DIALOG MIĘDZY CIVILIZACJAMI

Dr Adam W. Jelonek wraz z zespołem¹

WARTOŚCI AZJATYCKIE – JAKO PLATFORMA POLITYCZNA I PRZEDMIOT BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

Wartości azjatyckie na progu „zderzających się” cywilizacji

Z niemal równie bacznością uwagę co wschodzącej gospodarce krajów Azji Południowo- Wschodniej świat całkiem niedawno zaczął przyglądać się azjatyckiej polityce. Urzędnicy z Waszyngtonu i Eurokraci z Brukseli starają się analizować sytuację polityczną w państwach regionu głównie przez pryzmat kwestii praw człowieka i demokracji. Dokonania gospodarcze czy względna stabilność regionu nie są, ich zdaniem, miarą prawdziwego sukcesu. Wielu z nich chciałoby, aby w ślad za rozwojem gospodarczym dokonywały się postępy w zakresie upowszechniania elementarnych praw człowieka i postępy w demokratyzacji systemów politycznych w państwach regionu.

Wschód niekoniecznie podzielał i podziela ten pogląd. Ustami swoich elit politycznych i grup intelektualistów wielokrotnie wyrażał powątpiewanie w uniwersalizm Zachodniego systemu wartości. Kontestując niechcianą ekspansję Zachodu, Azjaci zdefiniowali alternatywny, azjatycki model rozwoju. Model ten, przyjmuje za punkt wyjścia zasadniczo odmienny od zachodniego system kultury politycznej i zdaje się ostrzegać Zachód: „jesteśmy inni, więc nie oczekujcie abyśmy podporządkowali się waszym standardom”.

W krajach Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej sukcesom gospodarczym towarzyszyła na przełomie lat 80. i 90. coraz żywsza debata nad kierunkiem

¹ Badania zaprezentowane w niniejszym artykule zostały przeprowadzone pod moim kierunkiem w Wietnamie przez grupę studentów Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Część artykułu stanowi streszczenie opracowania wyników badań ankietowych opracowanych przy moim udziale przez Mateusza Halawę, Katarzynę Pawlak i Macieja Żakowskiego.

przemian we współczesnym świecie. Kraje azjatyckie stawały wobec bardzo poważnych dylematów historycznych. Poprawa warunków życia przynosiła zasadnicze pytania co do charakteru przemian społecznych, kulturowych i wreszcie politycznych na kontynencie. Otwarte stawały się pytania dotyczące demokratyzacji życia politycznego, legitymizacji władzy ale też, bardzo często pomijany przez zachodnich obserwatorów, problem tożsamości zamieszkujących Wschód ludów i narodów. Dla wielu zachodzące procesy globalizacji oznaczały nieuchronność powolnej okcydentalizacji regionu – porzucenia dotychczasowych punktów odniesienia, zagłady tradycyjnej organizacji społecznej, a co za tym idzie utraty własnej tożsamości.

W ramy tego dyskursu wpisuje się szereg koncepcji ideologicznych określanych mianem programu „wartości azjatyckich”. Próżno by szukać jakiegoś jednorodnego kanonu dla tego czym program ów jest. Jego zasadnicze programy koncentrowały się na konieczności odrodzenia tradycyjnego systemu wartości – powrotu do azjatyckich „korzeni” tożsamości społecznej. Towarzyszyło im przekonanie nie tylko odmienności ale też „wyższości” azjatyckich systemów społecznych opartych na wartościach wspólnotowych, gdzie interesy społeczności mają pierwszeństwo nad interesami jednostki, nad „amerykańskim” indywidualizmem. Koncepcje „wartości azjatyckich” – o czym świadczy formuła dyskursu politycznego w jakim były podejmowane – możemy znaleźć w szeregu artykułów, przemówień, wywiadów i książek. W dyskurs ten stosunkowo szybko włączyli się prominentni politycy azjatyccy i to ich przyjęło się uważać za „ojców założycieli” nowego prądu ideologicznego. Jako nowa właśnie ideologia odradzającej się Azji *koncepcje wartości azjatyckich* zostały proklamowane przez premiera Singapuru Lee Kuan Yew, a następnie podjęte z niezwykłym powodzeniem przez przywódcę Malezji Mahathira bin Mohamada.

Deklaracja z Bangkoku podpisana przez przywódców szeregu krajów azjatyckich w 1996 r. – stanowiła próbę skodyfikowania istoty ideologii „wartości azjatyckich”. Koncentrowała się na kilku wzajemnie ze sobą powiązanych kwestiach, które należałoby wymienić. Po pierwsze podnoszono w niej prosty argument *kulturowy*, w myśl którego prawa człowieka wynikać miały ze szczególnego kontekstu historycznego, społecznego, gospodarczego i politycznego – a więc mają poniekąd cywilizacyjnie specyficzny charakter – i tracą swój uniwersalizm w szczególnych warunkach w jakich przyszło żyć współczesnym społeczeństwom azjatyckim. Po drugie, w deklaracji pojawia się też argumentacja odwołująca się do *komunitarnego* charakteru społeczeństw azjatyckich. W jej myśl powinności na rzecz rodziny i wspólnoty stanowią tu rdzeń życia społecznego, w przeciwstawieniu do Zachodniego indywidualizmu i atomistycznego pojmowania społeczeństwa. Jeśli interesy wspólnoty górują nad interesami jednostki, eksponowanie praw jednostki stanowi istotne zagrożenie dla porządku i harmonijnego funkcjonowania społeczeństwa. Dalej w tekście deklaracji pojawia się argument mówiący o tradycji dobrowolne-

go podporządkowania się obywateli dyscyplinie we wszystkich wymiarach życia społecznego, włączywszy w to relacje rodzinne, stosunki w zakładzie pracy, a także w polityce. Samodyscyplina społeczeństw azjatyckich, zdaniem autorów deklaracji, wynika z kulturowo uwarunkowanej potrzeby odniesienia sukcesu w wymiarze gospodarczym. Wnioskiem wypływającym z takich założeń jest przyjęcie pierwszeństwa dla praw społecznych i ekonomicznych nad prawami obywatelskimi i politycznymi – ze szczególnym naciskiem kładzionym na „prawo do rozwoju”. W końcu poruszany jest argument *organiczny* zwracający uwagę, że państwo i społeczeństwo stanowią jeden niepodzielny organizm – z rządem sprawującym władzę w interesie dobra wspólnego. Prostą konsekwencją tego jest uznanie, że wszelka krytyka wobec władzy jest sprzeczna z interesami ogółu społeczeństwa.

