy ich instytucjonalizacji (co jest podstawą jego systemów demokratycznych, opartych na pluralizmie konkurujących ze sobą partii, jak też systemów prawnych oraz sądowniczych, opartych na zasadzie kontrydiktoryjności). W tradycji konfucjańskiej i buddyjskiej nacisk kładziono natomiast, jak wspomniano już powyżej, na zgodę i harmonię, a konflikty potępiano.

Fumie Kumagai zwraca uwagę na przestrzeganie w Japonii zasady uzyskania nieformalnej zgody wszystkich zainteresowanych przed oficjalnym przedstawieniem jakiejś propozycji, która mogłaby spowodować konflikt, dla utrzymywania harmonii i zgody. Określane jest to terminem *nemawashi*, co oznacza powolne wykręcenie korzeni przed wyrwaniem drzewka, czy krzewu. Ponadto zaś, jak wskazuje on na „zasadę skromności” wobec partnera, w żadnym wypadku nie wywyższania się ponad in-

²⁰ Hitchcock, *op. cit.*, s. 7.

²¹ *Ibid.*, s. 50.

²² W cytowanych przez Hitchcocka wypowiedziach intelektualistów i działaczy azjatyckich sprawy te przewijają się ciągle w rozmaitych sformułowaniach. *Op. cit.*, s. 7-9.

¹⁹ Yoshio Sugimoto, *An introduction to Japanese society*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 245.58.

nych, jak też bardzo powściągliwe wyrażanie swoich uczuć, myśli oraz pragnień, co związane jest z hierarchiczną organizacją społeczeństw²³. Na mniejszą skalę występuje to też w krajach sąsiednich.

Hitchcock celnie wskazuje, iż ma to poważne konsekwencje dla stylu uprawiania polityki, tak w sferze wewnętrznej jak i zagranicznej, oraz sposobu rozwiązywania problemów. Preferuje się tam poszukiwanie kompromisów, unika zaś upartego bronienia własnej pozycji, lub ideałów, czy też bezpośredniej i otwartej konfrontacji dla uzyskania ostatecznych rozwiązań po własnej myśli. Unikanie konfliktów występuje nie tylko w stosunkach między ludźmi, ale także między grupami, a nawet państwami. Nie stawia się zatem wprost problemów, które z pewnością wywołają sprzeciw drugiej strony. Preferuje się natomiast poszukiwanie rozwiązań częściowych, z pozostawianiem kwestii najbardziej kontrowersyjnych, dąży do znalezienia formuł ułatwiających „zachowanie twarzy” każdej ze stron, ucieka się do usług mediatorów, albo wręcz odkłada się rozwiązanie problemu, z nadzieją, iż upływ czasu zmieni sytuację. Stąd zupełnie przeciwny sposób działania krajów Zachodu, podejmowanie przez nie „frontalnego ataku”, dążenie do natychmiastowego i radykalnego rozwiązania problemu, wprowadzania zupełnie nowych instytucji i rozwiązań, budzi tak wielką niechęć i opory, czy dotyczyć to będzie praw człowieka, regulacji handlu, albo ochrony środowiska. Zwiększają je jeszcze groźby zastosowania sankcji i publiczne omawianie problemów, odbierane nierzadko jako „poniżające” w oczach opinii publicznej, tym bardziej jeśli łączy się to z demonstrowaniem własnej wyższości Zachodu.

Działania takie, jak wskazuje Hitchcock, z reguły prowadzą do skutków odwrotnych od zamierzonych, gdyż wtedy partnerzy azjatyccy zazwyczaj usztywniają swoje stanowisko i odmawiają wszelkich ustępstw, co przyjmowane jest z satysfakcją także przez inne kraje regionu. Zwraca on także uwagę na, częste u polityków Zachodu, „ideologiczne” podchodzenie do różnych problemów i uznawanie wręcz za „obowiązek” składanie deklaracji dotyczących zasad, bez należytej troski o praktyczne konsekwencje i osiągnięcia czegoś realnie, podczas gdy politycy azjatyccy podchodzą do wszystkiego pragmatycznie i podejmują jakieś działania tylko dla osiągnięcia określonych skutków, a ponadto słuszność jakiegoś postulatu odnoszą do konkretnych warunków²⁴. Jak stwierdza jeden z badaczy koreańskich, w jego kraju nie przyjęto liberalnej demokracji i kapitalizmu ze względu na uznanie „zasady najwyższej suwerenności jednostki”, lecz

²³ Fumie Kumagai, *op. cit.*, s. 11.

²⁴ Hitchcock, *op. cit.*, s. 47-8, 56-7.

głównie jako praktyczny sposób realizacji interesów narodowych²⁵. Wielu uczonych azjatyckich zwraca uwagę, iż w cywilizacji konfucjańskiej „dobro społeczne” jest wartością naczelną, a inne są wobec niego służebne, co wiąże z obcością zachodniej tradycji formułowania norm i wartości o charakterze niejako transcendentnym, związanym z ideą Boga-Stwórcy, podczas gdy w Azji są one traktowane jako *immanentne* społeczeństwu²⁶. Dotykamy tu fundamentalnej kwestii: podejścia do wartości oraz sposobu ich pojmowania. Jeśli teza powyższa jest słuszna, a tak się wydaje, gdyż wobec braku w Azji Wschodniej koncepcji praw ustanawianych przez Boga dla ludzi (patrz „Dziesięcioro przykazań”), nie występowała też tendencja do formułowania abstrakcyjnych zasad i idei, typu Wolność, Miłość, Prawda. Zatem „wartości”, jakie na Zachodzie są pojmowane nierzadko w taki właśnie sposób, tam mają inny charakter: społeczny, nie zaś „boski” i służyć mają przede wszystkim dobru społecznemu. Nie stają się więc nadrzędnym imperatywem moralnym, wartym oddawania za nie nawet życia. Stąd mamy do czynienia nie tylko z różnicami w strukturze przyjmowanych wartości, lecz i z odmiennym do nich podejściem, co ogromnie utrudnia dyskusję między politykami oraz intelektualistami Azji Wschodniej i Zachodu. Waga, jaką przywiązują do tych spraw ludzie Zachodu, jest po prostu niezrozumiała. Nigdy tam nie toczono też „wojen religijnych”, czy „ideologicznych”, mających zapewnić tryumf jedyne, „prawdziwego”, obrządku czczenia Boga, czy „jedynie słusznych zasad”.

Wspomniane powyżej odmienności mają również głębsze uzasadnienia ideologiczno-religijne. Jednostka nie jest autonomicznym bytem, ontologicznie niejako (co uzasadnia nasza koncepcja „duszy danej od Boga” i kreacji człowieka „na jego obraz i podobieństwo”). Państwo nie było tam tylko instytucją „ludzką”, ale miało cechy religijne i traktowano je jako ważną część „porządku wszechświata”. Unikanie konfliktów wiąże się zaś ściśle z innym niż na Zachodzie pojmowaniem społeczeństwa i świata. Tam dominowała wizja mnogości równorzędnych bytów, co prowadziło do uznania pluralizmu za „stan naturalny”, nawet w obrębie jednej społeczności, a zatem legitymizowało konflikty między takim autonomicznymi podmiotami. W Azji natomiast nacisk kładziono na jedność, budowaną na zasadzie porządku hierarchicznego, wykluczającego w istocie stosunki

²⁵ Kim Byung-Kook, „A journey without a sion: Politics of democratic consolidation in Korea”, referat na konferencji *Democracy in East Asia*, Washington, March 14-5, 1996, s. 15-8, sponzorował ją International Forum for Democratic Studies, National Endowment for Democracy ([cyt. za](#) Hitchcock, *op. cit.*, s. 46).

²⁶ Patrz: Takeshi Isida, *Japanese political culture*, Transaction Books, New Brunswick — London 1983, s. 4-5.

oparte na równości i konflikty jako „zaburzające naturalną harmonię”. Jedną z przyczyn stosunkowo łatwego akceptowania postulatów amerykańskich przez Japonię i częstego, przynajmniej werbalnego, solidaryzowania się ze stanowiskiem USA, wydaje się uznanie tego kraju za „lidera”, któremu należy zatem podporządkować się, co jest poniekąd rezultatem jej pokonania w wojnie, długotrwałej okupacji, jak też poczucia, iż „inni Azjaci nas nie lubią”. Sytuacja pozostałych krajów regionu jest zaś zupełnie odmienna.

W tradycji zachodniej ukształtować się zatem mogły procedury głosowania i wyborów, oparte na autonomii jednostek, a gwarantujące narzucanie woli większości, przy poszanowaniu praw mniejszości do istnienia. W Azji dominowało zaś tradycyjnie wypracowywanie konsensu w ramach wspólnot i szerszych zbiorowości, albo też narzucanie własnej dominacji. Oczywiście wymienianie takich fundamentalnych różnic można by kontynuować²⁷.

Uwzględnić też trzeba, że od starożytności cywilizacja zachodnia miała charakter „miejski”, gdyż to miasta właśnie w dużym stopniu określały jej tendencje rozwojowe i mentalność, podczas gdy w tradycji konfucjańskiej i buddyjskiej, jak również islamskiej omawianego regionu, kluczową rolę odgrywała wieś. Nawet dawne miasta miały tam w znacznym stopniu charakter ruralny (wiejski). Cechy te przetrwały po części do dziś, gdyż mimo pojawienia się wielkich metropolii i nowoczesnych form urbanizacji wpływy obyczajowości i mentalności wiejskiej są w nich nadal wyraźne.

Wszystkie te odmienności znajdują odzwierciedlenie w strukturach wartości przyjmowanych w krajach Azji rejonu Pacyfiku. Próbę prześledzenia tych różnic na materiale empirycznym podjął Hitchcock, który porównywał wspomnianych powyżej siedem krajów z USA. Przeprowadził on wywiady ze stoma przedstawicielami strony azjatyckiej i amerykańskiej, działaczami politycznymi oraz intelektualistami, którzy także wypełniali odpowiednie kwestionariusze. Oceniali oni przy tym poglądy „ich społeczeństwa”, a nie ich własne. Przy tak niewielkiej ilościowo próbie, znaczenie tych rezultatów jest ograniczone, tym niemniej są one znamienne, gdyż ukazują opinie elit²⁸.

²⁷ Jedną z najciekawszych prób ich opisu w sferze społeczno-politycznej można znaleźć w: Tu Wei-ming, *Confucian ethic today: The Singapore challenge*, Federal Publications, Singapore 1994, s. 80-88. Patrz także studium autora: „Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej” w numerze 1 rocznika *Azja Pacyfik*.

²⁸ Wyniki tych badań przedstawił on w pracy: *Asian values and the United States: How much conflict?*, CSIS, Washington 1994. Do wyników tych nawiązuje w cytowanej tu późniejszej pracy, gdzie znowu je przytacza. Sposób graficznego przedstawienia wyników został zmieniony dla uzyskania większej przejrzystości.

