

Krzysztof Gawlikowski

POJMOWANIE JEDNOSTKI W TRADYCYJI KONFUCJAŃSKIEJ I JEGO KONSEKWENCJE DLA ŻYCIA POLITYCZNEGO W AZJI WSCHODNIEJ

Dla życia politycznego a nawet i społecznego Azji Wschodniej kluczowe znaczenie ma odmienne od zachodniego pojmowanie tam jednostki, uwarunkowane przede wszystkim tradycją konfucjańską. Z tym wiążą się istotne różnice w podejściu do jej wolności i praw człowieka, obcość zachodnich tradycji prawa, inny stosunek do państwa oraz określania jego funkcji, jak również o wiele niższy poziom aspiracji politycznych.

a) Kolektywistyczne i grupowe pojmowanie jednostki

W krajach Azji Wschodniej na pierwszym miejscu stawia się zazwyczaj interesy zbiorowości, i grupy, do której ona przynależy, nie zaś jednostki. Samą tę jednostkę interpretuje jako część kolektywu, nie zaś jako autonomiczny podmiot, co odzwierciedla odmienną od zachodniej tradycję filozoficzno-kulturową, której obce było indywidualistyczne i personalistyczne ujęcie człowieka (ugruntowane u nas przez religijną koncepcję nadzielenia każdej jednostki duszą daną od Boga). Edwin O. Reischauer, znakomity amerykański znawca Japonii, stwierdza, na przykład, iż najbardziej znaczącą różnicą między mieszkańcami tego kraju i Amerykanami, czy też generalnie ludźmi Zachodu, jest przywiązywanie przez tych pierwszych o wiele większej wagi do grupy niż do jednostki. Podczas gdy ludzie Zachodu eksponują swą niezależność oraz indywidualność, większość Japończyków będzie dążyła do okazywania swego uniformizmu z grupą: w ubiorze, zachowaniu, stylu życia a nawet w myśleniu. Poczucie tożsamości grupowej odgrywa tam ogromną rolę, a grupa - jego zdaniem - zdecydowanie dominuje nad jednostką. Kolektywy wyższego rzędu składały się tam przy tym zazwyczaj z „domostw” czy rodzin, nie zaś jednostek. Amerykanin postrzega siebie zazwyczaj jako jednostkę mającą określone umiejętności i zawód, zaś Japończyk jako członka określonej grupy czy firmy, do której przynależy, i która

jest dla niego bynajmniej nie tylko kontraktowym miejscem pracy¹. Podobne tezy o dominacji grupy nad jednostką w Chinach głosił John K. Fairbank².

Jak wskazuje Tu Wei-ming, jeden z najwybitniejszych znawców konfucjanizmu z Uniwersytetu Harvarda, w myśli chrześcijańskiej jednostka traktowana jest jako izolowana całość, swoista monada, która niejako odcina swe korzenie i związki z innymi dla poszerzenia zakresu swej niezależności. W myśli konfucjańskiej natomiast przedstawiana jest ona jako pewne centrum sieci stosunków społecznych, zaś jej godność jest uzyskiwana przez wykorzystywanie interakcji międzyludzkich³. Roger T. Ames wyraża podobną myśl: jednostka powinna być, jego zdaniem, rozpatrywana tam nie jako autonomiczna całość, lecz raczej „centrum w polu działających sił” (*focus-field*), jakiego granice są płynne⁴. Japoński badacz Eshun Hamaguchi idzie jeszcze dalej twierdząc, że koncepcja indywiduum jest nieprzydatna w badaniach społeczeństwa jego kraju, gdyż „podstawową jednostką działania” (*basic unit of action*) jest tam sam stosunek międzyosobowy (*interpersonal relationship itself*), co determinuje sytuacyjny charakter Japończyka⁵. Jak widać, mimo pewnych różnic, badacze ci chcąc opisać jednostkę w cywilizacji wschodnioazjatyckiej eksponują jej związki z innymi, zgadzając się, iż nie jest tam ona samoistnym podmiotem-atomem.

K.S. Yang, psycholog tajwański, zwraca uwagę, iż chińska „orientacja społeczna”, odróżniająca się tak wyraźnie od

¹ Edwin O. Reischauer, *The Japanese*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1977, s. 127-134.

² John K. Fairbank, *Historia Chin, Nowe spojrzenie*, Gdańsk: Marabut, 1996, s. 18.

³ Tu Wei-ming, *Confucian ethic today; the Singapore challenge*, Singapore: federal Publications, 1994, s. 80.

⁴ Roger T. Ames, „The focus-field self in classical Confucianism”, w: Roger T. Ames, Wimal Dissanayake, Thomas P. Kassulis, red., *Self as Person in Asian theory and practice*, Albany: State University of New York Press, 1994, s. 187-212.