Argumentacja deklaracji z Bangkoku w większości postrzegana była w kontekście tradycji konfucjańskiej, gloryfikującej państwo i jego struktury. Konfucjanizm, jako amalgamat myśli religijnej i filozoficznej, jest w naturalny sposób związany z tradycją chińską. Mimo, że znaczny obszar Azji Wschodniej znalazł się w sferze jego bezpośredniego oddziaływania, przesadą jednak byłoby dowodzenie o niepodzielnej dominacji chińskich wartości politycznych w Azji Południowo-Wschodniej, a jeszcze mniej w Azji w ogóle. Szereg entuzjastów ideologii „wartości azjatyckich” i analityków rozszerzyło jego wpływy na cały region i wiązało – przez analogię z weberowską ideą „etyki protestanckiej” – z sukcesami gospodarczymi regionu. Konfucjanizm, co więcej, nakazywał akceptację hierarchii, konieczność zachowania społecznej harmonii, respektu oraz podporządkowania rodzinie i – postrzeganej w zbliżonych do rodziny kategoriach – władzy².

Upolityczniona natura debaty o wartościach azjatyckich nie wynikała jednak z czystej odmienności podstawowych elementów kulturowych. Istota sporu tkwiła bowiem w tym, że „wartości azjatyckie” były i są niezwykle często przeciwstawiane „wartościom Zachodu” – innej, nie do końca określonej koncepcji. Niektórzy politycy, tacy jak Mahathir bin Mohamad, posługiwali się tym zabiegiem w kontekście odrodzenia „wartości azjatyckich”, przeciwstawionego moralnie i gospodarczo „podupadającemu” Zachodowi. Siła wartości azjatyckich polegała w rosnący sposób na przeciwstawieniu się liberalnym, chrześcijańskim i „kosmopolitycznym” wartościom napływającym z Zachodu. Wartości azjatyckie bardzo często omawiane są w kontekście dychotomii Zachód – Wschód, przez co zwiększa się skłonność ku przesadzie i generalizacjom. Często, nawet wbrew argumentom ich twórców, „wartości azjatyckie” – ze swym przywiązaniem do wspólnoty i rodziny jako podstawy społeczeństwa, szacunkiem dla nauki, ciężkiej pracy, obowiązków społecznych – przeciwstawiane były upadkowi rodziny, dekadencji,

² Francis Fukuyama w pracy *Confucianism and Democracy* uznaje za państwa znajdujące się pod wpływem tradycji konfucjańskiej Japonię i Koreę Południową. Samuel P. Huntington również prezentuje podobne podejście, patrz: *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma 1991, s. 300.

hedonizmowi, przesadnemu indywidualizmowi, „moralnej degeneracji” Zachodu i jego nieuniknionemu upadkowi³.

Czy w istocie istnieje coś, co nazwać można by było specyficznym systemem „wartości azjatyckich”, rozumianych jako wspólna moralność podzielana przez większość społeczeństw Azji Wschodniej? To pytanie nurtuje wielu współczesnych badaczy i niezwykle trudno udzielić na nie jednoznacznej odpowiedzi. Niezależnie od tego, czy dostrzeżemy w nich istotny czynnik określający specyfikę cywilizacji Dalekiego Wschodu, czy tylko narzędzie do promowania kulturowego relatywizmu zagadnienie wartości azjatyckich zasługuje niezmiennie na baczniejsze się mu przyjrzenie.

Wartości azjatyckie w badaniach Davida I. Hitchcocka

Polityczny dyskurs na temat wartości azjatyckich doprowadził w zrozumiałym sposób do rosnącego zainteresowania tą problematyką w środowiskach badaczy społecznych. Jednym z pierwszych, który podjął kwestię wartości azjatyckich w kontekście ich wpływu na organizację systemu społecznych relacji oraz organizację życia politycznego we współczesnych państwach Azji Wschodniej, był amerykański uczyony David I. Hitchcock z waszyngtońskiego Centrum Studiów Strategicznych i Międzynarodowych⁴.

W swym badaniu dotyczącym *wartości azjatyckich*, poprosił on stu respondentów ze Stanów Zjednoczonych oraz siedmiu krajów Azji Wschodniej (Chin, Indonezji, Japonii, Korei, Malezji, Singapuru i Tajlandii) o wybranie z dwóch przedstawionych im list tych osobistych i społecznych wartości bądź cech, które – według nich – są *szczególnie ważne dla ludzi w ich kraju*. Dwie spośród pięciu najczęściej wskazywanych wartości bądź cech osobistych, podobnie jak dwie z sześciu „najpopularniejszych” wartości społecznych, znajdowały się na *liście priorytetów* zarówno Azjatów jak i Amerykanów. Największe różnice w częstościach odpowiedzi respondentów amerykańskich i azjatyckich dotyczyły względnej istotności przypisywanej przez nich pozycjom „porządek i ład społeczny”, „wolność osobista” oraz „prawa jednostki”. Pierwszą z wymienionych wyżej odpowiedzi jako „szczególnie ważną” określiło 11% Amerykanów i 71% Azjatów, zaś dwie kolejne odpowiednio 82% Amerykanów i 32% Azjatów oraz 78% Amerykanów i 29% Azjatów.