WARTOŚCI SPOŁECZNE

	Azjaci	(Amerykanie)
Dobry porządek społeczny	71%	(11%)
Utrzymanie harmonii w grupie	58%	(7%)
Odpowiedzialność funkcjonariuszy publicznych i kontrola nad nimi	56%	(52%)
Otwartość na nowe idee	49%	(44%)
Swoboda samowystawiania się	47%	(85%)
Szacunek dla władz	42%	(11%)
Utrzymywanie konsensu	39%	(4%)
Podjęcie decyzji przez większość	37%	(48%)
Wolności jednostki	32%	(82%)
Prawa jednostki	29%	(78%)
Podjęcie decyzji w sytuacji sprzecznych poglądów politycznych drogą otwartej debaty	29%	(74%)
Podjęcie decyzji w takiej sytuacji przez prywatne konsultacje	29%	(0%)
Prawa społeczeństwa	27%	(7%)
Troszczenie się przede wszystkim o siebie	10%	(59%)

WARTOŚCI OSOBISTE

Wyteżona praca	76%	(59%)
Szacunek dla uczenia się	69%	(15%)
Uczciwość	57%	(52%)
Samodyscyplina	48%	(22%)
Poleganie głównie na sobie	46%	(82%)
Wypełnianie obowiązków wobec innych	39%	(19%)
Osiągnięcia osobiste	33%	(59%)
Samorealizacja jednostki	30%	(33%)
Pomaganie innym	30%	(56%)
Zdobywanie sukcesów w życiu	29%	(59%)
Posłuszeństwo wobec rodziców	23%	(3%)
Postępowanie zgodne z naukami religii	12%	(15%)

Oczywiście nasuwać się tu mogą rozmaite wątpliwości metodologiczne, gdyż pewne z nich nawet w USA nie mogą zostać chyba uznane za samoistne wartości (na przykład, sposób podejmowania decyzji, czy „poleganie głównie na sobie”). Bez wątpienia też lista ich została skonstruowana na podstawie poglądów amerykańskich, z pewnymi uzupełnieniami dotyczącymi strony azjatyckiej. W rezultacie jest to zatem głównie lista wartości, postaw i sposobów działania propagowanych w USA, wpisanych niejako do tamtejszej ideologii, jakie władze tego kraju promują też w świecie. Badania Hitchcocka pokazują więc przede wszystkim, jakie znaczenie do poszczególnych z nich przywiązują elity azjatyckie.

Jak zwraca na uwagę, różnice polegają nie tyle na przyjmowaniu odmiennych wartości, co na znaczeniu, jakie się przywiązuje do poszczególnych z nich, a zatem na zupełnie innej ich strukturze (przy inaczej opracowanym kwestionariuszu i daniu możliwości Azjatom sformułowania ich wartości rezultaty mogłyby przedstawiać się jednak inaczej). Zestawienia powyższe przedstawiają ich hierarchię w ujęciu Azjatów. Dla Amerykanów ten porządek byłby zupełnie odmienny. W przypadku „wartości społecznych” najważniejszymi bowiem są dla nich: wolność samowrażania się, wolności jednostki, prawa jednostki oraz znajdowanie rozwiązań kontrowersyjnych spraw politycznych przez otwartą debatę nad nimi (od 85 do 74%). Wśród „wartości osobistych” dla Amerykanów najważniejszymi były poleganie głównie na sobie (82%) i osiągnięcia osobiste, zdobywanie sukcesów w życiu oraz wytężona praca (wszystkie po 59%).

W pewnych przypadkach różnice są porażające. Na przykład „porządek społeczny i właściwe funkcjonowanie społeczeństwa” (trudny do przetłumaczenia termin *orderly society*) dla Azjatów jest jedną z naczelných wartości, a dla Amerykanów jedną z najmniej ważnych, podobnie jak utrzymywanie harmonii w grupie. Rozwiązywanie kontrowersyjnych problemów politycznych drogą prywatnych, nieoficjalnych konsultacji i w ten sposób podejmowanie decyzji, będące jedną z ważniejszych wartości dla Azjatów, nie zostało wymienione przez żadnego z Amerykanów, dla nich bowiem kluczowym sposobem rozstrzygania spraw jest publiczna debata nad nimi (choć Azjaci nie wykluczają tego sposobu, przyznając mu jednak taką samą wagę, jak prywatnym konsultacjom).

Niektóre z pytań były zapewne, odmiennie rozumiane przez respondentów z USA i Azji. „Pomaganie innym” przez Amerykanów było zapewne odnoszone generalnie do „wszystkich ludzi”, zaś przez Azjatów tylko do „obcych”, gdyż wobec rodziny, przyjaciół, czy członków własnej grupy jest to oczywisty imperatyw i nie są oni wręcz traktowani jako „inni”, lecz części zbiorowego „my”. „Odpowiedzialność funkcjonariuszy państwowych i kontrola nad nimi” (posłużono się tu wieloznacznym w istocie terminem *accountability of public officials*) dla Amerykanów miała oczywiście odnie-

sienia także do wyborców, sądów, itp., natomiast przez Azjatów mogła być rozumiana jako odpowiedzialność przede wszystkim wobec zwierzchników, którzy ich mianowali oraz znacznie bardziej amorficznej „opinii społecznej”, jaką ci ostatni powinni uwzględniać. Podejmowanie decyzji drogą „otwartej debaty” w poszczególnych krajach azjatyckich musiało być pojmowane rozmaicie, i w Chinach, na przykład, ale nie tylko tam, mogło być rozumiane jako dotyczące elit. Debata takie są zresztą w wielu krajach azjatyckich stałą praktyką, tyle że toczą się one wewnątrz jakichś grup, a rezultaty prezentowania ich na zewnątrz mają znaczenie odpowiednie do ich „siły przebicia”, podczas gdy raczej liczą się mniej. Widać z tego, jak — przy odmiennych sposobach funkcjonowania społeczeństw — trudno byłoby nawet ustalić kwestionariusz pytań niosących te same treści. Ponadto dla nich niektóre z powyższych elementów były „nowinkami zachodnimi” wartymi wprowadzenia, czy od niedawna dopiero promowanymi przez elity (do jakich należeli rozmówcy), nie zaś przyjętymi już powszechnie normami (jak wolności i prawa jednostki, wyżej wspomniana odpowiedzialność funkcjonariuszy wobec społeczeństwa, czy „publiczne debaty”). Pomimo tych rozmaitych słabości badania Hitchcocka pokazują dobrze niską rangę praw i wolności jednostki w opiniach Azjatów.

Bardzo pouczające również okazało się pytanie, jakie elementy swego dorobku Azjaci uważają za niezbędne dla USA i warte tam przyjęcia. Odpowiedzi były zdumiewająco zbieżne. Na czoło wysuwano „tolerancję” wobec innych, szczególnie w odniesieniu do kwestii praw człowieka (na Zachodzie odnoszonych głównie do jednostki). Do tego dodawano: „cierpliwość i unikanie emocjonalnego oburzania się” (w przypadku zachowań innych, jakie wydają się karygodne); odczuwanie sympatii wobec innych, unikanie ich obrażania, czy budzenia ich niezadowolenia, przestrzeganie zasady wzajemności i szacunku dla partnera, unikanie pośpiechu i spokojne oczekiwanie, aż procesy przemian dokonają się, zakładanie dobrej woli partnerów i przestrzeganie „domniemania niewinności”, miast pośpiesznego osądzania ich. Pojawiały się i elementy odmienne typu: gotowość do poświęceń dla zapewnienia dzieciom odpowiedniej edukacji. W całym regionie, jak stwierdza Hitchcock, uznaje się, iż jego duch tolerancji i cierpliwości w stosunkach między ludźmi byłby szczególnie użyteczny dla Amerykanów²⁹. Co bardzo znamienne, wszystkie z cytowanych tu wypowiedzi pochodzą z Japonii, Tajlandii oraz Indonezji, czyli krajów nie oskarżanych przez USA w sposób szczególny o łamanie praw człowieka, czy pozostających pod presją przeprowadzenia szybkiej demokratyzacji. Pokazuje to, jak głęboko presja amerykańska na wprowadzanie ich standardów praw jednostki oburzyła i dotknęła elity wszystkich krajów regionu.

²⁹ Hitchcock, *op. cit.*, s. 46.

Należy bowiem pamiętać, iż epoka podbojów kolonialnych i dominacji Zachodu wywarła głęboki wpływ na mentalność wszystkich „społeczeństw upośledzonych” i umocniła dodatkowo tak przywiązanie do zagrożonych tradycji rodzimych, jak też tendencje kolektywistyczne w nowych ideologiach patriotycznych. Takeshi Isida omawiając przemiany wartości w Japonii twierdzi, iż w końcu XIX i na początku XX w. kluczowe były dwie z nich: utrzymywania tradycyjnej spójności grupowej i celu narodowego — „doświadczenia i przeświadczenia mocarstw zachodnich”. Cel ten uważano za nadrzędny w sposób oczywisty i jemu wszystko podporządkowano. Naród, identyfikowany z państwem, traktowano jako jedną patriarchalną rodzinę, łączącą organicznie wszystkie grupy, tak jak ród łączy rodziny³⁰. Postawy takie występują obecnie w wielu krajach azjatyckich, a politycy, co oczywiste, starają się je umacniać. Dobro jednostki oraz jej możliwości poprawy Życia i rozwoju są bowiem w sposób naoczny związane z rozwojem kraju, a łączy się z tym jeszcze gorące pragnienie doświadczenia i przeświadczenia krajów Zachodu. Jest ono rezultatem masowych, a bardzo głębokich urazów epoki jego dominacji kolonialnej.

3. Perspektywy przemian w Azji Wschodniej

W literaturze zachodniej ostatnich dziesięcioleci upowszechniła się koncepcja, zgodnie z którą rozwój człowieka i społeczeństwa polegał na wyodrębnieniu się jednostek z ich pierwotnych ścisłych związków ze społecznością i przyrodą³¹. Ten narastający proces wyzwalał się jednostki Erich Fromm nazywa „indywidualizacją”, jakiej szczególnie wielkie postępy dokonały się w dobie nowożytnej³². Teza ta jest słuszna jednak tylko w odniesieniu do cywilizacji zachodniej (przynajmniej do jej głównych centrów, gdyż na peryferiach mniej to było zaawansowane). Natomiast w Azji Wschodniej i na wielkich obszarach Południowo-wschodniej rozwój postępował w innym kierunku: pogłębiania, rozwijania i sublimacji owych pierwotnych więzi. Jak słusznie wskazuje Roger T. Ames, jednostka w myśli konfucjańskiej nie tyle „mniej znaczy”, ze względu na wyeksponowanie jej organicznych związków społecznych, jak często mylnie się mniema, lecz jest nawet jeszcze ważniejsza niż na Zachodzie, tyle, że jest „ważna

inaczej”, gdyż odmiennie jest pojmowana i odmiennie przeżywa swą podmiotowość³³. Tezę tę można także odnieść do buddyizmu, tak Mahajana (dominującego w Azji Wschodniej), jak i Hinajana, a poniekąd i do islamu z tamtego regionu, choć bezsprzecznie pewne elementy indywidualizmu są w tym ostatnim wyraźniej zaznaczone ze względu na jego śródziemnomorski rodowód.

Dopiero w wyniku bolesnego zderzenia ze światem zachodnim, procesów modernizacji i okcydentalizacji, w końcu XIX i w pierwszych dekadach XX w. miejscowe elity intelektualne nie tylko przejmować zaczęły naukowo technologiczny dorobek Zachodu, lecz także jego wzorce instytucjonalne oraz idee. Zapoznały się one zatem także z ideą wolności oraz zachodnim indywidualizmem, a część elit zaczęła je nawet przyjmować, choć zazwyczaj w rozmaicie modyfikowanych formach. Im bardziej stawały się one jednak zokcydentalizowane, to bardziej wyobcowywały się z własnych społeczeństw i tym mniej je rozumiały. Należy zatem pamiętać, iż intelektualista malezyjski, czy chiński, który powtarza wiernie hasła zachodnie i jest w rezultacie emablowany na londyńskich czy waszyngtońskich salonach, z reguły nie może liczyć na zrozumienie we własnym kraju. Aby wnieść elementy wartości zachodnich do rodzimych struktur, musiałby twórczo je zreinterpretować i osadzić w miejscowych tradycjach, to zaś okazuje się zadaniem nader trudnym, a komplikuje je dodatkowo potępienie takich prób przez wpływowych polityków oraz intelektualistów Zachodu, co opóźnia recepcję ich najślusznieszych nawet zasad.

