DYSKUSJE I REFLEKSJE

Adam W. Jelonek

AZJA REJONU PACYFIKU A SYSTEM ŚWIATOWY UWAGI U PROGU NOWEGO WIEKU

Po zakończeniu zimnej wojny okazało się, że starcie dwu supermocarstw w sferze politycznej i ideologicznej wprawdzie wygasło, ale pojawiły się na to miejsce inne konflikty w polityce, publicystyce, a nawet w naukach społecznych. Na wielu płaszczyznach Azja i Zachód stały się protagonistami nowo-starego „dyskursu światów” uwidaczniającego głębokie antagonizmy. W konfrontacji argumentów, często bardzo emocjonalnych, mających przekonywać o cywilizacyjnej wyższości jednego z megasystemów, pojawiały się i pojawiają rozliczne uproszczenia. Dotyczą one głównie odmienności organizacji życia politycznego, społecznego i pojmowania demokracji. „Zachodni” indywidualizm bywa przeciwstawiany „azjatyckiemu” etatyzmowi, korporatyzmowi, „sieciowym” relacjom społecznym, konfucjanizmowi, kolektywizmowi i autorytaryzmowi. Nie zwraca się niemal uwagi na to, że zdecydowaną większość z tych rzekomo „azjatyckich” zasad można odnaleźć w społeczeństwach amerykańskich i europejskich.

W tym dialogu spotykamy również przejawy zaspakajania dobrze znanej potrzeby wygłaszania krasomówczych tyrad przez każdą ze stron. Znacznie mniej wyraża się potrzeba wysłuchiwanie partnera w dyskusji. Często i stanowiska, i argumenty wydają się mało przekonujące. „Azjatyckie” gospodarki rynkowe cechuje bardziej dynamiczny wzrost, niż najbardziej nawet rozwinięte gospodarki zachodnie, a elementy „zachodnich” demokracji i „zachodniego” stylu życia pojawiają się w wielu azjatyckich społecznościach. Wymuszony sojusz zachodnich i azjatyckich zwolenników ujęcia społeczeństwa i państwa według koncepcji Tho-

masa Hobbesa (1588–1679)¹ dowodzi jednak, że zachodnie wartości nie mają zastosowania w Azji, bądź że sama Azja daje światu lekcję o ich bezużyteczności.

Ta przygotowana *ad hoc* argumentacja bywa czasem przekonująca, ale głównym z niej pożytkiem jest dostarczanie przywódcom politycznym niektórych państw azjatyckich argumentów dla uzyskania lub utrzymania władzy. Są też tacy, którzy w scenariuszach prezentowanych europejskiej i amerykańskiej publiczności, kreślą sugestywne wizje nieuchronnego konfliktu politycznego Zachodu i Azji, wojny handlowej, a ostatecznie globalnego Armagedonu.

Pojawiły się trzy najbardziej znaczące współcześnie prognozy polityczne dotyczące relacji między światowymi cywilizacjami:

- w 1992 r. Francis Fukuyama obwieścił „koniec historii” w rezultacie zwycięstwa liberalnej demokracji i gospodarki wolnorynkowej. Czynił to jednak niejako *contre-coeur*, dając do zrozumienia, że jego własne tęsknoty polityczne są bliższe raczej singapurskiemu neokonfucjańskiemu², „imperium szacunku”, niż liberalnej demokracji typu amerykańskiego³;
- w 1993 r. Jean-Marie Guéhenno zadeklarował z kolei „koniec demokracji”. Dostrzegł on zjawisko globalnego szerzenia się „sieciowych” zależności w gospodarce światowej i dowodził że są one „azjatyckiej natury”. W rezultacie Guéhenno uznał „azjatyckie imperium” za kolejny etap rozwoju społeczno-politycznego ery globalizmu⁴;
- w 1993 r. Samuel Huntington sformułował głośną tezę o „zderzeniu cywilizacji” i wyraził przekonanie, że konflikt między cywilizacją konfucjańską i muzułmańską a Zachodem, zastąpi dominujący do niedawna konflikt