W dalszej części swego badania Hitchcock poprosił ponownie stu respondentów z krajów Azji Wschodniej oraz osiemnastu Amerykanów o uważne przejrze-

³ Mahathir bin Mohamad w: „Asiaweek”, 8 September 1995, s. 42.

⁴ Patrz: David I. Hitchcock, *Asian Values and the United States: How Much Conflict?*, Center for Strategic and International Studies, Washington 1994; obszerne tłumaczenie fragmentów z pracy Hitchcocka zamieszczone zostało też w: Adam W. Jelonek (red.), *Wietnamczycy. Systemy wartości. Stereotypy Zachodu*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

nie listy dwunastu różnych praktyk związanych z rządzeniem. Respondenci mieli zakreślić te pozycje, które ich zdaniem ludzie w ich kraju uważają za „najważniejsze” oraz zaznaczyć te, które są uznawane za „mniej ważne”. Układając listę praktyk, zaznacza Hitchcock, unikał sformułowań w rodzaju „prawo do” lub „wolność do” i starał się dobierać słowa w taki sposób, by uzyskać najwyższy możliwy poziom obiektywności.

Trzy spośród dwunastu pozycji, tj. „wolność słowa”, „wybieranie przywódców w wolnych wyborach” oraz „brak dyskryminacji ze względu na rasę, wyznanie religijne, kolor skóry, płeć, wiek czy upośledzenie fizyczne” zostały wskazane jako „najważniejsze” przez 100% Amerykanów. Jeśli chodzi o respondentów azjatyckich, to najwyższe częstości uzyskały „wolne wybory”, „uczciwa płaca (w odniesieniu do lokalnych warunków)”, „ludzkie warunki i godziny pracy” oraz w dalszej kolejności „brak dyskryminacji”. W porównaniu z Amerykanami, Azjaci przywiązywali znacznie większą wagę do porządku i ładu w społeczeństwie, szacunku wobec władz, konserwującej „status quo” harmonii, oraz szacunku dla wiedzy. Jednocześnie zarówno Amerykanie jak i Azjaci wysoko ocenili ciężką pracę, uczciwość, samorealizację, odpowiedzialność urzędników publicznych oraz otwartość na nowe idee.

Wydaje się interesujące, że ponad 50% respondentów azjatyckich określiło jako „najważniejsze” aż dziewięć praktyk, przy czym sześć z nich zostało w ten sposób ocenione przez ponad 60% badanych z tego regionu. Najniższe wyniki osiągnęły w Azji Wschodniej trzy pozycje: „gromadzenie się i organizowanie grup w różnych celach”, „szybki proces sądowy” oraz „możliwość odmowy składania zeznań przeciwko komuś”.

Umieszczone na liście Hitchcocka praktyki można zaliczyć do trzech kategorii: politycznej, prawnej i ekonomicznej. Respondenci z czterech krajów azjatyckich wyrazili największe zainteresowanie praktykami ekonomicznymi. „Wolne wybory” zostały uznane za „najważniejsze” przez ponad 70% rozmówców z całego regionu. Wyjątek stanowiły Chiny, gdzie 39% respondentów określiło je jako „najważniejsze” lub „mniej ważne”, a 22% nie udzieliło żadnej odpowiedzi. „Wolność słowa”, wskazało jako „najważniejszą”, poza Singapurem, ogółem 67% respondentów z Azji. „Niemożność bycia uwięzionym bez aktu oskarżenia” oraz „otrzymywanie obrony podczas procesu” zostało ocenione jako „najważniejsze” przez ponad 50% badanych ze wszystkich krajów azjatyckich – ponownie z wyjątkiem Singapuru, gdzie przedłużone przetrzymanie bez procesu sądowego jest legalne.

Podsumowując wyniki swoich badań profesor Hitchcock zgadza się, z grubsza, z rzecznikami „ideologicznej” wersji wartości azjatyckich. Jego zdaniem wyniki badań potwierdzają zasadniczą odmienną w hierarchii wartości u respondentów azjatyckich i amerykańskich. Prócz ewidentnych odmienności w sferze odnoszącej się do „praktyk związanych z rządzeniem” w obrazie wyłaniającym się z ankiet Hitchcocka występuje zasadnicza odmienną w tym, co nazywa „światem ukrytych przekonań” w kwestii wartości osobistych i społecznych oraz znaczenia niektórych praw człowieka. Badania Hitchcocka odbiły się szerokim echem w środowiskach badaczy problematyki „wartości azjatyckich” a ich wyniki niejednokrotnie służyły do wskazywania na zasadność odmiennych systemów społecznych i politycznych w cywilizacjach Zachodu i Azji Wschodniej i prawdopodobnie odmiennych kierunków ich ewolucji.

Badania Hitchcocka, budziły – i budzą nadal – pewne poważne zastrzeżenia metodologiczne, które mogły w istotny sposób zaważyć na nazbyt uniwersalnym charakterze uzyskanych wyników. Próba analizowana przez Hitchcocka była niezwykle mała dla formułowania jednak bardzo daleko idących sądów. Hitchcock – Amerykanin – przeprowadzał swoje badania osobiście, co niewątpliwie miało wpływ na treść udzielanych mu odpowiedzi. Co więcej ankiety, czego amerykański badacz wcale nie ukrywał, przeprowadzone zostały wśród tak zwanych „liderów opinii” – polityków, przedstawicieli środowisk naukowych i kręgów biznesu. „Liderzy opinii” w państwach Azji Wschodniej, poza nielicznymi wyjątkami, w momencie przeprowadzania badania znajdowali się właśnie w samym centrum wielkiej międzycywilizacyjnej dyskusji ideologicznej, w której uniwersalizm wartości Zachodu przeciwstawiany był relatywizmowi w pojmowaniu świata proponowanemu przez Wschód. Środowiska te siłą rzeczy przedstawiały obraz systemu wartości, który chciałyby widzieć we własnych społeczeństwach. Ten „programowy” subiektywizm grupy badanej, z pewnością nie sprzyjał ukazaniu rzeczywistego stanu rzeczy i stopnia zakorzenienia tradycyjnych wartości azjatyckich we współczesnych społeczeństwach tego regionu. To właśnie skłoniło mnie do ponownego podjęcia badań Hitchcocka w oparciu o podobne instrumentarium badawcze, jednak z uwzględnieniem zmian wynikających ze wspomnianych kwestii metodologicznych.