Na ich usprawiedliwienie należy jednak wspomnieć o występowaniu wciąż, choć silnej tylko w niektórych krajach regionu, „postawy ideologicznej mimikry”. Polega ona na deklaratywnym przyjmowaniu koncepcji i haseł zachodnich, jak również instytucji, a na rozwiązywaniu praktycznych problemów „w sposób azjatycki”, sprzeczny z deklaracjami. Najlepszym przykładem takich postaw jest Japonia, a poniekąd Hongkong (i Tajwan). Pochodzi to prawdopodobnie z wczesnego rozpoczęcia tam procesów okcydentalizacji, kiedy prymat cywilizacji zachodniej był niekwestionowany, lub też w warunkach politycznych, w jakich trudno byłoby to czynić (Japonia była okupowana przez wojska amerykańskie, Hongkong miał status kolonii, a Tajwan pozostawał w nieformalnej, acz realnej zależności od USA). Mogły zatem ukształtować się na Zachodzie bezzasadne oczekiwania, że podobnie kształtować się też będzie sytuacja w innych krajach azjatyckich, tym bardziej, iż obserwatorzy zagraniczni

³⁰ Takeshi Isida, *op. cit.*, s. 4-5.

³¹ Proces ten został szczegółowo przeanalizowany w stosunku do świata zachodniego w pięciotomowym dziele *Historia życia prywatnego* pod redakcją Philippe'a Ariеса i Georges'a DUBY'ego (Ossolineum, Wrocław- Warszawa 1998).

³² Patrz: Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 40.

³³ Patrz: Roger T. Ames, „The focus-field self in classical Confucianism”, w: Roger T. Ames, Wimala Dissanayake, Thomas P. Kasulis (red.), *Self as person in Asian theory and practice*, Albany, State University of New York Press, 1994, s. 187-212.

zazwyczaj nie analizowali wnikliwie tamtejszych realiów, a przyjmowali naiwnie pseudo-zachodnią fasadę za rzeczywistość.

Sytuacja kształtuje się jednak zupełnie odmiennie od tych oczekiwań. W krajach Azji rejonu Pacyfiku, które przeszły fazę modernizacji, z upowszechnieniem telewizji i formowaniem społeczeństw konsumpcyjnych, procesy wybiórczej okcydentalizacji wkroczyły w nową fazę. Z jednej strony wiedza o Zachodzie, jego stylu życia i ideach zaczęła docierać do zwykłych ludzi, wpływać na ich wyobrażenia i aspiracje, z drugiej zaś rozwijać się zaczęły tendencje, które można by określić jako „natywistyczne”³⁴. Wraz z zagrożeniem tradycji rodzimych, zaczęto ich bronić, podejmować próby tworzenia nowej tożsamości z nich czerpiącej inspirację. W Japonii pojawiły się nurty sprzeciwu wobec „zbytnej” okcydentalizacji i powrotu do dawnych tradycji. W Chinach i w Singapurze był to renesans konfucjanizmu. Podobnie też działo się w innych regionach. W Indiach nabierać zaczęły znaczenia ruchy nacjonalistyczne odwołujące się do hinduizmu, zaś w krajach muzułmańskich ruchy fundamentalizmu religijno-kulturowego. Można je, do pewnego stopnia, interpretować jako reakcję na przekonanie wpajane od XIX w. przez kolonizatorów, iż jedyną „prawdziwą cywilizacją” jest zachodnia, a jej wartości, koncepcje oraz instytucje mają charakter uniwersalny, co przyjmowały poniekąd nawet tamtejsze zokcydentalizowane elity. Narodziny ruchów „natywistycznych” wiązały się z przewartościowaniem dotychczasowych poglądów i w pełni uzasadnionymi dążeniami do uznania własnych kultur za równorzędne w stosunku do zachodnich. Koncepcje „wartości azjatyckich” stanowią zatem umiarkowaną i oświeconą wersję „natywizmu” o pewnych aspiracjach panazjatyckich.

Co może się wydać zaskakujące, nawet w krajach Zachodu, przyjmujących, że reprezentują „cywilizację uniwersalną”, pojawiać się zaczęły tendencje zbliżone. Jan Paweł U głosi, na przykład, potrzebę powrotu Zachodu do chrześcijańskich źródeł i tradycyjnych wartości, zagubionych w nowym, zmateralizowanym świecie. W wielu krajach europejskich

³⁴ Terminem tym określam wszelkie ruchy i koncepcje głoszące, iż rodzime tradycje w sferze obyczajowości, norm, a nawet stylu życia są „lepsze”, a przynajmniej nie gorsze, niż cudzoziemskie. Tendencje takie pojawiają się zwykle w warunkach zderzenia z wyżej rozwiniętą cywilizacją obcą, czemu towarzyszy przejmowanie jej dorobku, nawet w sferze życia codziennego i stroju, co traktowane jest przez promotorów takiej „modernizacji kraju” jako wyraz „postępu”. W Polsce zjawiska takie występowały jaskrawo w XVIII w., kiedy to konflikt między obyczajowością sarmacką, a przejmowaną przez część elit francuską i niemiecką był szczególnie ostry. Reliktem tego jest przedstawianie w tradycji ludowej diabła w stroju niemieckim. Tendencje natywistyczne należy odróżniać od nacjonalizmu, gdyż tezy o wyższości tradycji rodzimych są reakcją obronną i nie służą ekspansji, czy też walce o dominację polityczną.

szerzą się ruchy nacjonalistyczne, czy regionalizmy, a w USA „nowy konserwyzm” podobnie odwołujący się do „tradycyjnych wartości amerykańskich”. Jeśli porówna się krytyki tendencji dominujących obecnie na Zachodzie, formułowane przez Jana Pawła II (nazywanych przezeń „cywilizacją śmierci”), z krytykami przedstawianymi w Azji, uderza ich zbieżność, w istocie to samo jest przez nich potępiane i odrzucane. Dodać można tylko, iż na Zachodzie postulaty zmian brzmią dosyć utopijnie, podczas gdy w Azji, przynajmniej w niektórych krajach, jak Japonia czy Singapur, udało się zapewnić obywatelom dostatnie i bogate życie, przy wysokim stopniu bezpieczeństwa i zachowaniu tradycyjnego morale, a bez społecznych patologii Zachodu. Wiadomo już zatem, że jest to możliwe. Ronald Steel, pisząc o koncepcjach „zderzenia cywilizacji” Samuela P. Huntingtona, wskazywał, chyba słusznie, iż w istocie konflikt między „modernistami”, z ich absolutną wiarą w naukę, racjonalność, indywidualizm i postęp, a obrońcami wiary oraz zasad moralnych, rozdziera każdą ze współczesnych cywilizacji, a nawet więcej — toczy się w każdym z nas³⁵.

Głośna książka Huntingtona *Zderzenie cywilizacji* dlatego była tak znacząca, iż kwestionowała rozpowszechniony na Zachodzie paradygmat, iż jego cywilizacja jest jedyną uniwersalną, zaś modernizacja krajów spoza kręgu cywilizacji europejsko-amerykańskiego musi prowadzić do przejścia koncepcji oraz instytucji Zachodu. Wprawdzie bezpodstawnie głosił on, iż odmiennosc kultur pozaeuropejskich będzie prowadzić do konfliktów, w tym także zbrojnych, z krajami cywilizacji zachodniej, jednakże kluczową zasługą tej pracy jest uświadomienie elitom zachodnim, iż istnienie innych cywilizacji oraz ich odrębność jest zjawiskiem trwałe³⁶. Słusznym też było przyjęcie w tej pracy, iż wielkie cywilizacje związane są ściśle z tradycjami religijnymi, które „są ich fundamentem”. Celnie zwraca on też uwagę, że mniejsze lub większe natężenie konfliktów między społeczeństwami uznającymi odmienne wartości oraz ich skala zależą głównie od państw zachodnich. To one bowiem — ze względu na swe uniwersalistyczne aspiracje — narzucają, bądź wręcz wymuszają, przyjmowanie własnych standardów przez wszystkie kraje świata, podczas gdy kraje azjatyckie bronią tylko prawa do zachowania swej odrębności i tożsamości kulturowej, nie próbując narzucać swych tradycji Zachodowi.

Wspomnieć warto, iż w istocie państwa zachodnie oraz ich elity polityczne nie tyle nawet domagają się realnego przyjęcia ich wartości oraz

³⁵ Ronald Steel, „When world collide”, *New York Times*, July 21, 1996, E 15.

³⁶ Patrz: Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, cyt. wyd. Znamienne jest, iż pierwszy swój artykuł na ten temat opatrzył on znakiem zapytania, a dopiero później, chyba niesłusznie, rozwinął tezę o konflikcie w formie orzekającej ich nieuchronność (patrz: „The Clash of civilizations?”, *Foreign Affairs*, Summer 1993, vol. 72, no. 3, s. 22-49).

koncepcji i praktycznego ich realizowania, ile samego ich uznania za „powszechnie obowiązujące”. Wystarczy zatem by elity miejscowe zadeklarowały swoją wierność im, czy choćby tylko „chęć realizacji”, a już zdejmują to z nich „odium barbarzyństwa”, choćby praktyka była bardzo od tego odległa. Taką mimikrę udatnie, na przykład, stosują Japonia oraz Indie. Natomiast propaganda zachodnia obrusza się z całą mocą przeciwko krajom, które takich deklaracji nie chcą złożyć i kwestionują powszechny walor tradycji zachodnich. Oczywiście pewne znaczenie odgrywają też stosunki polityczne i gospodarcze z danym państwem, czego najlepszym przykładem jest brak jakichkolwiek krytyk Arabii Saudyjskiej, stróża i obrońcy islamu, nie usiłującej nawet stwarzać pozorów demokratyzacji, czy respektowania praw człowieka. Konflikt polityczno-ideologiczny jest natomiast ostry, gdy dane państwo jest postrzegane jako „konkurent” i kraj odmawiający podporządkowania się interesom zachodnim.

Niechętny stosunek do poszukiwań azjatyckich innej drogi rozwoju jest tym bardziej zaskakujący, iż coraz donośniej odzywiają się nawet w krajach Zachodu głosy intelektualistów wskazujących na jego postępującą degradację społeczną, rozpad rodziny i więzi społecznych, upadek wartości, degenerację mechanizmów demokratycznych, itp. Jedną z kwestii kluczowych wydaje się właśnie nadmierne wyekspozowanie autonomii i wolności jednostki, jakie w rezultacie obraca się przeciwko niej samej. Jak celnie pisze Zygmunt Bauman, wzrost dostatku w Europie i przedłużanie się życia ludzkiego nie prowadzą wcale do zwiększania się ich zadowolenia z życia. „Więdnie sztuka przekładania kłopotów osobistych na problemy społeczne, a dobra publicznego — na zadania osobiste”³⁷.

Wielu Azjatów sądzi, że rozwój osiągnięty przez ich kraje był możliwy właśnie przez umiejętne przełożenie dobra publicznego na zadania osobiste, zaś poczucie bezpieczeństwa, przynależności i satysfakcja z życia tam osiągane wyprzedzają daleko stan osiągany w tych sferach na Zachodzie, między innymi ze względu na przyjmowany w Azji prymat dobra wspólnego, nacisk raczej na obowiązki niż prawa i zachowanie ścisłych więzi społecznych. Wysiłki zachowywania tych tradycji, mimo szybkiej modernizacji krajów azjatyckich, powinny zatem być obserwowane z dużym zainteresowaniem. Niestety, krytykując własne społeczeństwa intelektualni zachodni nie chcą zazwyczaj przyjąć do wiadomości, iż — być może — ich patologie mogą być skutecznie ograniczane przy przyjęciu odmiennych założeń ideologicznych.