¹ Według niego „stan natury” opierał się na zasadzie walki wszystkich ze wszystkimi, a jedyną naturalną grupą społeczną była rodzina. Wolność na tym etapie łączyła się z zupełnym brakiem bezpieczeństwa. Uformowanie państwa i zaprowadzenie pokoju było stanem sztucznym. Ograniczało wolność, ale zapewniało bezpieczeństwo i narzucało pewne prawa. Jedną z najlepszych dróg do utworzenia państwa była – jego zdaniem – „umowa społeczna”. Jednakże załamanie ładu narzuconego przez państwo zawsze groziło powrotem do stanu natury. Patrz: Tomasz Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

² Autor, w ślad za wieloma badaczami współczesnych społeczeństw Azji Wschodniej, używa tu terminu „neokonfucjanizm” w odniesieniu do myśli społeczno-politycznej tego regionu epoki nowożytnej nawiązującej do koncepcji i wartości konfucjańskich. Należy jednak pamiętać, że badacze myśli konfucjańskiej nazywali „neokonfucjanizmem” jej ostatni etap rozwoju, od XI do XIX w., kiedy to uprawiano szczególnie rodzaj synkretycznego łączenia dawniejszych wątków konfucjańskich z filozofią taoistyczną i buddyjską. *Redakcja*.

³ Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, The Free Press, New York 1992 (wyd. polskie, Francis Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Wyd. Zysk, Poznań 1996; Francis Fukuyama, *Ostatni człowiek*, przeł. T. Biedroń, Wyd. Zysk, Poznań 1997).

⁴ Jean-Marie Guéhenno, *La fin de la démocratie*, Flammarion, Paris 1993; patrz też: *Asia may offer a new model of politics*, „International Herald Tribune”, 16 May 1994.

między komunizmem i liberalną demokracją. Huntington odrzucił koncepcję istnienia uniwersalnej cywilizacji światowej, a wystąpił jako zwolennik odbudowy tradycji Zachodu i mobilizacji jego sił przeciwko Azji wrogiej jego osiągnięciom. Demokratyczne systemy Zachodu w tym ujęciu przynależą do jego tradycji kulturowych, podobnie jak imperialne i autorytarne – do azjatyckich⁵.

Oczywiste sprzeczności tych trzech scenariuszy przypominają o jednej z podstawowych zasad logiki, według której spośród dwóch lub trzech niezgodnych ze sobą twierdzeń, dotyczących tego samego zjawiska, wszystkie, prócz jednego, muszą być fałszywe. Oczywiście może się zdarzyć i tak, że wszystkie trzy tezy będą fałszywe. Wiele wskazuje na to, że tak jest właśnie w tym przypadku.

Każdy ze wspomnianych scenariuszy przedstawia bardzo daleko idące wnioski, ale metodologia dochodzenia do nich budzi w każdym przypadku duże wątpliwości. W istocie te dalekosiężne prognozy i projekcje wyprowadzane są z analizy jedynie najnowszych tendencji albo wręcz pojedynczych wydarzeń i nawiązują do dość prymitywnych ujęć tego, co Karl Popper określił mianem historycyzmu. Pogląd ten, jak przestrzegał Popper, niesie w sobie szereg zagrożeń. Pozbawia ludzkość – Amerykanów, Europejczyków czy Azjatów wolnej woli, w miarę stopniowej utraty niezbędnych zdolności poznawczych⁶.

Prognozy te mają też inne istotne słabości metodologiczne. Neoheglistowska wizja historii Fukuyamy jest w swym determinizmie i utopijności bliższa marksizmowi, niż hołubionemu przezeń konfucjanizmowi. Zarówno Guéhenno jak Huntington uznają, że możemy mieć do czynienia z transnarodową cywilizacją oświecenia i demokracji. Odrzucają jednak możliwość istnienia transkulturowej, uniwersalnej cywilizacji światowej. „Inne cywilizacje” klasyfikują zatem w kategoriach zagrożenia, podobnie jak starożytni Grecy traktowali barbarzyńców.