Polskie badania nad wartościami azjatyckimi w Wietnamie

Badanie przeprowadzone w Polsce i Wietnamie przez zespół studentów Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego wspólnie z Wydziałem Nauk Społecznych Narodowego Uniwersytetu Hanoi pod moim kierunkiem wykorzystywało ideę wcześniejszych badań Hitchcocka do zbadania obrazu systemu wartości studentów uczelni Hanoi. W naszych badaniach zrezygnowaliśmy z nadmiernych uogólnień cywilizacyjnych, którymi posługiwał się Hitchcock określając skromniejsze, ale tym samym – naszym zadaniem – bardziej wiarygodne ukazanie różnic między studiującą młodzieżą stołecznych uczelni w obydwu krajach. W badaniu zachowaliśmy pełną anonimowość. Co więcej, ankiety w Wietnamie zostały przeprowadzone przez lokalnych współpracowników, a respondent dowiadywał się z informacji w nich zawartych, że wyłącznym organizatorem badań jest Wydział Nauk Społecznych Narodowego Uniwersytetu Hanoi, co pozwalało nam na ograniczenie ewentualnych zniekształceń w odpowiedziach.

Badanie studentów wietnamskich zostało przeprowadzone w Hanoi na kwotowej próbie 498 studentów (297 kobiet i 201 mężczyzn) we wrześniu 2003 roku i objęło pięć największych ośrodków akademickich w mieście (National University of Hanoi, Hanoi Foreign Trade University, Hanoi Medical University. Hanoi

University of Technology, Hanoi University of Journalism&Propaganda). Połowa studentów pochodziła z Hanoi, a połowę stanowili studenci przyjezdni⁵.

Analiza wyników naszych badań pokazuje na istotne podobieństwa, ale też niemniej istotne różnice w pojmowaniu hierarchii wartości w stosunku do opublikowanych wyników ankiet Davida Hitchcocka. Rozbieżności te, przekraczające niekiedy 30 procent, rzutują na konfigurację zestawów wartości najczęściej deklarowanych jako istotne. I tak, o ile pośród wartości osobistych w badaniu Hitchcocka najwięcej wskazań uzyskały kolejno: „ciężka praca”, „szacunek dla nauki”, „indywidualne osiągnięcia”, „uczciwość” oraz „samodyscyplina”, to w przeprowadzonym przez nas badaniu, wraz z „ciężką pracą” i „szacunkiem dla nauki”, zestaw najczęściej deklarowanych wartości tworzą „samodzielność”, „odniesienie sukcesu w życiu”, „niesienie pomocy innym” oraz „uczciwość”.

Podstawowe wartości osobiste świadczące o żywotności tradycji – w tym tradycji konfucjańskiej – we współczesnym społeczeństwie wietnamskim wydają się wciąż zachowane. Nadal znaczna część naszych respondentów wskazywała na wagę takich cech jak „ciężka praca”, „szacunek dla wiedzy”, „samodzielność”, „uczciwość”, czy „posłuszeństwo i szacunek wyrażany wobec rodziców”. I choć

⁵ Drugą część naszego badania stanowiły ankiety przeprowadzone na próbie studentów uczelni warszawskich. Przebadaliśmy od października do grudnia 2003 w sumie 486 studentów (272 kobiety i 214 mężczyzn) między innymi na Uniwersytecie Warszawskim, w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego, Politechnice Warszawskiej i w Szkole Głównej Handlowej. Szersze omówienie wyników tego badania zostało opublikowane w: Adam W. Jelonek (red.), *Wietnamczycy. ... op.cit.*

przy porównaniu z wynikami uzyskanymi przez D. Hitchcocka, wartości takie jak „ciężka praca”, „szacunek dla wiedzy” i „uczciwość” uzyskują nieco niższy odsetek wskazań, to nie ma podstaw, by sądzić, że ta wiązka wartości straciła istotnie na znaczeniu. Zwłaszcza, jeśli przyjąć, że o ile wiek i status osób badanych przez D. I. Hitchcocka sprzyjał raczej konserwatyzmowi w szacowaniu społecznej ważności tradycyjnych wartości, to młody wiek wietnamskich badanych będzie raczej sprzyjał pewnej radykalizacji ich sądów.

Zasadniczo tradycyjny wzór jednostki zostaje podważony jedynie przez radykalny spadek w postrzeganiu znaczenia „samodyscypliny” jako istotnej wartości⁶. Z drugiej strony, w oczach młodych Wietnamczyków wartości wskazujące na wyjątkową rolę wspólnoty, takie jak „pomoc innym” i fundamentalny w tradycji konfucjańskiej „szacunek dla rodziców”, okazują się być nawet ważniejsze niż w oczach badanych przez Hitchcocka azjatyckich elit.

Czy dokonuje się więc istotna zmiana w autodefinicji jednostek oraz w postrzeganiu rzeczywistości społecznej? Wydaje się, że wyniki badań potwierdzają taką tezę: na jej rzecz świadczy wysoka pozycja przypisywana zmiennej „odniesienie sukcesu w życiu”. Wartość ta była wskazywana przez respondentów niemal równie często jak „ciężka praca”, „szacunek dla wiedzy” czy „samodzielność”. (Badane przez Hitchcocka elity Azji Wschodniej wskazywały „sukces” znacząco rzadziej niż „ciężką pracę”: odpowiednio 26 i 76 procent). Co jednak oznaczać może taka zmiana?