Podsumowując niejako te rozważania można stwierdzić, iż kraje Azji rejonu Pacyfiku mogą wyłansować inny typ, o wiele mniej indywiduali-

³⁷ Zygmunt Bauman, „Dziura, nicość, utrapienie”, *Gazeta Wyborcza*, 3-4 lipca 1999 r., s. 11-12,

stycznej, industrialnej cywilizacji, jakiej przyjęcie — z najrozmaitszymi modyfikacjami lokalnymi — będzie o wiele łatwiejsze w skali światowej, niż cywilizacji zachodniej. Indywidualizm tej ostatniej ma bowiem charakter unikatowy i obcy jest ogromnej większości kultur i cywilizacji świata. Być może rozwiązania azjatyckie zaczną nawet wywierać z czasem pewien wpływ i na kraje Zachodu³⁸. Uznając zaś odmienność struktury wartości Azji Wschodniej, z jej naciskiem na dobro kolektywu oraz obowiązki, nie zaś prawa, można przynajmniej stwierdzić, iż rozwój jej będzie szedł innymi drogami niż krajów Zachodu, choć do tych ostatnich może się znacznie przybliżyć³⁹.

Nie wydaje się, aby głoszone w Azji postulaty innej, bardziej moralnej, cywilizacji wynikały tylko z jej opóźnienia cywilizacyjnego i były związane wyłącznie ze wczesną fazą procesu modernizacji, choć aspektu tego nie należy całkowicie wykluczać. Istotnie w XIX w., w epoce szerzenia się nowej kapitalistycznej gospodarki, racjonalistyczno-naukowych poglądów i postępującego rozkładu tradycyjnych więzi społecznych oraz wartości, występowały szczególnie silne w krajach peryferyjnych podobne tendencje anty-okcydentalistyczne: pochwały duchowości, a potępienia „materializmu”, apoteoza tradycyjnej obyczajowości, a krytyki postępującej „demoralizacji”, itp. Występowały one szczególnie silnie w zapóźnionej w rozwoju gospodarczym Europie Wschodniej, ale także w Brazylii, czy Meksyku. O wiele silniej jeszcze przejawiały się one, rzecz jasna, w krajach azjatyckich, gdzie dystans kulturowy wobec Zachodu był nieporównanie głębszy, i gdzie przyjmowanie cywilizacji zachodniej nierzadko wymuszano. Współczesne koncepcje „wartości azjatyckich” można by zatem lokować w tym nurcie intelektualnym, typowym dla krajów zacofanych o przewadze więzi tradycyjnych, broniących się przed nowoczesną cywilizacją industrialnego kapitalizmu.

Byłoby to wszakże nazbyt daleko idącym, a może nawet mylącym, uproszczeniem. Obecnie lansowane są one bowiem w krajach o średnim już poziomie rozwoju gospodarczego, którym udało się zbudować u siebie gospodarkę industrialną, czy nawet — jak w wypadku Singapuru,

³⁸O zarysowujących się już tendencjach takiej „konwergencji kulturowej” i potrzebie rezygnacji z dotychczasowej arogancji amerykańskiej pisze, wielokrotnie tu cytowany, Hitchcock. Jeśli porówna się, na przykład, deklarację niemieckich i brytyjskich socjaldemokratów z 1999 r., widać wyraźnie, iż postulują oni wiele z zasad od dawna realizowanych w Azji. Patrz: Tony Blair, Gerhard Schröder, „Manifest socjaldemokratyczny”, *Gazeta Wyborcza*, 10-11.07.1999.

³⁹Patrz analizy zawarte w: Josiane Caunquelin, Paul Lim, Birgit Mayer-König (red.), *Mian values: Encounter with diversity*, The European Institute for Asian Studies Curzon, Brussels — London 1998; Malcolm Subhan (red.), *Understanding Asian values*, EIAS Occasional Papers (Brussels), 1997.

post-industrialną. Japonia będąca jednym z najwyżej rozwiniętych krajów, i to od kilku dziesięcioleci, także nie wyrzekła się swych tradycyjnych wartości.

W pewnym uproszczeniu można by powiedzieć, iż tendencje do odbudowy własnej tożsamości kulturowej rodzą się obecnie w krajach z poza kręgu euro-amerykańskiego, które przeprowadziły już udaną modernizację, a zarazem znalazły się na pewnym rozdrożu. Przez lata identyfikowały modernizację z okcydentalizacją, a obecnie dostrzegają, że nie są to pojęcia tożsame, gdyż w warunkach nowoczesnej gospodarki i konsumpcyjnych społeczeństw zachowują nadal wyraźną odrębność od społeczeństw zachodnich (czego najlepszym przykładem jest Japonia). Co więcej, konfrontując swe życie z życiem społeczeństw zachodnich zaczynają coraz bardziej cenić rodzime tradycje i odrzucają dalej idącą okcydentalizację, jako zagrażającą własnej tożsamości, stylowi życia i wartościom, brzemienią w narastające patologie społeczne. Kwestią centralną i kontrowersyjną jest zatem: czy i na ile należy nadal przejmować wzorce zachodnie.

Aspektu politycznego koncepcji „wartości azjatyckich” także nie sposób ocenić jednoznacznie. To prawda, iż są i mogą być wykorzystywane do hamowania procesów demokratyzacji. Zatem próby konserwowania przy ich pomocy dyktatur zasługiwałyby na potępieniu. Jednakże lansowane są one w Malezji i Singapurze, czyli w krajach „łagodnego autorytaryzmu”, o rozwiniętych mechanizmach demokratycznych, choć dość odmiennych od zachodnich, nie zaś przez najbardziej opresyjne reżimy Birmy, czy Korei Północnej. A jest kwestią otwartą, czy w XXI wieku nie będziemy nawet na Zachodzie zmierzać w kierunku ograniczania roli mechanizmów demokratycznych i rozszerzania zakresu „zarządzania menadżerskiego” o naturze dość podobnej do autorytaryzmu (co zaczyna występować już obecnie). Może Azja nie jest wcale „skazana historycznie” na przejście demokratycznych wzorców Zachodu ukształtowanych na przełomie XIX i XX w.? Przykład współczesnej Japonii, z jej „autorytaryzmem przyjaznym ludziom”, a zarządzanej tak sprawnie, wskazuje na możliwość łączenia wysokiego poziomu rozwoju z przejmowaniem demokratycznych mechanizmów oraz instytucji zachodnich tylko na ograniczoną skalę.

Krytyki obecnych tendencji cywilizacji zachodniej, rozwijanej przez nas samych, nie mogą być zabronione mieszkańcom Azji, patrzącym na nie z dystansu i z perspektywy własnych tradycji. Mogą one być odbierane przez nas jako przywdzające i ranić dumę „białego człowieka”, lecz musimy się chyba do tego przyzwyczaić, gdyż spotykać to nas będzie coraz częściej wraz z przewyciężaniem dziedzictwa epoki kolonialnej.

Nie oznacza to, oczywiście, postulatu bezkrytycznej akceptacji koncepcji premiera Malezji. Służą one przecież, co naturalne u polityka, jego

partykularnym interesom i aktualnym potrzebom. Można by sugerować, iż koncepcje „wartości azjatyckich” posłużyły mu do integracji wieloetnicznego społeczeństwa Malezji, do izolowania narastającej opozycji, w tym i odwołującej się do wzorców zachodnich, do przejęcia natomiast „rządu dusz” zwolenników ruchów muzułmańskich i natywistycznych. Zarazem zaś, będąc przywódcą nader szybko rozwijającego się kraju, ale z dalekich peryferii świata muzułmańskiego, chciał on — być może — w ten sposób wysunąć się na pozycję jednego z jego liderów. Podobne zdają się być aspiracje przywódców Singapuru skierowane do „świata chińskiego”. Było to jednym z istotnych powodów nader chłodnego, albo wręcz krytycznego, stosunku przywódców krajów sąsiednich do koncepcji „wartości azjatyckich”. Najbardziej znamienne jest zdystansowanie się od nich Chin.

4. Chińskie podejście do problemu „wartości azjatyckich”

Ze względu na znaczenie Chin w rejonie Pacyfiku warto zreferować pokrótce tamtejsze koncepcje w odniesieniu do tej kwestii, tym bardziej, iż są one odmienne. W ChRL władze popierają przede wszystkim idee „fuzji kultur”. To jest przejmowania z cywilizacji zachodniej jej najwartościowszych elementów, a zarazem zachowywania najcenniejszych tradycji rodzimych, co oznacza popieranie wybiórczej i pogłębiającej się okcydentalizacji kraju. Odrzucają natomiast próby przeciwstawiania tradycji rodzimych cywilizacji zachodniej, jak też koncepcje konfliktu cywilizacji, jakie zamykałyby Chiny w kręgu ich tradycji. Idzie się nawet jeszcze dalej, głosząc „komplementarność” cywilizacji wschodniej i zachodniej, co implikuje wręcz potrzebę zapożyczeń z Zachodu. W jednym z półoficjalnych opracowań stwierdza się wręcz:

W zróżnicowanym świecie, w sposób naturalny odmienne cywilizacje powinny współistnieć. Chińczycy badacze podkreślają komplementarność różnych kultur, które powinny zapożyczać jedna od drugiej osiągnięcia dla promowania ogólnego postępu. Zostało to już potwierdzone przez rozwój społeczny. Obydwie cywilizacje, wschodnia i zachodnia, stanowią cenny skarb ludzkości i nie jest potrzebne pomniejszanie wartości jednej przez drugą, czy też lansowanie ich antagonizmu. Postęp osiągnięty przez ludzkość korzystał z dorobku ich obu, a obecnie ich dalsza fuzja na nowej bazie będzie przyczyniać się do dalszego rozwoju⁴⁰.

⁴⁰Patrz: Wang Jisi, Zou Sicheng, „Civilizations: Clash or Fusion?”; She Duanzhi, „East and West Mutually Complementary”, *Beijing Review*, vol. 39, no. 3 (January 15-21, 1996), s. 8-13. Nieco rozszerzony i zmodyfikowany tekst obu tych artykułów, przedstawiających

Zachodząca obecnie szybka okcydentalizacja ChRL wiąże się z dokonywaniem się tam demontażem systemu komunistycznego i wprowadzaniem wielu koncepcji oraz rozwiązań instytucjonalnych zapożyczonych z rozwiniętych krajów Zachodu. Dotyczy to nie tylko gospodarki rynkowej, podatków indywidualnych, podatku VAT, giełdy, akcji, spółek, reklam, itp., jak też technologii, dóbr codziennego użytku oraz wzorców społeczeństwa konsumpcyjnego, lecz także sfery społeczno-politycznej. Między innymi, jesienią 1998 r. ChRL podpisała kluczową Konwencję Praw Obywatelskich i Politycznych, a wiosną 1999 r. wprowadzono do jej konstytucji zapis o budowie państwa prawa. Wspomnieć można, że od połowy lat osiemdziesiątych, początkowo na zasadach „eksperymentu”, zezwolono na przeprowadzanie tam dość demokratycznych, choć jeszcze nie wielopartyjnych, wyborów do władz gminnych, co jesienią 1998 r. parlament tamtejszy ostatecznie usankcjonował jako obowiązującą normę. Zalew kultury zachodniej i nowoczesnych artykułów konsumpcyjnych, jak również otwarcie na świat w sferze intelektualnej oraz obyczajowej, po dekadach niemal kompletnej samoizolacji, zmieniły już Chiny nie do poznania. W tych warunkach koncepcje „fuzji kultur”, uzasadniające obecną politykę reform, liberalizacji i coraz ściślejszej współpracy z krajami Zachodu, są także przyjmowane przez większość tamtejszych intelektualistów, choć — rzecz jasna — w rozmaitych wersjach.