⁵ Eshun Hamaguchi, „A contextual model of the Japanese: toward a methodological innovation in Japanese studies”, *Journal of Japanese Studies*, vol. 11, no. 2 (Summer 1985), s. 289-321.

indywidualistycznej orientacji Amerykanów, jest rezultatem wpajania od dziecka, że jednostka jest integralną częścią rodziny na całe życie, zamiast, jak na Zachodzie, wychowywania w duchu niezależności od rodziny i samodzielnego działania. Rezultatem tego jest, jego zdaniem, nie tylko poddawanie się rodzicielskiej kontroli i zwyczajowa lojalność wobec zwierzchników, ale także oczekiwanie autorytarnego kierownictwa i bezkrytyczny stosunek do władz⁶. Podobne tezy formułowali Hazel Markus i Shinobu Kitayama. Według nich w Azji Wschodniej dominuje typ „osobowości współzależnej” (*interdependent personality*), podczas gdy na Zachodzie – „osobowości niezależnej” (*independent*), warunkowany całym wychowaniem, tradycjami i relacjami społecznymi. Przy tym pierwszym jednostka czuje się częścią większej całości, powiązanej z innymi współzależnościami w całej „sieci związków wzajemnych” (*network of relationships*)⁷.

Badacze tajwańscy chcąc uwydatnić zasadniczą odmiennność tamtejszej „podmiotowości” rysują schemat trzech koncentrycznych kół: jednostki, osób bliskich i osób dalszych. Podczas gdy w USA zasadnicza linia dzieli jednostkę od wszystkich innych osób, co nadaje jej właśnie indywidualną podmiotowość, w Chinach linia ta przebiega między jednostką oraz osobami bliskimi, tworzącymi wespół swoisty „podmiot zespolony”, oddzielony grubą linią od podmiotów zewnętrznych⁸, dodajmy także często o zbiorowym charakterze. Autorzy ci podnoszą także brak w tych warunkach możliwości ukształtowania się zasady równości jednostek.

Z takiej „orientacji społecznej”, jak wskazują inni badacze tajwańscy, wynikają rozmaite konsekwencje:

⁶ K.S. Yang, „Social orientation and individual modernity among chinese students in Taiwan”, *Journal of Social Psychology*, no. 113 (1981), s. 159-70. Patrz także Michael Charris Bond, red., *The psychology of the Chinese people*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.

⁷ Hazel Markus, Shinobu Kitayama, „Cultural variation in the self-concept”, w: J. Strauss, G. E. Goethals, eds, *The self: interdisciplinary approaches*, Springer-Verlag, New York 1991.

⁸ Yang Guoshu, Xu Anbang, red., *Zhongguorende xinli yu xingwei* [Psychologia i zachowanie Chińczyków], Taipei: Guiguan Tushu Gongsi, 1994, s. 155 (pierwsze wyd. 1992).

- a) Nacisk na harmonię i zgodę w relacjach interpersonalnych oraz w stosunkach społecznych, co prowadzi do poświęcania korzyści własnych dla dobra kolektywu, jak też wkładanie wielkich wysiłków w podtrzymywani harmonijnych stosunków z innymi.
- b) Ogromna wrażliwość na uwagi innych oraz ich krytykę, ceniecie sobie bardzo „opinii kolektywu” i przyjmowanie jej za własną, a nieprzywiązywanie znaczenia do własnych, indywidualnych poglądów.
- c) Działanie odpowiednio do wymagań innych oraz warunków aktualnej sytuacji.
- d) Duszenie w zarodku własnych dążeń egoistycznych i emocji mogących prowadzić do działań zakłócających harmonijne stosunki z innymi. W wyniku tego Chińczycy zdają się niemal nie posiadać zdolności do indywidualnego przeciwstawiania się kumuś innemu czy protestowania przeciw czemuś.
- e) Nieprzejawianie na zewnątrz własnych pragnień czy dążeń i tłumienie ich w sobie, co prowadzi do zgodnego z innymi działania oraz łatwości podporządkowywania się poleceniom osób uznawanych za zwierzchników⁹.

Jest to, jak się zdaje, w większym stopniu opis tradycyjnych norm kulturowych niż realiów życia codziennego, w którym nierzadko są one łamane, szczególnie wraz z postępującymi procesami okcydentalizacji. Jednakże przyjmowanie takich norm pokazuje jak daleko ideały wschodnioazjatyckie różnią się od zachodnich. Podkreślić należy, iż w tym przeglądzie opinii na temat jednostki celowo zostali uwzględnieni tylko badacze zachodni, bądź też azjatyccy, lecz z krajów blisko związanych politycznie z Zachodem, by uniknąć możliwych wpływów ideologii komunistycznej eksponującej kolektywizm. Problem odmiennego charakteru jednostki w tamtym regionie świata uwarunkowanego rodzimymi tradycjami

⁹ Wen Chongyi, Su Xinhuan, red., *Zhongguoren: guannian yu xingwei* [Chińczycy: poglądy i zachowanie], Taipei: Juliu Tushu Gongsu, 1995, s. 15-6, (pierwsze wyd. 1988).

kulturowymi dostrzegany jest obecnie przez wielu badaczy¹⁰. W zachodnich wypowiedziach na temat praw człowieka, tak polityków jak i dziennikarzy, kwestii oczywistego tam prymatu kolektywu nad jednostką niemal się jednak nie dostrzega.