Zalecenie Huntingtona dla Zachodu, także w tym szczególnym przypadku, sprowadza się do odrzucenia uniwersalnej cywilizacji światowej, w imię uwspółcześnionej wersji starej nacjonalistycznej maksymy: *right or wrong, my country*. Oczekuje się więc od nas podobnej mobilizacji zachodniego świata pod hasłem *right or wrong, my civilization*. Obok normatywnego podejścia do scenariusza „szerzenia cywilizacji” spotykamy relatywistyczne ujęcie terminu cywilizacja. Oczywiście „konfrontacja światów” ma miejsce i w naturalny sposób przekłada się ona

⁵ Samuel P. Huntington, *The clash of civilisations?*, „Foreign Affairs”, (Summer 1993), s. 22–49; przekł. J. K., *Wojna cywilizacji?*, „Res Publica Nova”, nr 2 (65), luty 1994; S. P. Huntington, *The third wave: Democratization in the late twentieth century*, University of Oklahoma, Norman 1991; S. Huntington, *Will more countries become democratic?*, „Political Science Quarterly”, nr 99/1984, s. 193–218; S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przekł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 1998.

⁶ Karl Popper, *The poverty of historicism*, Harper, New York 1960; K. Popper, *The open society and its enemies*, Princeton University Press, Princeton 1971.

na kulturową różnorodność. Konfrontacja ta definiowana być powinna jednak bardziej w kategoriach zderzenia trybalizmów i nacjonalizmów niż zderzenia cywilizacji *per se*. Konfrontacja zachodzi więc raczej nie między religiami czy kodami etnicznymi, ale między fundamentalizmem i oświeceniem, dogmatyzmem i pragmatyzmem, zaściankowością i jakimiś wersjami uniwersalizmu w ramach każdej z kultur.

Ponieważ „cywilizacyjne” spojrzenie na współczesny świat zdaje się nie tylko zupełnie nieadekwatne, ale też niebezpieczne, można spróbować spojrzeć na porządek międzynarodowy i miejsce w nim „azjatyckich struktur” z innej perspektywy.

Upadek bloku radzieckiego na przełomie lat 80. i 90. XX w. pchnął świat w kierunku systemu globalnego kapitalizmu, w którym coraz istotniejszą rolę zaczynają odgrywać transnarodowe organizmy swoistych superpaństw – wielkich zintegrowanych struktur gospodarczych, politycznych i kulturowych. Unia Europejska i ASEAN są najlepszymi ich przykładami. Zdają się one stopniowo wypierać, czy wchłaniać XIX-wiecznego typu państwa narodowe. Jednakże funkcje tych państw zmieniają również i ograniczają inne struktury współpracy międzynarodowej w skali regionalnej i światowej. Według powszechnie panującego przekonania region Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej był w minionej dekadzie najbardziej dynamicznie rozwijającym się gospodarczo obszarem świata. Zarazem znajdował się na czele zmian globalizacyjnych *postępującego naprzód transnarodowego kapitalizmu*⁷. A tendencje te wydają się jeszcze nasilać.

Pojawienie i rozwój tych transnarodowych superpaństw, wspomnianych powyżej, trzeba ujmować w kontekście tych szerszych procesów. Nie są one bowiem przejawem integracji gospodarczej i politycznej jedynie w skali lokalnej, gdyż ich powstawanie i umacnianie się staje się bodźcem do reorientacji gospodarczej, politycznej i kulturowej wielu krajów spoza wąsko zarysowanego regionu, co prowadzi do formowania nowych, szerszych regionów transkontynentalnych, czy transoceanicznych. Dość oczywistym tego przykładem jest coraz to większe zainteresowanie korporacji amerykańskich regionem Pacyfiku.