W cytowanej powyżej broszurze wymienia się następujące poglądy znanych, tamtejszych badaczy.

- a) W okresie, kiedy rozwijające się kontakty gospodarcze przełamują granice narodowe, rozmaite cywilizacje zderzają się, a równocześnie i łączą jedna z drugą, chociaż ogólnie rzecz biorąc — mieszanie się ich przeważa, a konflikty mają charakter incydentalny. Tak cywilizacja zachodnia jak i chińska uformowały się w wyniku wieloetapowej fuzji różnych kultur.
- b) Koncepcja mieszania się cywilizacji jest bezpodstawna, gdyż opiera się - na przemianach w sferze gospodarczej i przechodzeniu stopniowo do jednego modelu ekonomicznego. W sferze kultury świat jest niepomniernie bardziej zróżnicowany, a poczucie własnej tożsamości, opartej na kultywowaniu własnych tradycji nawet się umacnia.
- c) Wyciąganie jakichkolwiek wniosków jest przedwczesne, gdyż procesy globalizacji ledwie się zaczęły. Łączenie się cywilizacji i ich zderzenia spletają się. To pierwsze jest zazwyczaj rezultatem procesów o długiej

opinii różnych znanych naukowców chińskich, ale z jasnymi konkluzjami autorów, został opublikowany jako oddzielna broszura propagandowa, Patrz: *Civilizations: Clash or Fusion?*, New Star Publishers, Beijing 1996 (autorzy nie są wymienieni). Cytat pochodzi z podsumowania zamieszczonego w tej broszurze (s. 19).

perspektywie historycznej, natomiast w perspektywie codziennej obserwujemy najłatwiej zderzenia.

- d) Przyjmując, iż mamy do czynienia ze skomplikowanymi relacjami, wpływami, kontaktami, zderzeniami i fuzją, należy dostrzec, iż różnice i podobieństwa cywilizacji same przez się nie prowadzą do konfliktów. Dopiero konflikt interesów politycznych, czy gospodarczych, prowadzi do „zderzeń”, w jakich wykorzystuje się instrumentalnie hasła obrony, lub też narzucania jakichś wzorców kulturowych. Jeśli zatem pominąć te czynniki i uwarunkowania polityczne, to fuzja cywilizacji niewątpliwie dominowała w historii, a kontakty międzykulturowe bardziej sprzyjały wzajemnemu zrozumieniu niż konfliktom.
- e) Według innej jeszcze koncepcji, komplementarność cywilizacji zachodniej i wschodnioazjatyckiej powodować będzie nieuchronnie dalszą, pogłębianą okcydentalizację w Azji, a stopniową orientalizację Zachodu. W ten sposób powoli będzie się formowała jednolita „cywilizacja światowa”. Wynika z tego wniosek, choć nie jest on formułowany *explicite*, że Chiny, w których następuje już synteza najwartościowszych elementów dorobku Zachodu i tradycji rodzimych, siłą rzeczy odgrywać będą wiodącą rolę w takiej syntezie i budowaniu „cywilizacji przyszłości”. Autorzy chińscy odnotowują bowiem, iż dotychczas znajomość dorobku wschodnioazjatyckiego na Zachodzie jest nieporównanie mniejsza niż zachodniego w Azji ze względu na pożałowania godną arogancję „ludzi Zachodu”⁴¹.

Poglądy te determinowały stosunek do koncepcji „wartości azjatyckich” (odnoszono się tam jednak głównie do ich ujęcia singapurskiego, nie zaś malezyjskiego). Zwracano zatem uwagę, iż koncepcje te są reakcją na narzucanie przez Zachód jego systemu społeczno-politycznego wszystkim krajom świata. Kraje azjatyckie, które wyzwoliły się z kolonialnego zniewolenia oraz zacofania i w ciągu kilku dekad przeprowadziły udaną industrializację, jaka na Zachodzie trwała lat dwieście, budują jednak inny typ nowoczesnego państwa oraz społeczeństwa. Ponadto sukcesy gospodarcze doprowadziły do przebudzenia „azjatyckiej tożsamości” i kwestionowania użyteczności dla nich modelu zachodniego.

Singapur następująco określa wartości azjatyckie: społeczeństwo i państwo są ważniejsze niż jednostka; rodzina jest podstawą dla państwa; państwo jednak, podobnie jak społeczeństwo, powinny szanować jednostkę; porządek społeczny gwarantuje

⁴¹ Ten ostatni pogląd głosi, na przykład, Xu Yuanchong z Uniwersytetu Pekńskiego, znany tłumacz chińskiej poezji na angielski i francuski. Nie formułuje on *explicite* tezy o przewodniej roli Chin, ale wynika to z jego rozumowania.

tuje lepiej utrzymywanie harmonii, niż zezwolenie na rozwój konfliktów; różne religie mogą ze sobą współistnieć uzupełniając się nawzajem⁴².

Były premier Singapuru Lee Kuan Yew wierzy, iż rozwój gospodarczy Azji będzie stymulował odrodzenie cywilizacji azjatyckiej, a ostatecznie udowodni wyższość wartości azjatyckich. Bez względu na to, czy przewidywania te się ziszcza, promowanie „wartości azjatyckich” odzwierciedla dążenie do zachowania tożsamości kulturowej Azjatów i stawienia oporu zachodnim wpływom w procesach modernizacji.

Niektórzy badacze i politycy z innych krajów azjatyckich nacisk kładli wszakże na aspekt globalny. Kim Young-sam, prezydent Republiki Korei, wskazywał, na przykład, iż spotkanie XXI w. wymaga od Azjatów marszu w przyszłość z zaufaniem w ich własne dziedzictwo historyczne, a zarazem z poszanowaniem dla innych kultur.

Chińscy naukowcy także podzielają ten pogląd. Zaabsorbowani są oni dwiema kwestiami: jak zachowywać ich własną tradycję w procesach modernizacji i jak należy integrować zachodniego typu potęgę z ich tradycjami. Celem ich jest bowiem stworzenie jednej nowoczesnej cywilizacji z tym co najlepsze tak ze Wschodu, jak i z Zachodu.

Jak zostało to już udowodnione, model zachodni nie stanowi jedynej drogi modernizacji. Doświadczenia azjatyckie pokazują bowiem, iż tak jak Azja skorzystała na przyswojeniu sobie mądrości Wschodu i Zachodu, tak przyszła cywilizacja światowa powinna być połączeniem obydwu tych tradycji⁴³.

Jak widać z tego obszernego cytatu, władze chińskie oraz tamtejsze elity intelektualne nie tyle odrzucają samą koncepcję „wartości azjatyckich”, co jej antyzachodnią orientację i hegemonistyczne podteksty. Nawet jeśli po cichu uznaje się ich zasadność, to przyjmuje się, iż jest niewłaściwe otwarte tego głoszenie. Uderza tutaj także uniwersalizm zawarty w tych koncepcjach i przekonanie o jedności cywilizacji, choćby rzutowanej w przyszłość. Jest to, bez wątplenia, dziedzictwem konfucjanizmu i tradycji cesarstwa chińskiego, zgodnie z jego ideologią „państwa uniwersalnego” i depozytariusza podobnie uniwersalnej „cywilizacji”.

⁴² W Chinach ukształtowała się tradycja łączenia „religii” (tam nazywanych „naukami”). A zatem konfucjanizm, jak przyjmowano, uczył cnót społecznych i obywatelskich, buddyzm zajmował się życiem pozagrobowym, zaś taoizm nauczał jednoczenia się z Naturą i odkrywania jej sił, które można było wykorzystać. Wszystkie one zaś, choć w rozmaity sposób, uczyły samodoskonalenia i pogłębiania ludzkiej natury. Dlatego nie znano tam koncepcji „wyłączonego” przyjmowania jednej religii. „Poszukujący nauk” mógł czerpać z różnych tradycji. Jak widać z tego tekstu nawet obecnie zasada zachodnia „wyłącznej prawdy” jednej religii jest obca jego autorom.

⁴³ *Civilizations: Clash or fusion?*, cyt. wyd. s. 89.

Inaczej też niż przywódcy Singapuru i Malezji, władze ChRL deklarują obecnie akceptację uniwersalnych praw człowieka, a nawet aprobować niejednokrotnie sankcje przeciwko krajom je łamiącym. Co najwyżej zwracają uwagę na specyfikę realnych warunków i tradycji historycznych poszczególnych krajów usprawiedliwiając niejako w ten sposób fakty ich łamania we własnym kraju oraz wolne tempo wprowadzania tych norm w życie. Zasluguje też na uwagę, iż kilkakroć potępiały USA za ich łamanie, dokumentując drobiazgowo takie fakty, dla potwierdzenia swojej wierności tym normom⁴⁴.

Referowane powyżej poglądy chińskie na stosunki między obu cywilizacjami są tylko fragmentem wielkich debat na ten temat toczących się od połowy XIX w. Zhang Tainian, znany badacz chińskiej myśli, wymienia następujące główne orientacje. Przede wszystkim przedstawia on z sympatią poglądy zwolenników „odnowy konfucjanizmu”, co uznaje za słuszne, ale odrzuca przeciwstawianie „kultury konfucjańskiej” nowoczesnej cywilizacji zachodniej. Podobnie potępia koncepcje „całkowitej okcydentalizacji”, formułowane w XX w, oraz dawniejszą „chińskie nauki — podstawą, zaś zachodnie dla praktycznych zastosowań” (*zhong xue wei ti, xi xue wei yong*), jak też jej odwrócenie postulowane współcześnie: „Uczynienie dobroku zachodniego podstawą, zaś traktowanie chińskiego instrumentalnie” (*xi ti zhong yong*). Jego zdaniem, Chinom potrzebna jest krytyczna i twórcza synteza tradycji rodzimej i zachodniej, czego rezultatem będzie uformowanie nowej kultury, nowoczesnej, ale o cechach narodowych⁴⁵.

Wspomniane tu koncepcje „całkowitej okcydentalizacji” (*quanpan xi-hua*) mogą zaskakiwać czytelnika zachodniego. Zrodziły się one na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych. Ich promotorzy wskazywali, iż przyswajanie sobie tylko technologicznych zdobyczy Zachodu jest niewystarczające dla ich modernizacji, jaka wymaga przyswojenia sobie także duchowych podstaw społeczeństw zachodnich, gdyż cywilizacje tworzą pewną organiczną całość i nie da się przyswajać ich wybiórczo⁴⁶. Najbardziej radykalni zwolennicy wyobrażali sobie, iż objąć to powinno na-

⁴⁴ Patrz: Andrew J. Nathan, „China and the international human rights regime”, w: Elisabeth Economy, Michael Oksenberg (red.), *China joins the world, progress and prospects*, Council of Foreign Relations Press, New York 1999, s. 137-9.

⁴⁵ Patrz: Zhang Dainian, Chen Yishan, *Zhongguo wenhua yu wenhua lun zheng* [Kultura chińska a kontrowersje dotyczące kultury], Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe, Beijing 1990.