Choć przeprowadzone w Wietnamie badania rejestrują tylko stan faktyczny w jednym momencie czasowym, nie pozwalając tym samym zasadnie wypowiadać się o przebiegu samych procesów zmiany społecznej i modernizacji, to jednak – na podstawie zgromadzonych danych o wartościach osobistych – nie ma, jak się wydaje, jednoznacznych podstaw do formułowania w przypadku Wietnamu tak negatywnych i pesymistycznych dla kultury tradycyjnej wniosków. Powinności jednostki względem siebie, rodziny czy społeczeństwa są nadal wyraziste i jasne.

Wartości takie jak ciężka praca, samodzielność i uczciwość, choć nadal ważne i szanowane, przestają być jednakże ujmowane jedynie jako obowiązki jednostki (związane z konfucjańskim zaleceniem samodoskonalenia się), a stają się elementem nowej, odmiennej postawy, nacechowanej oczekiwaniem gratyfikacji wysiłku. Oczywiście dopiero teraz, w otwierającym się na świat Wietnamie, gratyfikacja taka staje się dla młodego pokolenia nie tylko możliwa, ale i ułatwiona przez uwalniający się spod centralnej kontroli rynek.

Mamy tu do czynienia z procesem, w ramach którego tradycyjne wartości (z charakterystycznym dla cywilizacji Azji Wschodniej pozytywnym wartościowaniem ciężkiej pracy) zostają uzupełnione wartościami nowymi. Powstaje w ten sposób

⁶ Karin Tomala, *Prawa człowieka w Chińskiej Republice Ludowej*, w: *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, [red. K. Tomala], Wydawnictwo Trio, Warszawa 2001, s. 149.

spójna i logiczna całość, w ramach której „tradycyjne wartości” nie tylko nie są wypierane przez wartości nowe, charakterystyczne dla Zachodu, ale wręcz zyskują na trwałości poprzez powiązanie ich z celami oferowanymi przez nową rzeczywistość. Ciężka praca i uczciwość, choć wciąż cenione, ujmowane są z perspektywy nagrody w postaci osiągniętego za ich pomocą sukcesu. Zaś jednostka, jak można przypuszczać, nie definiuje już sama siebie poprzez pryzmat obowiązków, ale poprzez ich stosunek do „nagród”. Określone przez tradycję obowiązki zostają więc w tym modelu powiązane z prawami – w tym przypadku prawem do odniesienia sukcesu. Sukces w oczach młodych Wietnamczyków nie wiąże się w sposób nieunikniony z docenianiem roli indywidualnych osiągnięć. Indywidualizacja celów – widoczna w dążeniu do własnego sukcesu i w świadomości posiadania praw – nie musi pociągać za sobą indywidualizacji działań, choć często teoretycy indywidualizmu wiążą ze sobą jednostkową perspektywę celów z jednostkowym sposobem działania (samosternowność, poleganie na sobie)⁷. W warunkach wietnamskich pragmatycznie wygodniejszą drogą do realizacji własnych celów wydaje się wciąż działanie grupowe – traktowane nie tyle jako wartość sama w sobie, ale jako wygodny i skuteczny środek działania.

Badani studenci wśród wartości cenionych, ich zdaniem, w społeczeństwie Wietnamu wskazywali jednocześnie „odniesienie sukcesu” (52,7%) i „samodzielność” (56,7%), jak również „niesienie pomocy innym” (46,7%) oraz „otaczanie rodziców szacunkiem” (38%). Trwałość i istotność tych dwóch ostatnich ma bez wątpienia swoje najważniejsze źródło w systemie wychowania oraz organizacji rodziny wietnamskiej, wiążącej swoich członków więzami wzajemnej odpowiedzialności, nie tylko w relacjach dziecko-rodzic, rodzic-dziecko, ale też w stosunkach między rodzeństwem, oraz między osobami dalszych stopni pokrewieństwa. Niewykluczone jednak, że oprócz socjalizacji w rodzinie, którą możemy uznać za czynnik zasadniczo tradycyjny, ważną rolę odgrywa specyfika zmian zachodzących we współczesnym Wietnamie. Stopniowe włączanie się Wietnamu w globalną sieć informacyjną sprawia, że młodzi Wietnamczycy stają do walki o sukces bogatsi nie tylko w doświadczenia Zachodu, ale i przestrogi, jakie Zachód od pewnego czasu formułuje wobec samego siebie i reszty świata. Przeorientowywanie się na sukces odbywa się więc w warunkach wiedzy o zagrożeniach, jakie analogiczny proces przyniósł wcześniej na Zachodzie. Chociażby dlatego młodzi Wietnamczycy nie mogą w pełni powtórzyć zachodniej drogi, którą znamionują – wedle ich przekonań – obojętność na drugiego człowieka, samotność, rozpad rodziny i wspólnoty. Młodzi zdają się być świadomi tych zagrożeń, które stają się znakiem ostrzegawczym na ich własnej drodze do sukcesu.

Znaczące przesunięcia w stosunku do wyników badań D. I. Hitchcocka następują również w obrębie zestawu wartości społecznych najczęściej deklarowanych jako istotne. Wartości, w badaniu Hitchcocka szacowane, najwyżej – „harmonia” i „porzą-

⁷ Patrz: Peter L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 167–168.

dek w społeczeństwie” – w wynikach zebranych w Hanoi ustępują miejsca „prawom wspólnoty” oraz „wolności osobistej”. Natomiast zmienna „szacunek dla urzędników państwowych” znajduje się na trzecim miejscu pod względem częstości wskazań w obu badaniach. Podobnie wysoką pozycję zajmują w porównywanych wynikach zmienne „szacunek dla władz” oraz „otwartość na nowe idee”. Znacząca, dwudziestoprocentowa różnica we wskazaniach na wolność osobistą powoduje, że w opinii studentów wietnamskich nie zalicza się ona od zestawu wartości uważanych za najistotniejsze. 48% wskazań na „rozwiązywanie sporów na drodze debaty publicznej” lokuje tę wartość społeczną na piątym miejscu ze względu na liczbę wskazań.