Ze społeczną orientacją jednostki, omawianą powyżej, łączy się ściśle fundamentalny problem wolności oraz swobód. W krajach cywilizacji konfucjańskiej nie znano, aż do czasów najnowszych nawet samego terminu „wolność”. Nie mógł on zatem stać się kluczowym hasłem ruchów politycznych, jak w Europie. W 1924 r. Sun Yat-sen (Sun Zhongshan) mówił:

„Ruchy wolnościowe odgrywały ogromną rolę w historii Europy ostatnich dwustu czy trzystu lat, i większość wojen europejskich była toczona o wolność. Dlatego uczeni zachodni traktują wolność jako rzecz najbardziej znaczącą, a wielu badaczy podejmowało owocne studia jej znaczeń. Jednakże od czasu gdy termin ten został przeniesiony do Chin, tylko nieliczni ludzie wykształceni mogli podjąć wysiłki, by przestudiować go i zrozumieć, co znaczy ‘wolność’ (*ziyou*). Jeśli zechcielibyśmy mówić do prostych ludzi w Chinach, na wsiach czy na ulicach, o ‘wolności’ nie rozumieliby zupełnie o co nam chodzi. Możemy zatem powiedzieć, że Chińczykom słowo to jest wciąż całkowicie obce. Ponieważ termin ten dotarł do Chin dopiero niedawno, nawet postępową młodzież czy studenci, którzy wrócili ze studiów zagranicą, a zwracali uwagę na sprawy zachodniej polityki, często słyszeli je, spotykali w książkach czy nawet dyskutowali o tym, mają bardzo mętne wyobrażenie, co to słowo w istocie znaczy”¹¹.

¹⁰ Patrz np.: Donald J. Munro, *Individualism and holism, Studies in Confucian and Taoist values*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985; Nancy R. Rosenberg, red., *Japanese sense of self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Alan Roland, *In search of self in India and Japan, Towards a cross-cultural psychology*, Princeton: Princeton University Press, 1992. Patrz także studium autora: *Dwie cywilizacje i ich wizje człowieka: Zachód i Azja Wschodnia*, Warszawa: ISP PAN, 1997.

¹¹ *Sun Zhongshan xuanji* [Dzieła wybrane Sun Zhongshana], Beijing: Renmin Chubanshe, 1956, t. II, s. 678-9; por., Dr. Sun Yat-sen, *The three principles of*

Nierozwinięcie się tej idei w Chinach objaśnia on nadmiarem wolności, z jakich korzystały tam jednostki oraz braku ucisku ze strony państwa, podczas gdy Europejczycy cierpieli jego opresję przez wieki, ze względu na rozwój tamtejszej autokracji do form ekstremalnych, trudnych nawet do wyobrażenia dla Chińczyków. Dlatego ci ostatni byli porównywani przez ludzi Zachodu do „kupy luźnego piasku” pozbawionego spoiwa patriotyzmu. Wolność definiuje on jako „swobodę działania odpowiednio do własnych pragnień w ramach zorganizowanej grupy”¹². Dodajmy, iż dwa hieroglify używane do tłumaczenia tego terminu mogą być rozumiane najprościej jako „kierowanie się własnymi motywami”.

W Chinach, nawet jeśli już dostrzegano problem wolności, a zdarzało się to nieczęsto, pojmowano ją w sposób specyficzny. Podczas gdy świat zachodni koncentrował swą uwagę na „wolności zewnętrznej” - od ograniczeń i restrykcji nakładanych przez władze, w Chinach i innych krajach cywilizacji konfucjańskiej zajmowano się głównie „wolnością wewnętrzną” jednostki, jej samodoskonaleniem i przewyciężaniem ograniczeń tkwiących w jej własnym *ego*. W rezultacie brak było zupełnie tradycji walk politycznych o zmniejszanie ograniczeń swobód i dążeń do rozszerzania „wolności od ograniczeń zewnętrznych”¹³. Współczesny badacz tajwański zwraca też uwagę na inny aspekt: „Wolność promowana w etyce konfucjanskiej polega na swobodzie czynienia dobra czy też na wolności wyboru tego, co dobre. To jest etyczna wolność wyboru. Jednakże ta wolność wyboru miała swój zakres i ograniczenia”¹⁴. Co jeszcze bardziej znamienne, do koncepcji tych odwołują się autorzy

the people - San min chu i, transl. By Frank W. Price, Abridged and edited by the Commission for the Compilation of the history of Kuomintang, Taipei: China Publishing Co., (bez daty wydania), s. 66-7,

¹² Ibidem, s. 679; tłum. angielskie, s. 68.

¹³ Wei Zhengtong, *Rujia yu xiandai Zhongguo* [Konfucjaniści a Chiny współczesne], Shanghai: Renmin Chubanshe, 1990, s. 82 (autor jest profesorem Narodowego Tajwańskiego Uniwersytetu Nauczycielskiego); Zhang Foyuan, *Ziyou yu requan* [Wolność a prawa człowieka], Taipei: Shangwu Yingshuguan, 1995, str. 20-1.