⁴⁶ Patrz ich krótkie omówienie w: Petra Kolonko, „The challenged national identity: When Chinese wanted to become Westerners”, w: Wolfram Eberhard, Krzysztof Gawlikowski, Carl A. Sagschab, *East Asian. civilizations, New attempts at understanding traditions*, Simon und Magiera Verlag, Muenchen 1983, vol. 2, s. 168-73.

wet wyrzeczenie się języka i pisma chińskiego, a przyjęcie angielskiego lub esperanto. Chociaż miały one nielicznych zwolenników, wywołały bardzo burzliwe reakcje, a ich potępienia przewijają się po dziś dzień w dyskusjach intelektualnych oraz wypowiedziach politycznych. W istocie jeden z najwybitniejszych chińskich myślicieli z przełomu wieków, Kang Youwei (1858-1927), w swoim ostatnim wielkim dziele *Księga o wielkiej jedni* (*Da tong shu*) propagował podobne poglądy. Rysował on bowiem nie tylko program utworzenia „państwa światowego”, ale i stopniowego przekształcenia rasy „żółtej” w białą w okresie stulecia (przewidywał też podobne zabiegi wobec innych ras „ciemnoskórych”, co jednak miało zająć czas znacznie dłuższy, nawet do tysiąca lat)⁴⁷. Nie były to zatem koncepcje z marginesu życia intelektualnego. W rozmaitych modyfikacjach poglądy podobne odżywały i później. Bliscy im byli zwolennicy naśladownictwa Związku Sowieckiego, z jakimi walczył Mao, a współcześnie o takie tendencje oskarża się zwolenników całkowitej i szybkiej demokratyzacji Chin według wzorców amerykańskich⁴⁸.

Koncepcje „fuzji cywilizacji” przyjmowane są nie tylko w ChRL. W istocie dość podobne jest podejście do tej kwestii władz tajwańskich, mimo zasadniczych odmienności tamtejszych struktur politycznych oraz o wiele ściślejszych związków z USA. Dyrektor generalny Biura Informacji Rządu Republiki Chińskiej, rangi ministra, omawiając kwestię „wartości azjatyckich” przypominał, że polityka Tajwanu z lat ostatnich wprowadzania demokracji, wolności oraz rządów prawa opiera się na zasadach przyjmowanych we wszystkich demokracjach zachodnich i obala twierdzenia, jakoby były one nie do pogodzenia z naturą społeczeństwa chińskiego.

Polityka ta jest zgodna z wysoką wartością tradycyjnie przypisywaną przez Chinczyków edukacji trwającej całe życie i raczej potwierdza zbieżność chińskich i demokratycznych wartości, niż ich całkowitą odmienność (...)

Szybkość i czas wprowadzania reform może różnić się zależnie od sytuacji historycznej oraz poziomu rozwoju każdego kraju. Jednakże nasze doświadczenia wskazują, iż nie ma potrzeby deklarowania alternatywnego zestawu wartości dla osiągnięcia demokracji i poszanowania praw człowieka (...)

⁴⁷ Patrz szczegółowe omówienie tych koncepcji w: Wolfgang Bauer, *China and the search for happiness; Recurring themes in four thousand years of Chinese cultural history*, Seabury Press, New York 1976, s. 305-23.

⁴⁸ W takim kontekście potępiał „całkowitą okcydentalizację” prezydent Jiang Zemin w swym przemówieniu 30 września 1989 r. Patrz: Lynn T. White, *Unstately power, vol. II, Local causes of China's intellectual, legal and government reforms*, M.E. Sharpe, New York 1998, s. 21.

W tej kwestii rząd Republiki Chińskiej działa na rzecz zdrowego połączenia tradycyjnych, chińskich wartości ze współczesnymi normami gospodarczymi i politycznymi, jak też praktykami przeważającymi w skali światowej.

Wraz z upływem czasu naturalne interakcje pomiędzy obydwoma tymi składnikami doprowadzą do ukształtowania się wersji demokracji charakterystycznej dla kultury chińskiej, jaka jednak nie będzie różnić się zasadniczo, co do swoich wartości, czy zasad, od demokracji istniejących w świecie.

Choć rząd Republiki Chińskiej nie widzi potrzeby ogłaszania specjalnego zestawu „wartości azjatyckich” dla budowania demokracji w tej części świata, to jednak uznaje, iż demokratyczny rozwój w Azji może wnieść wartościowy wkład do globalnej tendencji do demokratyzacji.

Wraz z dojrzewaniem politycznych instytucji w niektórych krajach azjatyckich, fuzja współczesnych wartości demokratycznych z bogatymi tradycjami historycznymi każdego kraju stwarza możliwość wypracowania skutecznie działających odmian zasad demokratycznych, jakie rozwiążą niektóre z występujących ostro problemów, którym narody Zachodu obecnie stawić muszą czoło.

W przeszłości wielu działaczy Zachodu stawiało wolności jednostki ponad prawami kolektywnymi do bezpieczeństwa i życia we właściwie zorganizowanym społeczeństwie jako czynnik zabezpieczający przed tyranią niekontrolowanej władzy państwa. Trudny do zaakceptowania poziom przestępczości, nadmierny nacisk na procedury prawne oparte na zasadach konfrontacji, jak też niemożność narzucenia skutecznych norm dobrego smaku i przyzwoitości stanowią wszakże negatywne rezultaty tej preferencji.

Byłoby chyba lepiej, gdyby mniej skupiano się na kwestii, czy istnieją konkurencyjne struktury wartości w różnych częściach świata, przy pomocy których może zostać osiągnięta demokracja, a więcej poświęcano uwagi sprawie, czy demokratyczny rozwój na Zachodzie nie odchodzi czasem od ducha demokratycznych wartości. Wtedy konstruktywne wpływy wzajemne demokracji z różnych regionów będą mogły nawet zrodzić nowe rozwiązania takich problemów⁴⁹.

Mamy tu zatem, choć inaczej wyrażoną, ideę fuzji demokratycznych i indywidualistycznych wartości oraz instytucji Zachodu z tradycjami chińskimi, a wyraźne odrzucenie przeciwstawiania ich wartościom chińskim, czy azjatyckim. Zarazem, choć w sposób powściągliwy, została tu wyrażona ostra krytyka systemu zachodniego opartego na wolnościach jednostki (ostrożność zrozumiała w oficjalnym wystąpieniu wysokiego funkcjonariusza rządu, i to kraju w istocie tak uzależnionego od USA, jak Tajwan). Co więcej, deklaruje się tu niezbędność uformowania w Azji jakichś innych modeli demokracji, przy oparciu ich na tych samych zasa-

⁴⁹ Chen Chien-jen, „Modern values rooted in the past”, *The Free China Journal*, July 31, 1998, s. 7.

dach, a ponadto, choć też w sposób zawoalowany, sugeruje się, że Zachód mógłby zlikwidować swe patologie, gdyby zechciał uczyć się od Azjatów i przejął ich kolektywistyczne wzorce organizacji życia, tak jak oni dokonują postępów przejmując elementy jego dorobku. Za możliwe uznaje się więc zbliżenie różnych demokratycznych kultur, ale nacisk kładzie się na ich odmienności oraz nieuniknione różnice w tempie i sposobie przeprowadzania reform demokratycznych.

Wspomnieć trzeba, że tekst ten, podobnie jak dyskusje na kontynencie, odnoszą się do koncepcji singapurskich, nie zaś malezyjskich. Dlatego tak wyraźny jest tu wątek „ulepszania” zachodniej demokracji przez wprowadzenie wartości rodzinnych i kolektywistycznych. Oczywiście, koncepcje Lee Kwan Yew, są tu omawiane w zupełnie innym duchu, kraju już realizującego podstawowe zasady wielopartyjnej demokracji typu zachodniego⁵⁰. Na kontynencie sprawę „rozwoju i ulepszania demokracji” po prostu pominięto w cytowanym, półoficjalnym dokumencie. Wielekroć przewijający się w dokumencie tajwańskim temat „edukacji społeczeństwa” wywodzi się, rzecz jasna z tradycji konfucjańskiej. Wspominając o rozmaitych trudnościach we wprowadzaniu demokracji na Tajwanie, autor sądzi, iż mogą one zostać przezwyciężone przez akcję wychowawczą prowadzoną przez władze (nadal zatem traktuje poniekąd obywateli jako „wychowanków”).

Jak widać, obydwie stanowiska chińskie mają bardzo wiele podobieństw i w gruncie rzeczy odrzucają tak samo „konfrontacyjne” wobec Zachodu aspekty koncepcji „wartości azjatyckich”. Z tym tylko, że stanowisko tajwańskie, choć na inny sposób, też jest krytyczne wobec Zachodu, podobnie jak działacze z Singapuru i Malezji, podczas gdy półoficjalne stanowisko ChRL referowane tutaj koncentruje się na problemie przejmowania dorobku Zachodu i uzasadnianiu tego. Wiąże się to, rzecz jasna, z zupełnie inną sytuacją polityczną, znacznie tam mniejszym stopniem okcydentalizacji i mniejszym naciskiem kultury oraz wzorców amerykańskich, jak też bardziej entuzjastycznym, a nawet naiwnym do pewnego stopnia, zafascynowaniem Zachodem po latach samoizolacji. W innych oficjalnych wystąpieniach krytykowana jednak wielokrotnie przenoszenie do Chin patologii społecznych Zachodu, związanych z jego ideologią. Na Tajwanie mamy do czynienia nie tylko z o wiele dalej zaawansowaną amerykanizacją, związaną też z wysoką stopą życiową i urbanizacją (ponad 70% ludności mieszka tam w miastach, podczas gdy na kontynencie proporcje te są odwrotne), lecz również z żywotnością konfucjańskich tradycji, jakich nie zburzyła tam „rewolucja kulturalna”. W ChRL natomiast wiele dawnych tradycji trzeba by odbudowywać.

⁵⁰Referowane tu jego poglądy przedstawione zostały, między innymi, w wywiadzie udzielonym przezeń *Foreign Affairs* (March/April 1994).

Te przykładowo wybrane wypowiedzi, uznane za najbardziej reprezentatywne, pokazują dobrze, jak ambiwalentny w istocie jest stosunek do koncepcji „wartości azjatyckich” w Chinach, i jak jest on uzależniony od sytuacji miejscowej. Dodać warto, iż przewijające się w obu stanowiskach chińskich postulaty przejmowania dorobku chińskiego przez Zachód dla jego własnego dobra, jak też tajwańskie koncepcje „azjatyckiej demokracji”, jaka powinna być lepsza od zachodniej, nie są li tylko mrzonkami „chińskich nacjonalistów” przekonanych o swej wyższości. Roger T. Ames, jeden z najwybitniejszych sinologów amerykańskich wręcz analizuje już rozpoczynając się „orientalizację Ameryki” i podobnie widzi nie tylko możliwość, ale i potrzebę modyfikacji amerykańskich koncepcji demokracji w świetle już zgromadzonych doświadczeń azjatyckich. Uznaje też za rzecz oczywistą, iż wschodnioazjatycki model demokracji będzie się różnił dość zasadniczo od modelu zachodniego. Ten pierwszy nazywa liberalnym, a ten drugi „wspólnotowym” (*communitary*)⁵¹.

Wspomnieć warto, iż tylko próby demokratyzacji dostosowane do miejscowych tradycji mają szanse sukcesu. Jak słusznie wskazuje Tu Wei-ming, wprowadzenie w Azji zachodnich wzorców organizacji politycznej społeczeństwa i wolności jednostki, wymagałoby najpierw alienacji tam jednostek i zburzenia więzów je łączących⁵². Tego nie dało się przeprowadzić nawet pod okupacją amerykańską w Japonii, ani brytyjskiemu reżimowi kolonialnemu w Hongkongu trwającemu ponad sto lat (ani jeden ani drugi okupant tego nawet nie próbował). Procesy przejmowania demokratycznych ideałów Zachodu będą zatem w Azji Wschodniej powolne i prowadzić będą najprawdopodobniej do kształtowania odmiennych mechanizmów i struktur organizacyjnych, gdyż polegać będą na adaptacji niektórych z wartości oraz instytucji Zachodu do innych kultur, z ich strukturami wartości. Sytuacja jest zaś tym bardziej skomplikowana, iż owe konfucjańskie tradycje występują w rozmaitych wariantach, a stosunek do nich w poszczególnych krajach regionu nie jest taki sam i podlegał rozmaitym fluktuacjom⁵³.