Taka reorientacja inspiruje również rozmaite nowe koncepcje politologiczne, antropologiczne czy historiozoficzne, jak chociażby konstrukcje teoretyczne wspomnianego tu Samuela P. Huntingtona. Sprzyja też formułowaniu nowych ideologii, jak słynny już program wartości azjatyckich lansowany przez Mohamma-

⁷ Masao Miyoshi, *A borderless world? From colonialism to transnationalism and the decline of the nation-state*, „Critical Inquiry”, no. 19 (1993), s. 726–751; Arif Dirlik, *The postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism*, „Critical Inquiry”, no. 20 (1994), s. 328–356.

da bin Mahatira, premiera Malezji, i przywódców Singapuru. Tym co niewątpliwie łączy analityków z Wall Street i apologetów renesansu „cywilizacji Pacyfiku” jest optymistyczne przekonanie o potędze procesów modernizacji. Wymuszać one mają fundamentalne zmiany dotychczasowych układów gospodarczych, społecznych i politycznych, a zarazem przynosić mają korzyści wszystkim, bez wyjątku, uczestnikom procesów globalizacji oraz krzepnących superpaństw.

Choć dość powszechnie przyjmuje się tezę o nieuchronności tego procesu, warto zwrócić uwagę, że nawet w regionie Azji Wschodniej, gdzie postępuje on najszybciej i witany jest często entuzjastycznie, pojawiają się głosy krytyczne. Występują one przede wszystkim w środowiskach naukowych i intelektualnych, a zgłaszane przez nie wątpliwości dotyczą kierunku tych przemian, ich sensu i zasadności. Wątpliwości takie zgłasza, na przykład, profesor antropologii kulturowej z National Tsing Hua University (na Tajwanie) Kuan-Hsing Chen⁸.

Bezpośrednim pretekstem do podjęcia takiej dyskusji teoretycznej stanowią dla Kuan-Hsing Chena ponawiane wielokrotnie wezwania do dokonania „wielkiego przesunięcia” Australii do regionu azjatyckiego. Pociągnąć by to musiało za sobą rozluźnienie jej tradycyjnych związków kulturalnych i gospodarczych z krajami Zachodu. A inspiracje takie płyną tak ze środowisk polityczno-gospodarczych jak i naukowych⁹. Dodać można, że kwestionowanie procesów globalizacji występuje też na poziomie żywiołowych procesów społecznych: rozwoju rozmaitych ruchów religijno-sekciarskich i nacjonalistycznych, potępiania przemian kulturowych, jakie niesie ze sobą nowa faza modernizacji i globalizacji, w tym także cywilizacji zachodniej jako powodującej „degenerację moralną”, obrony „rodzimości” itp.

Można przy tej okazji postawić też o wiele głębsze pytania. Jaki jest epistemologiczny i polityczny status państwa narodowego w bieżącej praktyce politycznej państw azjatyckich? Jaka relacja zachodzi pomiędzy gospodarczymi procesami transnacionalizacji superpaństw, a „transnarodowym” zwrotem dokonującym się w dziedzinie antropologii kulturowej i świadomości kulturowej społeczeństw (czy chociażby ich elit)? Tym co może jednak najbardziej zainteresować czytelnika jest zapewne kwestia zasadnicza: czy w ogóle istnieje „Azja regionu Pacyfiku”, jeśli pominąć czysto geograficzny sens tego terminu?¹⁰. Pytanie jest prowokacyjne, ale przecież można je postawić.

⁸ Patrz: *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies (Culture and Communication in Asia)* eds. Kuan-Hsing Chen, Ien Ang, Routledge, New York 1999; Kuan-Hsing Chen, *Deterritorializing 'critical' studies in 'mass' communication: toward a theory of 'minor' discourse*, „Journal of Communication Inquiry”, vol. 13, no. 2 (1989), s. 43–61, *Voices from the outside: towards a new internationalist localism*, „Cultural Studies”, vol. 6, no. 3, s. 476–484; *The imperialist eye: the cultural imaginary of a sub-empire and nation state*, w: *Taiwan. A Radical Quarterly in Social Studies*, vol. 17, s. 149–222.