Podobnie jak było to w przypadku wartości osobistych, także i wymiarze publicznym, charakteryzowanym przez zestaw wartości społecznych, widoczny jest proces dopełniania etyki obowiązku etyką praw w rozumieniu zachodnim. Specyfikę tego zjawiska postaramy się ukazać poniżej.

Zapowiedziami rosnącego znaczenia etyki praw jest aż 65% wskazań na „wolność osobistą” (w porównaniu do 31% w badaniach Hitchcocka; w wynikach badań wietnamskich jest to również najczęściej wskazywana wartość). Równie istotne wydaje się pominięcie przez badanych studentów wartości szacowanych wysoko przez respondentów badania D. Hitchcocka. Należą do nich: „harmonia” (28% wobec 58% w badaniu Hitchcocka), „porządek w społeczeństwie” (28% wobec 71%) oraz „konsensus” (12,3% wobec 39%). Szczególne poszanowanie tych wartości stanowiło wedle amerykańskiego badacza bodaj najbardziej fundamentalny rys „azjatyckiej” perspektywy postrzegania sfery publicznej, a także stanowiło klucz do zrozumienia roli jednostki w społeczeństwie wschodnioazjatyckim.

Wyniki badań przeprowadzonych w Hanoi wskazują na to, że zaproponowana przez Hitchcocka 10 lat temu binarna w swej istocie wizja wspólnotowej, hierarchicznej rzeczywistości społecznej Wschodu przeciwstawionej indywidualistycznemu, liberalnemu zachodniemu społeczeństwu stanowi niewystarczający już kontekst dla trafnej analizy przemian zachodzących w wyobrażeniach młodych Wietnamczyków o strukturze ich społeczeństwa, podobnie jak w ich systemie wartości. O ile na podstawie uzyskanych danych statystycznych możemy stwierdzić osłabienie oddziaływania tradycyjnego modelu społeczeństwa, opartego na harmonii i zgodzie społecznej, to uzyskane dane nie pozwalają nam stwierdzić jednoznacznie, że zmiana polegała w tym przypadku na wyraźnym przesunięciu się deklaracji badanych w sferę „zachodniego systemu wartości”. W badaniu Davida I. Hitchcocka „zachodni system wartości” wyznaczany był przez wolność wypowiedzi, wolność osobistą oraz prawa jednostki w warunkach minimalnej ingerencji władzy, silnie przeciwstawiane wspólnotowości Wschodu. Mimo to należy stwierdzić wyraźny wzrost częstości wskazań wartości charakterystycznych dla „etyki praw”.

Dokonującą się w Wietnamie modernizacja nie oznacza prostego przemieszczania się od społeczeństwa „azjatyckiego” (wspólnotowego i tradycyjnego) w kierunku zatomizowanego społeczeństwa zorganizowanego na wzór zachodni – modernizacja odbywa się w warunkach niezwykle silnej „ścieżki zależności” (ang. „*path dependence*”)⁸, w tym przypadku bardzo istotnego oddziaływania wypracowanych przez wieki sposobów działania wspólnotowego, co tłumaczy niektóre wyniki, trudne do wyjaśnienia w przypadku posługiwania się jedynie teoriami „okcydentalizacji”. Do takich wyników, zrozumiałych jedynie z perspektywy „ścieżki zależności” należy niewątpliwie zaliczyć bardzo wysoki procent wskazań na „prawa wspólnoty” (61,2%). Jak zaznaczyliśmy wyżej, grupowy, wspólnotowy sposób działania w warunkach wietnamskich okazywał się być zawsze skuteczniejszy, a więc pragmatycznie bardziej uzasadniony niż działanie jednostkowe. Dlatego też wraz z pojawieniem się etyki praw, to właśnie wspólnota, rozumiana jako wspólnota interesów, staje się ich naturalnym podmiotem. Najlepszym dopełnieniem dla bardzo wysoko szacowanej „wolności osobistej” okazują się być prawa wspólnoty, nie zaś prawa jednostki – pragmatyzm działania w warunkach wietnamskich każe właśnie we wspólnocie widzieć naturalny front forsowania własnych interesów. Takie właśnie działanie okazuje się być wyrazem wolności i testem na niezależność jednostki. Ponownie, także i w sferze wartości społecznych, indywidualizm woli, uosabiany przez „wolność osobistą” nie okazuje się być tożsamy z indywidualizacją procedur postępowania.

⁸ Patrz: Robert D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego w Warszawie, Kraków, Warszawa 1995, s. 20.

Tak oto także i w sferze wartości społecznych modernizacyjna wizja, zakładająca wypieranie wspólnotowych wzorów działania przez postępowanie indywidualne, nie znajduje bezpośredniego potwierdzenia. Być może zjawisko takie nasiłi się wraz z rzeczywistą i znaczącą zmianą organizacji pracy w Wietnamie, choć – jak wymownie wskazuje przykład chociażby Japonii – zmiana organizacji trybu pracy, nawet przy dynamicznym rozwoju technicznym i gospodarczym, nie jest bynajmniej procesem oczywistym, ani tym bardziej szybkim.