⁵¹David L. Hall, Roger T. Ames, *Democracy of Ule dead; Dewey, Confucius, and the hope for democracy in China*, Open Court, Chicago-Lasalle 1999, s. 89-97, 166-87.

⁵²Tu Wei-ming, „Humanizm konfucjański a demokracja”, w: Krzysztof Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie, Rozmowy w Castel Gandolfo*, Fundacja im. S. Batorego — Znak, Warszawa — Kraków 1994, s. 209.

⁵³Odmienności te i zachodzące zmiany stosunku do konfucjanizmu analizują wnikliwie autorzy studiów zamieszczonych w tomie: Gilber Rozman (red.), *The East Asian region: Confucian heritage and its modern adaptations*, Princeton University Press, Princeton 1991,

Jak głębokie są odmienności mentalności Chińczyków i ich systemu wartości pokazują najlepiej dwa przykłady z Tajwanu. Na początku 1999 r. Yuan Sądowniczy (odpowiednik Ministerstwa Sprawiedliwości) ogłosił projekt zmian procedur sądowych. Do dotychczasowego, tradycyjnego w Chinach, „inkwizycyjnego przewodu”, w jakim sędzia ustala winę obywatela i określa dlań karę, wprowadza się w pewnym zakresie zachodnią zasadę kontradyktoryjności, przy której oskarżony i oskarżający występują jako równe strony, a sędzia tylko rozstrzyga. Umacniano także zasadę domniemania niewinności oskarżonego. Projekt ten wprowadza wszakże tylko pewne zmiany, gdyż utrzymuje nadal —jak się oficjalnie wskazuje — autorytarny charakter obecnego systemu sądowniczego, a zwiększa przede wszystkim wymagania wobec prokuratora dotyczące przedstawienia dowodów winy.

Spotkał się on jednak z falą krytyk ze względu na obcość tych zasad i ich rzekomą szkodliwość dla społeczeństwa oraz samego oskarżonego. Co dziwniejsze wypowiadało się przeciwko niemu wielu prawników, których większość odbywała dłuższe lub krótsze studia w USA. Powoływano się przy tym na wiele trudności praktycznych. Prezes Stowarzyszenia na Rzecz Reform Prokuratury, sam będący prokuratorem, wskazywał, na przykład, na fizyczną niemożność uczestnictwa prokuratora w każdym postępowaniu kryminalnym, jak tego wymagają nowe procedury, z prostego powodu braku kadr⁵⁴. Można wspomnieć, że podobne zasady wprowadzono w ChRL w 1996 r.⁵⁵.

Wiosną 1999 r. władze tajwańskie postanowiły wprowadzić dwie wolne soboty w miesiącu, zmierzając — w trosce o obywateli — do pięciodniowego tygodnia pracy, jednocześnie likwidowano niektóre święta rozbijające tydzień pracy, między innymi Święto Urodzin Konfucjusza (uznawane za Święto Nauczycieli). W tym przypadku rozległy się nawet bardziej gorące protesty. Krytycy wskazywali, że zwiększanie czasu wolnego jest niepotrzebne, gdyż ludzie nie będą wiedzieli, co robić ze zbytecznym im czasem wolnym i będą go wykorzystywać na różne szkodliwe rozrywki, jak gra w madžonga, hazard, itp. Chodziło jednak w istocie o sprawy o wiele bardziej fundamentalne. W artykule wstępnym półoficjalnego, tajwańskiego miesięcznika anglojęzycznego tak o tym pisano:

⁵⁴ Myra Lu, „System of adversary litigatio proposed by judicial officials”, *the Free China Journal*, April 9, 1999, s. 2.

⁵⁵ Patrz szczegółowy opis przeprowadzonych zmian w: Gu Xiaorong, „Guarantee to the basic rights of litigants in the new Criminal Procedura Law of PR. China”, *SASS Papers* (Shanghai Academy of Social Sciences), vol. 7 (1998), s. 190-9.

Znaczenie dwu dni wolnych w tygodniu dla mieszkańców wyspy polega na tym, iż stymuluje to dłuższe i regularnie się pojawiające doświadczenie „zabawy”, nieznane nigdy przedtem w historii Republiki. Doświadczenie to jest znaczące z powodów, które mogą być niejasne dla obywateli innych krajów, którzy powitaliby chętnie dłuższe weekendy. Związek między zabawą a rozwojem wyobraźni oraz zdolności do niezależnego myślenia został już dawno dostrzeżony przez psychologów i socjologów (...). Takie nowe stosunki między ideami a działaniami pobudzają rozwój intelektualny i krytyczne myślenie — zjawiska, jakie do niedawna były uznawane za niebezpieczne na Tajwanie. W przeszłości wpływ władz na życie poszczególnych obywateli był przemożny, z nielicznymi sferami ich życia codziennego pozostawionymi bez politycznej kontroli (...). Z tej perspektywy rozwój osobowości jednostek oraz ich rodzin, wspomagany przez pozostawienie ich samym sobie od piątkowego wieczoru do poniedziałku rana, zmierza do przyspieszania dojrzewania „społeczeństwa obywatelskiego”, pojęcia jakie od kilku lat zakorzenia się. Rezygnacja z niektórych świąt państwowych na rzecz wolnych sobót jest wyrazem zaufania partii rządzącej do szeregowego „Kowalskiego”, iż będzie on zdolny do zorganizowania sam sobie czasu wolnego w twórczy, sensowny i odpowiedzialny sposób bez bezpośredniego kierowania nim przez administrację⁵⁶.

Dodajmy, iż „święta państwowe” nie były tam przede wszystkim dodatkowymi dniami wolnymi, spędzanymi z rodziną i przyjaciółmi, jak na Zachodzie, lecz dniami odpowiednich obchodów włączającymi dużą część ludności. Jak ważnym i trudnym problemem jest wprowadzenie elementów „kultury zabawy” potwierdza, cytowana powyżej wypowiedź dotycząca reformy oświaty. Kończy się ona bowiem stwierdzeniem, wybitym przez redakcję jako myśl przewodnia:

Profesorowie wyższych uczelni tajwańskich muszą znaleźć sposób na ukierunkowanie 'pragnienia zabawy' u ich studentów, tak by stała się ona środkiem odnowy ich umysłów⁵⁷.

Jak objaśniano bowiem w tym artykule, nawet tak dla nas godne szacunku rozrywki, jak pływanie i sport, czy gra na instrumencie muzycznym, uważane były za „trywialne” i „frywolne”. Zatem trzeba by zmienić stosunek do nich i ukazać jako ważne dla kształtowania osobowości „nowoczesnego typu”, a przez to zachęcić do nich studentów. Nikomu w Polsce, Włoszech, czy USA nie przyszłoby nawet do głowy, by stawiać wykładowcom na uczelni zadanie uczenia studentów, jak mają się bawić, i wpajania im, iż powinni to robić, gdyż upodobania do tego aż nazbyt często przesłaniają im wręcz naukę. Ale zrozumie to każdy, kto był czas dłuższy na

⁵⁶ „Roll over, Confucius”, *Free China Review*, vol. 49, no. 4 (April 1999), s. 1.

⁵⁷ „Live and learn”, cyt. wyjd.

uczelniach Azji Wschodniej, i widział tłumy „wkuwających” studentów od wczesnego ranka do późnego wieczora.

Gdy rządzący przez lat czterdzieści po dyktatorsku, a od lat dziesięciu po ojcowsku i coraz bardziej demokratycznie, Guomindang (partia zbudowana na wzorcach leninowskich) próbuje wprowadzić dodatkowe dni wolne, cóż ją spotyka ze strony obywateli? żale i pretensje. Jak skarżą się bowiem autorzy cytowanego tekstu:

Ludność Tajwanu instynktownie sprzeciwia się jakimkolwiek zmianom (mówiąc, że „Ludzie nie są do nich jeszcze gotowi”, itp.)⁵⁸.

Chiński etos pracy stawia opór importowanej z Zachodu „kulturze zabawy”, a obywatele wcale nie wierzą w zdolności swych rodaków do sensownego wykorzystania czasu wolnego, podejrzewając ich raczej o skłonności do złego, jeśli mądry rząd pozostawi ich bez nadzoru choćby o jeden dzień dłużej. Co ciekawsze, nie pojawiają się tu wcale argumenty ekonomiczne, iż „nie stać nas na próżnowanie”. Lud po prostu nie chce być „opuszczony” przez rząd i zwierzchników. Jak socjologowie tajwańscy zwracali już od lat uwagę, problemem jest tam nie tyle zapewnienie obywatelom „wolności od zewnętrznych ograniczeń”, co ukształtowanie nieznanego tam „wolności wewnętrznej”, indywidualnych pragnień i niezależnych poglądów. „Światły rząd” stara się je pobudzić, lecz nie jest to łatwe. A przypomnijmy, iż wszystko to nie dzieje się w ChRL, rządzonej przez Komunistyczną Partię Chin, lecz na Tajwanie, gdzie już ukształtowała się wielopartyjna demokracja, choć jeszcze bez alternatywnego sprawowania władzy, ale gdzie nawet przy wolnych i uczciwych wyborach zwycięża wciąż Guomindang.

W Chinach kontynentalnych sytuacja jest niepomierne trudniejsza, a przemiany przebiegać będą, z konieczności dużo wolniej, gdyż, jak słusznie wskazuje Yu Xintian, w studium poświęconym interakcjom między kulturą rodzimą a zachodnią, istnieje tam wciąż przepaść między miastami, gdzie kultura zachodnia ma duże wpływy i jest wręcz „modna”, a rejonami wiejskimi, gdzie zamieszkuje ponad 70% ludności i dominuje wciąż kultura tradycyjna. Dla udanej absorpcji wzorców zachodnich, jak stwierdza, muszą one ulec adaptacji do kultury chińskiej, jak dawniej buddyzm, by stać się jej integralną częścią. A do tego dołączają się jeszcze czynniki polityczne, ideologiczne, dawne urazy i fobie antyzachodnie komplikujące ten proces. „Chiny wciąż zachowują czujność — jak pisze on — wobec okcydentalizacji, odrzucają przejmowanie zachodnich wartości takich jak

system demokratyczny, indywidualizm i liberalizm”⁵⁹. Kultura zachodnia jest atrakcyjna z pewnością dla elit, ale pozostaje wciąż dość obca masom, które wobec niej manifestują nierzadko niechęć, a niekiedy nawet wrogość.

5. Wnioski końcowe

W książce wydanej w 1999 r., jakiej tytuł można by w przybliżeniu przetłumaczyć jak *Nowy kontrakt dla Azji*, premier Mahathir w gruncie rzeczy powtórzył swe poglądy, co najwyżej je doprecyzował, nie szczędząc nadal krytyki mediom zachodnim⁶⁰. Jak pisze, nie chcą one wciąż przyjąć do wiadomości, że obok systemu wartości zachodnich mają prawo istnieć systemy inne i natychmiast pomawiają ich promotorów o usprawiedliwianie w ten sposób praktyk dyktatorskich lub „niedemokratycznych”. Powtarza z naciskiem, iż broni on zasady pluralizmu w tej sferze i prawa Azjatów do posiadania własnego systemu wartości, jakiego oni nie chcą zresztą nikomu narzucać, broniąc jedynie własnej tożsamości i prawa do urządzania życia po swojemu. Ostatni kryzys azjatycki uwiódł, według niego, jeszcze bardziej dotkliwie potrzebę uwzględniania moralnych i ludzkich wartości, pomijanych w materialistycznym systemie kapitalizmu zachodniego.