⁹ Ien Ang, Jon Stratton, *Asianing Australia: notes toward a critical transnationalism in cultural studies*, „Cultural Studies”, vol. 10, no. 1 (1995).

¹⁰ Cristina Hidalgo Pantoja, Priscelina Legasto Patajo, *Philippine post-colonial studies*, Department of English and Comparative English, University of the Philippines, Mimeo.

Już sama ta nazwa, mająca oczywiste ideologiczne implikacje, wskazuje zarówno na obszar formowania się wielonarodowego superpaństwa, jak też na postępujące procesy integracyjne. Zmiany gospodarcze doprowadziły do tego, że termin ten uzyskał bezprecedensowy historycznie status. Zdaniem niektórych badaczy, także z azjatyckiego kręgu kulturowego, sens stosowania takiej terminologii na rozmaitych poziomach analizy wydaje się jednak nader wątpliwy.

W rezultacie posługiwania się tym terminem rozwinęła się dyskusja, tocząca się na niespotykaną skalę, dotycząca podstawowego, wydaje się, problemu – jaka Azja jest naprawdę? W krajach tego regionu ponawiane są wciąż próby zdefiniowania bądź zredefiniowania samego terminu i nadania mu kulturowego znaczenia. Jedną z nich stanowi właśnie odwoływanie się do neokonfucjańskiego terminu wartości azjatyckich. Promowane w licznych państwach regionu próby te służą (na ogół nieudolnemu) zarysowaniu jednej „płaszczyzny kulturowej i politycznej” dla Azji regionu Pacyfiku jako nowego, formującego się superpaństwa.

Czy rzeczywiście mamy jednak do czynienia z regionem o jasno zdefiniowanych cechach wspólnoty i wspólnych interesach? Czy wejście doń takich państw jak Australia, samookreślająca się jako państwo „postkolonialne”, jest możliwe? Sam termin „azjatykacja” Australii brzmi dziwacznie. Z punktu widzenia „wartości azjatyckich” zadanie to jest w oczywisty sposób niewykonalne. Kraj tak odmienny od Azji w żaden sposób nie mieściłby się w ramach wspólnoty tworzonej w oparciu o wspólny rodowód kulturowy i historyczny. Wszystko wskazuje jednak na to, że nie dostrzega się istotnych przeszkód dla dokoptowania Australii. Zapewne dlatego, iż podstawowym elementem integrującym Azję regionu Pacyfiku nie są specyficzne wartości azjatyckie, choć trudno zaprzeczyć ich istnieniu.

Postawmy jednak pytanie ogólne: czy kultura stanowić może podstawę dla procesów „regionalizacji”? Wydaje się, że można udzielić odpowiedzi twierdzącej, ale dotyczy to kultury w jakościowo odmiennej kondycji. Należy zwrócić uwagę na pewien swoisty skutek procesów kolonizacyjnych, który nazywa się „hybrydyzacją kultury”. Przykładem może być opis występów Michela Jacksona na Tajwanie w 1993 r. odbieranych wręcz z histerycznym uniesieniem przez młode pokolenie. Cóż po naszej rodzimej kulturze, pytają niektórzy badacze azjatyccy, a wśród nich cytowany poprzednio profesor Chen, coś po naszych wartościach azjatyckich, gdy witamy z entuzjazmem zjawisko naszej kulturze w sposób oczywisty obce: dziwny produkt wielonarodowych kompanii show biznesu?

Nader często spotyka się opinie, że krytyka „nadmiernej okcydentalizacji”, pojawiająca się w licznych państwach, Azji Wschodniej i poszukiwania własnych, endogennych strategii rozwojowych oznacza zerwanie z „imperialistycznym uniwersalizmem”. Prowadzi natomiast do „decentralizacji kulturowej” i stopniowego odchodzenia od modelu binarnego „centrum – peryferie”, znanego z teorii zależności. Czy tak jest w rzeczywistości? W tym miejscu można przypomnieć japońskie projekty z okresu II wojny światowej utworzenia w Azji Wschodniej „obsza-

ru azjatyckiej prosperity” i zadać ponownie pytanie, czy oznaczać to miało kres hierarchicznej struktury systemu?