¹⁴ Hsieh Yu-wei, „The status of the individual in Chinese ethics”, w: Charles A. Moore (red.), *The Chinese mind*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1968, s. 310.

analizujący zachowania społeczne, wartości i postawy we współczesnym Hongkongu¹⁵. Oczywiście przy takim podejściu do wolności, jej ograniczanie przez czynniki zewnętrzne, w tym władze państwowe, jest zasadne, gdyż wedle poglądów powszechnie przyjmowanych w Azji Wschodniej to do nich właśnie należało określenie, co jest dobre. Opinia, u nas dość oczywista, i związana m. in. z rozdziałem funkcji państwa i Kościoła, iż kształtowanie moralności publicznej nie należy do obowiązków tego pierwszego¹⁶, tam budziłaby największe zdumienie, gdyż nawet w krajach najwyżej rozwiniętych pozostaje to jednym z podstawowych obowiązków władz publicznych. Do tego zaś dodać jeszcze należy, iż nie znano w Azji Wschodniej koncepcji jakichś naturalnych, czy też przyrodzonych praw jednostki. Ci sami autorzy z Hongkongu cytują następujący opis chińskiej tradycji: „Prawa są nadawane jednostce przez społeczeństwo, i to ono jest źródłem praw (...) Ponieważ to społeczeństwo je nadaje, w razie potrzeby może ono także je odebrać, albo przynajmniej ograniczyć ich zakres”¹⁷. Wspomnieć można, że już sam termin „czyichś praw” był nie tylko obcy myśli konfucjańskiej ale i tamtejszym językom, a został wprowadzony jako dość ułomne tłumaczenie terminu zachodniego. Konfucjanizm bowiem opierał porządek społeczny na wpajaniu jednostkom ich obowiązków, nie zaś na opracowywaniu ich praw, jak na Zachodzie. Przypomnieć też warto, że buddyzm upowszechnił tam wiarę w reinkarnację, co nadaje zupełnie inne znaczenie życiu jednostki, i wyklucza traktowanie go jako jednorazowej tylko egzystencji. Ponadto zaś odrzuca ujmowanie człowieka jako bytu wyjątkowego, oddzielonego nieprzekraczalną barierą od świata innych istot żywych. Wynika z tego, na przykład, potępienie zadawania śmierci oraz cierpień wszystkim istotom, ale zarazem usprawiedliwa poniekąd takie działania jakiejś zwierzchności wobec człowieka, podobnie jak potrzeby nasze uzasadniają zabicie

¹⁵ Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The ethos of the Hong Kong Chinese*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1995, s. 46 (pierwsze wyd. 1988).

¹⁶ Patrz np.: Janusz A Majcherek, „Zwyczajne zło”, *Rzeczpospolita*, 30.1. 1998, s.10.

¹⁷ Lau Siu-kai, op.cit., s. 50; cytat pochodzi z klasycznej pracy Wu Jingxiong, *Falü zhaxue yanjiu* [Studia o filozofii prawa], Shanghai: Huiwentang Shuju, 1937, s. 45.

nizszych egzystencjalnie świniaka czy kury. Podejście takie nadaje wprawdzie wyższą wartość zwierzętom i chroni je przez cierpieniami, aż nazbyt często zadawanymi u nas lekkomyślnie, ale zarazem swoiście deprecjonuje człowieka.

Współcześni badacze tajwańscy wskazują, iż przy tych chińskich tradycjach, a odnosi się to także do innych krajów cywilizacji konfucjańskiej, ukształtowanie „osobowości demokratycznej” jest kwestią niezmiernie trudną. Wprowadzenie zasad wolności jednostki wymaga bowiem ukształtowania najpierw podmiotowości indywidualnej, określenia pola własnych interesów oraz swobód i przeciwstawienia siebie samego zbiorowości, nakładanym przez nią ograniczeniom, by położyć kres niemal automatycznemu podporządkowywaniu się jej¹⁸. To jednak nie jest proste ze względu na przyjmowanie tam jako podstawowej zasady „dążenia do ścisłych związków ze zbiorowością” (*qin shehui*) miast zachodniej „przeciwstawiania się zbiorowości” (*fan shehui*)¹⁹. Tu Wei-ming określa to nieco inaczej, jako dominację w Azji Wschodniej „wspólnot wzajemnego zaufania” (*confidence community*), podczas gdy na Zachodzie uzyskał przewagę „system antagonistyczny” (*adversary system*)²⁰. Implikacje tak odmiennego samookreślania się jednostki w stosunku do zbiorowości oraz sposobu jej funkcjonowania w społeczeństwie są, oczywiście niezmiernie poważne, szczególnie w odniesieniu do praw człowieka, dotyczących się przecież głównie jednostki i jej interesów mających bronić. Jeśli nie jest ona autonomicznym podmiotem z zasady przeciwstawiającym się zbiorowości oraz władzom, a dąży do udziału w podmiotowości zbiorowej, działania w warunkach zgody z innymi, podporządkowywania się normom kolektywu oraz wszelkim władzom, potrzeba gwarantowania jej autonomii oraz prawa przeciwstawiania się innym czy państwu traci na znaczeniu. W tej sytuacji wysuwają się zaś na czoło potrzeby społeczne, jak również do

¹⁸ Shi Zhitou, *Zhongguo wenhua yu Zhongguode min* [Kultura chińska i lud chiński], Taipei: Fengyun Luntan Chubanshe, 1997, s. 42-3.