Wskazuje, iż wartości azjatyckie za podstawę przyjmują społeczność i rodzinę, nie zaś jednostkę, stąd nacisk tam się kładzie na prawa kolektywu, nie jednostki, oraz na obowiązki tej ostatniej wobec zbiorowości, co wyklucza „prawo do absolutnej wolności osobistej”. Podkreśla, iż wartości azjatyckie włączają szacunek dla władzy, jaka gwarantuje stabilność całemu społeczeństwu. Oczywiście nie chodzi tu, co podkreśla, o obronę dyktatorów, gdyż powinna istnieć możliwość demokratycznych zmian przywódców bez potrzeby krwawych zamachów. Sam deklaruje się wręcz jako gorący zwolennik demokracji, wskazując jednakże na potrzebę ustalenia właściwej równowagi praw jednostki i jej obowiązków społecznych.

⁵⁹ Yu Xintian, „The fate of culture — thinking over the relationship between foreign culture and indigenous culture in the process of China's modernization”, *SASS Papers*, vol. 7 (1998), s. 261. Autor jest wiceprezesem Szanghajskiej Akademii Nauk Społecznych.

⁶⁰ Mahathir Mohamad, *A new deal for Asia*, Pelanduk Publications, Kelana Jaya 1999. W sposób oczywisty jej tytuł nawiązuje do *New Deal'a* E. D. Roosvelta z lat trzydziestych i podobne idee rozbudowanego interwencjonizmu państwowego w gospodarce tam głosi. Być może byłoby zatem słuszniej tłumaczyć jej tytuł jako *New Deal dla Azji*, choć mniej to zřejme językowo.

⁵⁸ „Roli over, Confucius”, cyt. wyd.

Szacunek nie wyklucza krytyki władz, jeśli popełniają one nadużycia. Przecistawia się absolutyzacji wolności w różnych sferach, także w odniesieniu do prasy i praw jednostki, pokazując, iż w istocie same kraje zachodnie muszą wprowadzać rozmaite ograniczenia wobec jednostek, czy przedsiębiorstw, by zapewnić wszystkim wolność działania.

Jego zdaniem, Azja powinna uczyć się w wielu dziedzinach od Zachodu, w tym przyswajać sobie niektóre z jego wartości, a zarazem odrzucić, czy nawet tępić pewne swoje tradycje, inne zaś musi modyfikować⁶¹. W istocie zatem akcentuje tu wyraźniej jeszcze ideę „łączenia dorobku cywilizacji wschodniej i zachodniej”, tak eksponowaną przez Chińczyków i to z obu stron Cieśniny Tajwańskiej, choć podkreśla wciąż potrzebę zachowania przez Azjatów ich tożsamości. W tej kwestii nawet zmodyfikował swe stanowisko. Podczas gdy w swym przemówieniu w Waszyngtonie rysował możliwość uformowania w przyszłości jednej cywilizacji ogólnoludzkiej, teraz przedstawia jako cel znacznie skromniejszą i mniej romantyczną wizję dwu cywilizacji, wschodniej i zachodniej, rozumiejących się nawzajem, ale zachowujących swą odrębność. Jak pisze:

Wartości azjatyckie pozostają azjatyckimi, tak jak wartości zachodnie pozostają zachodnimi, i nie ma w tym nic złego. Jednakże odmiennie od tego, co napisał Kipling, „bliźnięta mogą się spotkać”, a z tego spotkania zrodzi się wspólnie podzielane zrozumienie oraz nowe docenianie mądrości każdej ze stron⁶².

Akcentuje też bardziej potrzebę wzajemnego zrozumienia, szacunku, a nawet zapożyczania przez Zachód, dla jego własnego pożytku, społecznych wartości z Azji. Poszerza też zakres jego krytyki, dołączając oskarżenia o uleganie hedonizmowi oraz nadmierne cenie przyjemności zmysłowych.

Dla oceny jego stosunku do praw człowieka i nowych koncepcji politycznych głoszących, że w przypadku ich jaskrawego łamania społeczność międzynarodowa ma prawo podjąć interwencję zbrojną, warto przedstawić jego stanowisko w sprawie interwencji sił NATO w byłej Jugosławii W związku z sytuacją w Kosowie. W jednym z comiesięcznych komentarzy, jakie publikował w japońskiej gazecie *Mainichi Shimbun*, stwierdził wręcz: „jeśli stosujesz nazbyt opresyjne środki, zabijasz swój własny lud i jaskrawo naruszasz prawa człowieka, inne kraje powinny interweniować dla powstrzymania tego”. Nie bez żalu wspomina, iż traktowanie wciąż w Azji Południowo-wschodniej zasady suwerenności innych państw jako nadrzędnej doprowadziło do tragedii w Kambodży. Nie kwestionuje on zatem prawa wspólnoty międzynarodowej do obrony praw człowieka w

poszczególnych krajach, a wskazuje jedynie na niebezpieczeństwa z tym związane: niejasność kategorii praw człowieka i możliwość nadużywania prawa do interwencji przez wielkie mocarstwa w stosunku do państw słabszych, co grozi — jego zdaniem — w dalszej perspektywie ograniczaniem ich suwerenności, szczególnie przy radykalnej i rozszerzanej interpretacji praw człowieka. Wskazuje on ponadto, że głównym środkiem dla poprawy ich respektowania powinny być oddziaływania polityczne na reżimy łamiące te prawa, gdyż jest to metodą znacznie lepszą niż interwencja zbrojna⁶³. Dodać warto, że jesienią 1999 r. Malezja wysłała swych żołnierzy do Timoru Wschodniego w ramach interwencji sił ONZ dla położeniu kresu trwającemu tam ludobójstwu. Interwencje takie, jego zdaniem, powinny być jednak ograniczone do sytuacji ekstremalnych.

Sprawa „wartości azjatyckich” z pewnością zasługuje na poważne potraktowanie. Będzie też ona powracać, być może w innych formach, w najbliższych dziesięcioleciach. Proces kształtowania się w Azji cywilizacji industrialnej, odmiennej od zachodniej, dopiero się rozpoczął, a obejmować ona będzie także sferę wartości i mechanizmy społeczne oraz polityczne.

Obawy, iż narzucane odgórnie, pospieszne przemiany polityczne na wzór zachodni mogłyby doprowadzić do kryzysów wewnętrznych i zahamować fantastyczny rozwój gospodarczy krajów Azji regionu Pacyfiku, obiektywnie rozszerzający skalę wolności jednostek i zbiorowości, jak też podnoszący ich „jakość życia”, nie są bezzasadne. Ponadto kraje te muszą, zachować swoją tożsamość kulturową. Nie jest to tylko idealistyczne pragnienie miejscowych patriotów, czy nacjonalistów, lecz elementarny wymóg „zdrowia społecznego”. Wielokrotnie socjologowie opisywali przecież w różnych krajach, co dzieje się z grupami społecznymi nagle pozbawionymi swej kultury i jakim patologiom one podlegają.

Procesy powiększania zakresu autonomii jednostki oraz pewnej demokratyzacji będą, rzecz jasna postępowały, także w Azji Wschodniej, ale będą one tylko elementem o wiele bardziej fundamentalnych przeobrażeń kulturowych. Obecnie rysuje się tylko ogólny kierunek tych przemian, one same przewidzieć się jednak nie dają i mogą nas, ludzi Zachodu, wielokrotnie jeszcze zaskakiwać.

Ocena tamtejszych reżimów autorytarnych, czy półautorytarnych, wymaga uprzątnienia sobie, że nie zostały tam one wprowadzone dla zdławienia parlamentarnej demokracji, jak w Grecji „czarnych pułkowników”, lecz uformowały się na pierwszym etapie wybijania się na niepodległość

⁶¹ *Ibid.*, s. 67-80.

⁶² *Ibid.*, s. 80.

⁶³ Patrz jego komentarz: „Kosovo: a rare instance where intervention is necessary”, *Mainichi Daily News*, 7 July 1999 (tekst rozpowszechniany przez MSZ Malezji).

oraz budowy nowoczesnego państwa, po okresie monarchii absolutnych i kolonialnej, lub półkolonialnej, niewoli. W wielu krajach zapewniły też one tamtejszym społeczeństwom rozwój gospodarczy, szybki wzrost dobrobytu, poczucie odzyskanej godności narodowej i elementarne prawa obywatelskie.

Oczywiście nie wszystkich krajów to dotyczy, mieliśmy tam bowiem również reżimy narzucane i utrzymywane siłą, dyktatury budzące opór szerokich kręgów społecznych, jak w Birmie, czy doprowadzające swój kraj na skraj trwałego głodu, jak komunistyczny reżim Korei Północnej. Nie zawsze też chcą się one reformować odpowiednio do nowych potrzeb znacznie bardziej zamożnych oraz wykształconych społeczeństw doby obecnej, a gdy podejmują to, natrafiają nieraz na niepokonalne wręcz trudności i stają wobec groźby rozpadu państwa i pogrążenia się w chaosie, z tysiącami ofiar (patrz najnowszy przykład Indonezji). Należy pamiętać też, że demokratyczne aspiracje ograniczają się tam często do wąskich, zokcydentalizowanych elit, a pozostają wciąż obce tamtejszym tradycjom politycznym. Rezultatem ruchów masowych, a nawet odwoływania się do „woli społeczeństw” w wyborach powszechnych, mogą być tam zatem nowe dyktatury, czy nawet bardziej opresyjne i antyzachodnie reżimy autorytarne. Przypomnijmy, iż nawet w Europie Hitler doszedł do władzy w wyniku takich wyborów w Niemczech. Nie można więc wszystkich autorytaryzmów mierzyć jedną miarką i nie należy podchodzić do nich ahistorycznie, przenosząc na Azję europejskie fobie i urazy, zaś dogmatyczny euro, czy amerykano-centryzm może tylko prowadzić politykę Zachodu na manowce. Dotyczy to również problemu „wartości azjatyckich” i państw odwołujących się do tych koncepcji.

Problem „wartości azjatyckich” wiąże się także z kwestią koncepcji państwa. W krajach Zachodu dominować się zdaje współcześnie model państwa — w teorii — neutralnego światopoglądowo i ograniczającego swą rolę przede wszystkim do egzekwowania respektowania prawa przez wszystkie podmioty. W Azji wszakże koncepcja ta cieszy się znacznie mniejszą popularnością i to z dwu względów. Po pierwsze, państwa tamtejsze tradycyjnie przywiązywały znacznie większą wagę do spraw moralności i obyczajowości (wobec braku Kościoła autonomicznego wobec aparatu państwa, jak w tradycji zachodniej). Po drugie zaś, w związku z zadaniami szybkiego rozwoju gospodarczego odgrywały one znaczącą rolę w modernizacji i życiu gospodarczym kraju. Nie bezpodstawnie określa się niekiedy najwyżej rozwinięty kraj Azji „Japan Inc.” (koncern Japonia). A inne państwa szły jej śladem.

W tej sytuacji można założyć, iż przez czas dłuższy tamtejsze społeczeństwa będą oczekiwały od swoich państw pełnienia aktywnej roli w wielu sferach, w tym także w dziedzinie „moralności publicznej”. Promowanie

jakiejś wersji „wartości rodzimych” będzie zatem prawdopodobnie koniecznością. Czy rezygnacja z tej sfery oddziaływań przez liberalne państwa zachodnie była wyborem słusznym jest kwestią otwartą, i — jak wspominaliśmy — jest to niejednokrotnie kwestionowane nawet w krajach Zachodu. W Azji zaś typ „państwa liberalnego” będzie uznawany za mało użyteczny, czy nawet godny potępienia. Mamy tu zatem do czynienia z wieloma zawikłanymi problemami, a kwestia „wartości azjatyckich” jest o wiele mniej jednoznaczna niż to się jej krytykom wydaje.