Rodząca się w Wietnamie wizja społeczeństwa rozumianego jako układ wzajemnie na siebie oddziałujących grup interesu, mających własne prawa, jest zasadniczo nie do pogodzenia z tradycyjnym obrazem społeczeństwa jako tworu hierarchicznego. Stąd jedną z najbardziej uderzających różnic pomiędzy badaniem Hitchcocka a badaniami Instytutu Socjologii UW okazuje się być wspomniany już spadek wskazań na wartości takie jak harmonia, porządek w społeczeństwie, konsensus, uznawanych w konfucjańskiej koncepcji społeczeństwa za zdecydowanie najistotniejsze, a będące faktycznie istotnym czynnikiem konserwatywnym i legitymizującym hierarchiczny porządek.

Wynikająca ze świadomości różnorodności grupowych interesów degradacja harmonii społecznej, konsensusu, czy porządku w społeczeństwie jest też, co postaramy się pokazać, ściśle powiązana ze zmianą koncepcji władzy.

Spadek częstości wskazań „harmonii społecznej”, „konsensusu”, oraz „porządku w społeczeństwie”, każe domyślać się, że dbałość o te wartości najprawdopodobniej nie stanowi już wystarczającej legitymizacji dla władzy. W takiej sytuacji bardzo wysokie szacowanie „odpowiedzialności urzędników” (50,3%), współwystępujące z częstymi deklaracjami „poszanowania autorytetów i władzy” (46,5%) wskazuje, być może, na dokonującą się w społeczeństwie wietnamskim redefinicję samego pojęcia „odpowiedzialności urzędników” (z odpowiedzialności moralnej na odpowiedzialność prawną, czy też rozumianą jako kompetencja i profesjonalizm), a także stanowi zapowiedź pojawienia się specyficznego rodzaju transakcji. Transakcja taka miałaby zachodzić pomiędzy dwoma nowymi członami opozycji – władzą a wspólnotą rozumianą jako podmiot pewnych konkretnych i egzekwowalnych praw. Trzeba dodać, że samo uwidocznienie się takiej opozycji, w kontekście badań Hitchcocka akcentujących powszechność występowania w Azji Wschodniej wspólnotowej i hierarchicznej wizji społeczeństwa, jest zaskakujące.

Poszanowanie dla władzy stanowi jeden z filarów konfucjańskiej wizji społeczeństwa (kształtowanej m in. przez tak zwaną formułę Pięciu Relacji, z których jedną była łaskawość władcy i lojalność poddanych) – wysoki odsetek wskazań na tę wartość należy niewątpliwie traktować jako element tradycyjnej etyki obowiązku. Jednak w kontekście kryzysu wartości powiązanych z tradycyjną teorią władzy, szacunek dla rządzących zdaje się nie tylko spełnieniem etycznych nakazów, ale „zapłatą” za kompetencję i uczciwość oraz podmiotowe, partnerskie traktowanie społeczeństwa. Rządzący ujmowani są w kategoriach aparatu administracyjnego

podlegającego przede wszystkim kryterium sprawności, natomiast nie oczekuje się od nich wyznaczania kierunków działań i wspólnych celów, gdyż cele te wyznaczane są na poziomie jednostkowym, a realizowane na poziomie wspólnoty.

Na rzecz takiej interpretacji przemawia dodatkowo znacznie wyższy niż w przypadku badań Hitchcocka odsetek badanych deklarujących istotność „samodzielnego myślenia” (35,8% wobec 10%) oraz wysoki procent stwierdzeń, że w społeczeństwie wietnamskim istotne jest „rozwiązywanie sporów na drodze debaty publicznej” (42,7% wobec 29%). Znaczący jest również niski odsetek deklaracji ważności „rozwiązywania sporów na drodze prywatnych ustaleń” (5,8%). Postępowanie takie, charakterystyczne dla tradycyjnego, waloryzującego harmonię społeczną sposobu myślenia, sprowadzało konflikty do poziomu poszczególnych, indywidualnych przypadków zapobiegając przedostawaniu się sporów do szerszej świadomości publicznej oraz ich instytucjonalizacji, a tym samym chroniąc istniejący porządek społeczny. Wyniki uzyskane w Wietnamie wskazują, że od harmonii i konsensusu między poszczególnymi segmentami społeczeństwa istotniejsze okazują się być formalne drogi i procedury rozwiązywania sporów. Samo pojawienie się konfliktu, chociaż w konfucjańskiej koncepcji państwa traktowane jako niepożądane i złe, bo świadczące o słabości władzy i państwa, traci swój jednoznacznie negatywny wydźwięk. Zagroženiem okazuje się dopiero brak formuł i ram instytucjonalnych, które umożliwiłyby rozwiązanie danego problemu. Porządek społeczny nie jest już tworzony „od góry”, czyli przez władzę według filozoficznych wzorców społeczeństwa doskonałego, ale kształtuje się poprzez działanie wielu grup społecznych w warunkach otwartej dyskusji. Przemiana taka zdaje się być naturalną konsekwencją osłabienia struktur hierarchicznych i rodzącego się pluralizmu interesów.

Wielość i bogactwo relacji zachodzących pomiędzy różnymi aspektami kultury i organizacji społeczeństwa powoduje, że niewystarczające jest mówienie o nich w kategoriach przejmowania wzorów i ich adaptacji do rodzimej kultury. Specyfika społeczeństwa informacyjnego, jakim staje się Wietnam, wpływa również na charakter spotkania elementów Wschodu i Zachodu. Zamiast oczekiwanego zderzenia, którego logicznym następstwem byłaby „walka” systemów wartości kończąca się wyparciem jednego z nich przez drugi – możliwa jest dziś ich komplementarność oraz ścisła integracja. Powstałe w ten sposób nowe wzory nie dają się już interpretować w kategoriach modelu binarnego. Wielość kierunków relacji, a także rosnąca świadomość istnienia krytycznego względem zachodniej organizacji społeczeństwa dyskursu wytwarzanego przez sam Zachód sprawia, że młodzi Wietnamczycy, są w stanie tworzyć autonomiczne i dość spójne postawy oraz wzory postępowania w sferze zarówno indywidualnej, jak publicznej.