¹⁹ Yang Guoshu, Huang Guangguo, red., *Zhongguorende xinli yu xingwei* [Psychologia i zachowanie Chińczyków], Taipei: Guiguan Tushu Gongsi, 1991, s. 9 (pierwsze wyd. 1989).

²⁰ Tu Wei-ming, *op. cit.* s. 87-8.

pewnego stopnia kwestie obrony praw kolektywów wyłamujących się z dyscypliny zbiorowej, czy buntujących się przeciwko oficjalnej ideologii czy polityce państwa.

b) Brak tradycji prawa

W Azji Wschodniej nie znano koncepcji prawa jako podstawowego mechanizmu regulacji życia społecznego oraz politycznego. Jak wskazuje Derk Bodde, brakło tam również idei „prawa boskiego”, a zatem jego normy, jeśli się takie nawet pojawiały, nie mogły być traktowane jako nadrzędne wobec wszystkich, od króla po biedaka. W rezultacie „prawo oficjalne zawsze działało pionowo, od państwa do jednostki, zamiast na płaszczyźnie poziomej, relacji między dwiema jednostkami. Jeśli kontrowersja dotyczyła dwu osób, osoba A nie wносиła sprawy bezpośrednio przeciw osobie B, lecz zgłaszała skargę do władz, które następnie decydowały, czy należy ścigać osobę B”. Wymierzanie kar przestępcom było jedną z funkcji szefów lokalnej administracji, a większość sporów i spraw była rozstrzygana przez ciała pozaprawne, przez osoby cieszące się prestiżem, głowy rodów i wspólnot lokalnych²¹. Nie było tam zatem miejsca na rozpatrywanie sporów między dwoma podmiotami traktowanymi jako równe. Funkcję głównego regulatora życia społecznego pełniły zrytualizowane normy *li* - „właściwego postępowania”, jakich złamanie wlekło za sobą przede wszystkim wstyd i „utrata twarzy” nie zaś karę. Podczas gdy w starożytnym Rzymie rozwinęło się najpierw prawo cywilne, a karne dopiero później, w Chinach, pełniących w Azji rejonu Pacyfiku podobną rolę jak Rzym w Europie, pojawiły się tylko elementy tego drugiego, zaś prawo cywilne nie wyszło w istocie poza ramy zwyczajów. Dopiero w końcu XIX w. i w początkach XX zaczęto je przejmować z Zachodu, co napotykało jednak ogromne, a czasem wręcz nieprzezwyciężalne trudności, ze względu na obcość samych już założeń oraz podstawowych kategorii.

John C.H. Wu wskazuje, iż wprawdzie logicznie rzecz ujmując prawo wyznacza tak prawa, jak i obowiązki (czyjeś prawo do czegoś nakłada na inne podmioty określone obowiązki), to jednak na

²¹ Derk Bodde, *Essays on Chinese civilization*, Princeton: Princeton University Press, 1981, str. 172-4.

Zachodzie, szczególnie po zatryumfowaniu tam indywidualizmu, rozwinęło się opracowywanie i normowanie praw, podczas gdy tradycja konfucjańska kładła jednostronny nacisk na obowiązki i powinności. To prowadziło do całkowitego niemal utożsamienia prawa z moralnością, i identyfikowania prawa z karaniem, jako niezbędnego komponentu zarządzania i wychowywania. W rezultacie - jak pisze on - państwo aż do upadku cesarstwa w 1911 r. było tam strukturą podobną do Kościoła, tyle że w tym wypadku wyposażonego w środki do karania grzeszników²². Dodajmy do tego, że pełniło ono także funkcję gigantycznego zakładu wychowawczego, w jakim ludność traktowano jako „wychowanków” czy też nieustannie pouczanych parafian, nie zaś jako obywateli. Tradycję tę przejęli i odnowili tamtejsi liderzy komunistyczni, czyniąc ją fundamentem azjatyckich reżimów komunistycznych. W tej sytuacji nie było po prostu miejsca dla praw obywatelskich ani załączków instytucji przedstawicielskich w państwach przyjmujących konfucjański model ustrojowy. Dlatego też praw człowieka nie traktuje się nawet dzisiaj w Azji Wschodniej jako „wartości samoistnej” niejako, lecz podchodzi do nich w sposób instrumentalny, traktując je tylko jako środek zapewniający szczęśliwsze i bardziej harmonijne życie społeczeństwu.