Co oznacza, „przynależeć do Azji”? Oczywiście dzieje Azji nie stanowią jedynie odbicia historii „światowego centrum”, ale odnoszą się do nich prawa społeczne obowiązujące w całym systemie światowym. Tym samym w poszczególnych państwach tego regionu kluczową rolę odgrywają rozmaite interesy, wobec których sfera wartości zdaje się mieć nader mizerne znaczenie. ASEAN, jako regionalne superpaństwo, staje się przede wszystkim *platformą dla regionalnych projektów globalnej współpracy*¹¹, a projekty te posługują się retoryką Trzeciego Świata dla realizacji transnarodowych planów wykorzystania zasobów krajów tej wspólnoty. ASEAN nie pretenduje natomiast do formułowania i lansowania jakichś koncepcji ideologicznych odnoszących się do sfery kultury i wartości (choćby czynili to niektórzy przywódcy państw należących do tego ugrupowania). Co najwyżej zdobywa się na dość solidarne bronienie państw regionu przed „nadmiernie natarczymi ingerencjami Zachodu”.

Czy zatem pytania o przezwycięzenie spuścizny kolonializm i imperializm przestały być istotną kwestią dla Azji rejonu Pacyfiku? Czy pod sztandarem regionalizmu i transnacionalizmu nie kryją się w istocie wciąż stare hasła nacjonalistyczne i partykularne interesy narodowe? Pytania te są niewątpliwie nieco prowokacyjne.

Można też chyba stwierdzić, że era postkolonialna w Azji wciąż jeszcze nie nadeszła. Wydaje się o tym świadczyć mozolne odtwarzanie quasi-kolonialnego systemu zależności ekonomicznych i politycznych oraz kształtowanie na nowo porządku centrum-peryferie-półperyferie. Dotyczy to oczywiście zależności Azji rejonu Pacyfiku wobec światowego „centrum i źródła modernizacji” (a więc państw wysoko rozwiniętych euroatlantyckiego kręgu kulturowo-ekonomicznego, łącznie z Australią), jak również formowania się „lokalnych przedstawicieli” światowego centrum, biorących na siebie rolę „mistrzów i wzorów modernizacji”. Jeśli z tej perspektywy spojrzeć na mapę współczesnych związków polityczno-gospodarczych, zauważyć można, że do „lokalnych centrów wpływu” (niekiedy quasi-kolonialnych) zaliczyć można oczywiście Japonię, jak też czołowych głosicieli tzw. wartości azjatyckich, a więc przede wszystkim Malezję i Singapur.

Zamykając te rozważania można stwierdzić, że współcześnie w Azji rejonu Pacyfiku mamy do czynienia z transnacionalizmem, w tym także z procesami globalizacyjnymi przebiegającymi z ogromną intensywnością. Jednakże procesy te (w tym również działalność formującego się superpaństwa, jakim staje się ASEAN) zwiększają też bardzo presję na odradzanie się dawnych i formowanie nowych nacjonalizmów. Państwa mobilizują zaś swe zasoby i siły, aby w układach wielonarodowych – i przez nie – osiągnąć maksimum korzyści. W tym sensie transnacionalizm współczesny i procesy integracji regionalnej stają się niejednokrotnie nową formą

¹¹ Renato Constantino, *Nationalism and liberation*, Karel Inc., Quezon City 1988, s. 38.

przejawiania nacjonalizmów i przeprowadzania „modernizacji dobrowolnej” przez zainteresowane tym elity miejscowe. Znacznie mniejsza jest zaś w procesach integracji rola rzeczywistej wspólnoty historycznej kultury i tradycji, choć mogą one być przydatne w tworzeniu nowej ideologii i propagandzie. Uwagi te odnoszą się, oczywiście, przede wszystkim do Azji Wschodniej, ale wydają się też mieć ogólnejsze znaczenie.