Kilka uwag na zakończenie

W wolnorynkowej rzeczywistości środkowo-wschodniej Europy rozwój nowych, rozumianych jako kapitalistyczne, wartości wydaje się nieunikniony. Tymczasem, co widać w zaprezentowanych przez nas wynikach badań, wartości składające się na etos demokracji i wolnego rynku znacznie lepiej wkomponowują się w – wydawałoby się mniej elastyczny – zestaw konfucjańskich przekonań dominujący w Azji południowo-wschodniej.

Jednakże rozbieżności pomiędzy wynikami przeprowadzonych przez IS UW badań studentów wyższych uczelni w Hanoi we wrześniu 2003 roku a danymi użytymi dekadę wcześniej przez amerykańskiego badacza, trudno tłumaczyć poominawszy zagadnienie elit politycznych i gospodarczych. Dyskurs o wartościach azjatyckich ma z pewnością ogromny wpływ na kształtowanie się zachodnich wyobrażeń na temat społecznej specyfiki Dalekiego Wschodu. Zasadniczą kwestią, jaka się nasuwa, jest zdefiniowanie rzeczywistego obszaru i siły oddziaływania owego klucza do interpretacji przyspieszonej zmiany społecznej i ogromnego wzrostu PKB krajów południowo-azjatyckich w latach 90. ubiegłego wieku, jaki stanowi pojęcie „wartości azjatyckie”. Udzielenie pełnej odpowiedzi byłoby tu – ze względu na ograniczone pole naszych badań – naukowo nieuzasadnione, lecz pewne kwestie, czy zależności, jakie udało nam się zaobserwować, skłaniają nas ku hipotezie o retorycznym w gruncie rzeczy charakterze tych wartości, o uzasadnieniu – w pewnym sensie – ich ideologicznego charakteru dla powstania silnej, wschodnioazjatyckiej gospodarki oraz fenomenu tamtejszego rynku.

W przypadku Wietnamu można zapewne mówić o istotnej zmianie, jaka dokonała się w systemie wartości przede wszystkim ludzi młodych. Częściowe zniesienie ograniczeń w dostępie do popkultury przynależnej zachodniej cywilizacji wpływa na kształtowanie się nowych, prorynkowych postaw poprzez ujawnienie nietradycyjnych wzorów osobowych oraz instytucjonalnych celów. Otwarcie na świat, będące wynikiem zmian społecznych, towarzyszących wielkiej ekonomicznej reformie *doi moi*, sprawiło, że proces przystosowań gospodarczych – a co za tym idzie także, ogólnie, społecznych – osiągnął błyskawiczne tempo.

Wreszcie, należy stwierdzić, iż wytwarzanie się nowych, hybrydowych wydawałoby się postaw wśród wchodzących w dorosłe życie Wietnamczyków wiąże się konsekwentną przemianą w sferze społecznej i ekonomicznej. Stopniowe zmniejszanie społecznej kontroli, zwiększenie prywatnych udziałów w gospodarce, wzrost znaczenia więzi o charakterze ekonomicznym przy jednoczesnym podtrzymaniu tradycyjnych więzi i zobowiązań rodzinnych oraz ciągły niedorozwój suwerennych środków masowego przekazu stanowią fundament głębokiej ufności przyszłych elit we własne możliwości oraz gospodarcze powodzenie Wietnamu w przyszłości. Konfucjańska etyka obowiązku (rozumiana jako pewne wyszczególnione powinności wobec rodziny, społeczeństwa i samego siebie) zostaje do powstających

na bieżąco warunków socjoekonomicznych zaadaptowana wspólnie z typową dla zachodniego porządku społecznego indywidualistyczną etyką praw – praw jednostki i prawa grup społecznych do reprezentowania własnych interesów. Wyniki uzyskane w Hanoi mogą być jedynie przykładem stopnia, w jakim połączenie wartości tradycyjnych w konfucjańskim społeczeństwie z nowoczesnymi wartościami zachodniego kapitalizmu kształtuje dziś wschodnioazjatycką rzeczywistość.

Wybrana bibliografia:

- Peter L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.
- Francis Fukuyama, *Confucianism and Democracy*, w: „Journal of Democracy”, 1995 nr 2.
- Krzysztof Gawlikowski, *Poglądy Mahathira bin Mohamada*, „Res Publica Nowa”, 2003 nr 3.
- Krzysztof Gawlikowski, *Problem „wartości azjatyckich”. Uwagi o koncepcjach Mahathira bin Mohamada*, w: „Azja – Pacyfik”, Tom II (1999), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- David I. Hitchcock, *Asian Values and the United States: How Much Conflict?*, Institute of International and Strategic Research, Washington D.C. 1994.
- Samuel P. Huntington *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma 1991.
- Mahathir bin Mohamad, *Rozważania o wartościach azjatyckich*, w: „Azja – Pacyfik”, Tom II (1999), op.cit.
- Robert Inglehart, *Culture and democracy*, w: *Culture matters, How Values Shape Human Progress* [red. L.Harrison, S.Huntington], Basic Books, New York 2000.
- Adam W. Jelonek (red.), *Wietnamczycy. Sytemy wartości. Stereotypy Zachodu*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Robert D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego w Warszawie Kraków, Warszawa 1995.
- J. B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, Astrum, Wrocław 2001.
- Karin Tomala, *Prawa człowieka w Chińskiej Republice Ludowej*, w: *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000* [red. K. Tomala], Wydawnictwo Trio, Warszawa 2003.
- Tu Weiming, *Rodzina, naród, świat: etyka globalna jako współczesne wyzwanie konfucjanizmu*, w: *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa...*, op.cit.