Koncepcja praw człowieka, odnoszących się przecież do jednostki, przenoszona na grunt wschodnioazjatycki nie znajduje tam zatem dwu fundamentalnych elementów, będących ich podstawą w świecie zachodnim: autonomicznej jednostki i ugruntowanej koncepcji praw, jak też struktur organizacyjnych związanych z ich przestrzeganiem. Procesy autonomizacji jednostki i formowania struktur prawnych postępowały wprawdzie w XX w., w dużym stopniu pod wpływem Zachodu, ale dokonywało się to w rozmaitym tempie oraz czasie, a nawet w najwyższej rozwiniętych krajach, i najbardziej wystawionych na procesy okcydentalizacji, owe dawne tradycje są nadal żywe. Jak stwierdza, na przykład, Ardath W. Burks: „Mimo przyjęcia przez Japończyków doktryn pisanego prawa, importowane teorie społeczne pozostawały głównie abstrakcyjnymi

²² John C. H. Wu, „Chinese legal and political philosophy”, w: Charles A. Moore, red., *The Chinese mind, Essentials of Chinese philosophy and culture*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, str. 219-20, 224-5.

koncepcjami, nie mającymi związku z realiami społecznymi, albo też nabierały japońskiego charakteru w procesie ich adaptacji do tamtejszego społeczeństwa”²³. Choć ustanowiono tam rządy prawa, jak zwraca on uwagę, władze mogą tam dość swobodnie ograniczać prawa obywatelskie zapisane w konstytucji, gdyż Sąd Najwyższy stale za najważniejszą uznaje ochronę „dobrobytu publicznego”, w zgodzie zresztą z konstytucją, i przyznaje pierwszeństwo dobru wspólnemu, a nie swobodom obywateli²⁴.

c) Funkcje oraz struktura państwa i stosunek do niego

Trzecią zasadniczą różnicę w stosunku do tradycji zachodniej stanowi kierowanie przez państwo całym życiem społecznym i gospodarczym w Azji Wschodniej, jak również bardzo szeroka autonomia lokalnych „organizacji społecznych” pełniących wiele z funkcji administracyjnych zarezerwowanych w nowożytnej Europie dla państwa, a w konsekwencji inny do niego stosunek ludności. W Europie i USA państwo, przynajmniej od czasu monarchii absolutystycznych, jest postrzegane jako główne zagrożenie dla praw i swobód jednostki, dlatego też tak silne były dążenia do ograniczenia jego władzy i do szczegółowego skodyfikowania jego uprawnień w przepisach prawnych. Fobie te umocniły dodatkowo doświadczenia totalitaryzmu, faszystowskiego i komunistycznego. W systemach „despotii orientalnych”, jedynie znanych w Azji, to jednak nie państwo było głównym „aparatem ucisku”, lecz struktury niższego rzędu: wspólnoty wiejskie, rody, albo też innego typu ośrodki władzy lokalnej. Z jednej strony to one ustanawiały swe własne prawa, dysponowały siłą zbrojną, ferowały wyroki (w tym i wyroki śmierci), z drugiej zaś osłaniały członków kolektywu przed władzą państwową i oddziaływały ich od niej. W rezultacie, jak wskazuje James C. Hsiung, zwykły człowiek mógł tam przeżyć całe życie nigdy nie wchodząc w kontakt z władzami państwowymi. Dlatego „podniebne struktury” władz centralnych mogły się nawet rozpadać, a życie na szczeblu lokalnym toczyło się bez istotniejszych zmian. Zdaniem Krishna

²³ Ardath W. Burks, „Japan: The bellwether of East Asian human rights ?”, Hsiung, *op. cit.* s. 33.

²⁴ Ibidem, s. 37.

Prakash Gupta owe struktury lokalne, jakie nazywa on „podspołeczeństwami” (*sub-societas*), rozwinęły się w Indiach do tego stopnia, iż pozostawiły one państwu zupełnie znikomy margines i pozbawiły je istotniejszego znaczenia²⁵. Ze względu na ich siłę nie udało się w Somalii zaprowadzić porządku demokratycznego ani nawet odbudować państwa, mimo obecności międzynarodowego korpusu ekspedycyjnego. Hsiung uważa, iż to właśnie istnienie silnie zintegrowanych struktur lokalnych o dużym stopniu autonomii, pośredniczących w stosunkach jednostek z państwem, było główną przyczyną nie rozwinięcia się w Azji Wschodniej tendencji do obrony praw człowieka oraz ruchów politycznych do tego dążących, jak również zwyczajowego ograniczania tam praw jednostki. Nie odczuwano po prostu takich potrzeb, gdyż ucisk przez państwo nie był tam problemem dotkliwym społecznie. Dla ilustracji odwołuje się on do metafory zjadaczy ryżu, którzy nim są czują się nasyceni, i wcale nie pragną chleba²⁶. Rzecz jasna od połowy XIX w., kiedy kraje Azji Wschodniej zostały wystawione na oddziaływanie Zachodu i rozpoczęły się burzliwe procesy ich modernizacji, zachodzić tam zaczęły fundamentalne przemiany. Z jednej strony dawne formy integracji społecznej, zanikły lub osłabły, pojawiły się nowe, jak wielkie firmy, instytucje, partie, sekty, itp., ale także one zachowują po części taką rodo-podobną naturę, gdyż narzuca go tradycja oraz rozpowszechnienie typu charakterologicznego „osobowości zależnej”²⁷. Z drugiej zaś formować się tam zaczęły państwa nowego typu, autorytarne czy nawet totalitarne, lewicowej lub prawicowej proweniencji, dążące do przejęcia pełnej kontroli nad autonomicznymi dawniej podmiotami społecznymi a nawet podporządkowania sobie jednostek. Wykorzystywały one, oczywiście, wiele elementów tradycji, choć swe inspiracje czerpały głównie z Zachodu²⁸.

²⁵ Krishna Prakash Gupta, „Modes of governance and the range of social space: A second look at the state and civil society debate in China and India”, *China Report*, vol. 31, no. 3 (July-Sept., 1995), s. 307-30.

²⁶ Hsiung, *op. cit.*, str. 14-6.

²⁷ Patrz: Takeo Doi, *Anatomy of dependence*, Tokyo: Kodansha Int., 1973.

²⁸ Na zachodnią genezę autorytaryzmu w Azji zwraca uwagę cytowany powyżej Krishna Prakash Gupta, indyjski badacz Chin, w swojej nadzwyczaj

Do tezy Sun Yat-sena, Hsiunga oraz innych badaczy, o braku w Azji Wschodniej zjawiska ucisku przez państwo wobec podlegania jednostek strukturom niższego rzędu, można sformułować rozmaite zastrzeżenia, gdyż wydaje się ona nazbyt radykalna, a państwo bywało tam opresyjne, choć zazwyczaj oddziaływało tylko pośrednio na jednostkę. Podniósł on wszakże problem realny i ważny. Można także dodać, że rewolucyjne ruchy chłopskie w Chinach z lat dwudziestych naszego wieku, opiewane przez Mao, skierowane były nie przeciwko niewyobrażalnie odległym władzom centralnym, lecz właśnie starszyźnie rodów i wiosek, mającej wciąż prawo karania ich członków nawet śmiercią. Wspomnieć warto, że jeszcze we współczesnym, supernowoczesnym Hongkongu, tamtejsze sądy muszą uwzględniać zwyczajowe prawa rodów czy „wspólnot uliczkowych” (*hutong*), gdyż tradycja ich własnych, odrębnych od sąsiadów, norm tam przetrwała²⁹. Dla Europejczyka jest to sytuacja trudna wręcz do wyobrażenia.

Co więcej, centralne władze państwowe były w tych warunkach często postrzegane jako obrońca ludności oraz jej interesów przed nadmiernym uciskiem tych struktur lokalnych i jako reprezentant pewnych wartości czy też ideologii. Richard H. Solomon przytacza następującą znamieną wypowiedź nawpółpiśmiennego chłopa z prowincji Guangdong (uzyskaną podczas badań psychologicznych uciekinierów z ChRL w latach sześćdziesiątych): „Jeśli nie byłoby rządu, ludzie nie mogliby żyć w społeczeństwie. Ludzie pożerają ludzi, potężni pożerają maluczkich, i zjedliby ich do czysta. Wprawdzie nie pożerają ich dosłownie, ale społeczeństwo może cię zjeść do imentu”³⁰. Solomon wskazuje także na rozpowszechnienie wciąż w Chinach tradycyjnych wyobrażeń, iż władze państwowe powinny ingerować w życie każdej rodziny, by zapobiegać pojawianiu się złych tendencji oraz występków, a obywatele uznający postępowanie władz za właściwe będą nie tylko z nimi

interesującej analizie przemian państwa oraz roli społeczeństwa w Europie, Chinach i Indiach.

²⁹ Patrz: Peter Wesley-Smith, *The sources of Hong Kong law*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1994, s. 217-8.

³⁰ Richard H. Solomon, *Mao's revolution and the Chinese political culture*, Berkeley: California University Press, 1971, s. 100.

współpracować w tym, ale sami będą powstrzymywać swych sąsiadów od zejścia na złą drogę i zapobiegać występkom innych³¹. By czytelnik nie pomyślał, iż może to być uwarunkowane nowymi obyczajami komunistycznymi, nie zaś konfucjańską tradycją, można wspomnieć, że Yoshio Sugimoto, współczesny socjolog japoński, opisuje bardzo podobne postawy i zachowania w swoim kraju: stały wzajemny dozór nad sobą członków kolektywów, w tym także spontaniczne i odczuwane jako obowiązek informowanie policjantów periodicznie odwiedzających domostwa o wszystkich podejrzanym, czy też budzących niepokój, działaniach w sąsiedztwie, jako rezultat uznawania zbiorowej odpowiedzialności, co zalicza on do elementów istniejącego tam systemu „autorytaryzmu życzliwego ludziom”³². We współczesnej Korei Południowej nadzór państwa sprawowany jest m.in. przez comiesięczne zebrania „sąsiedztw”, w jakich uczestniczyć muszą przedstawiciele wszystkich domostw nań się składających, dla przekazywania im wytycznych rządowych i omawiania spraw lokalnych³³.

Zaskakujące może się wydać, iż owe tradycyjne postawy wobec państwa i oczekiwania znajdujemy także wśród chińskich mieszkańców współczesnego Singapuru i Hongkongu, mimo funkcjonowania tam przez ponad sto lat kolonialnej administracji brytyjskiej. Cytowani powyżej socjologowie hongkongscy odnotowują, na przykład, traktowanie władz jako odpowiedzialnych za wszystko niemal, w tym za dobrobyt obywateli i rozwiązywanie wszelkich problemów społecznych, choć żądaniom takiego daleko posuniętego interwencjonizmu gospodarczego oraz społecznego towarzyszy zarazem często wyrażane przekonanie, iż władze nie powinny „mieszać się do biznesu”. Oczekuje się, iż władze nie tylko winny ze wszystkim sobie poradzić, ale także wiedzieć o wszystkim, co się dzieje, i być wszechobecne. Konkludują więc oni, że tradycyjna chińska tendencja do traktowania interesów społecznych jako nadrzędnych wobec potrzeb i dążeń indywidualnych, w tym interesów

³¹ Ibidem, s. 139.

³² Yoshio Sugimoto, *An introduction to Japanese society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, str. 246-9.

³³ Kim Dae Jung, „Is culture destiny? The myth of Asia’s anti-democratic values”, *Foreign Affairs*, vol. 73, no. 6 (Nov.-Dec., 1994), s. 190.

gospodarczych, przetrwała tam do pewnego stopnia mimo rozwoju w tej enklawie systemu kapitalistycznego. Jednakże owe interesy osobiste i indywidualne swobody, w tym także dotyczące wyborów moralnych, są tam respektowane w stopniu znacząco większym niż w samych Chinach. Nawet w Hongkongu do poszanowania praw i swobód obywatelskich nie przywiązuje się wszakże zbyt wielkiej wagi. I tak, na przykład, badania opinii publicznej wykazały, iż większość uznaje prawo władz do łamania tajemnicy korespondencji, jeśli jest to im potrzebne, uznaje swobodę prasy, ale tylko jeśli nie rozpowszechnia ona „wiadomości fałszywych”, i akceptuje wykorzystanie w sądzie dowodów uzyskanych przez policję z pogwałceniem prawa³⁴.

Tu Wei-ming stwierdza słusznie:

„...podstawowa idea konfucjańska, że rząd ponosi pełną odpowiedzialność za dostatnie życie ludu jest nadal przyjmowana w Azji Wschodniej. Dlatego w państwach postkonfucjańskich rząd jest wszechobecny, jeśli nie wszechpotężny. Uznanie powinności rządu centralnego do odgrywania jak największej roli w życiu ludzi wynika z przekonania, iż polityka jest czymś daleko więcej niż pewnymi ramami komunikacyjnymi dla zapewnienia praw i porządku w społeczeństwie. Wszechobejmujące przywództwo narzuca obowiązek, w klasycznym sensie konfucjańskim, ‘zapewniania ludowi tego, co niezbędne, gwarantowania mu dostatku i edukowania go’. Urzędnicy nie są więc tylko funkcjonariuszami państwowymi, ale także przywódcami, intelektualistami i wychowawcami (...) Nacisk na przywództwo rządu jest uderzającym zjawiskiem kultury politycznej Azji Wschodniej. Autorytaryzm polityczny, z jego negatywnymi przejawami, takimi jak panowanie akcentujące hierarchiczność oraz patriarchyzm, jak również z jego pozytywnym wkładem, takim jak angażujące wszystkich poczucie odpowiedzialności, cechuje wyraźnie

³⁴ Lau Siu-kai, *op. cit.* str. 88-108, 116, 137.

Japonię, Koreę Południową, Taiwan, Hongkong i Singapur”³⁵.

Przy takich tradycjach nie tylko staje się o wiele bardziej zrozumiały szeroki zakres interwencjonizmu państwowego w całej Azji Wschodniej, ale i eksponowanie tam wśród praw człowieka oraz obowiązków państwa zapewnienie ludności wyżywienia, ubrania, edukacji, itd. Zarazem obywatele cedując nań odpowiedzialność za dobrobyt i pomyślność społeczeństwa nie mogli ograniczać jego władzy, ani na plan pierwszy wysuwać swoich jednostkowych swobód. Koncepcje te nie były tam „wymysłem komunistycznym”, lecz prastarą tradycją cenioną także w najwyższej rozwiniętych krajach kapitalistycznych. Państwo musiało być tam opiekuńcze, choć zarazem bardzo się obawiano nadużyć władzy. Remedium na to było wszakże dążenie do zastępowania władz „upadłych moralnie” przez nowe o wysokich cnotach i w ten sposób ustanowienia „administracji państwowej rzeczywiście troszczącej się o dobro społeczne”, nie zaś ograniczanie prawne jej kompetencji, jak na Zachodzie. Oczywiście teza o pozytywnym stosunku do państwa wymagałaby uszczegółowienia i dodania wielu zastrzeżeń, wyjątków oraz objaśnień, na co tu nie ma miejsca, ale najistotniejsze jest już samo wskazanie problemu innego niż w Europie podejścia do państwa, i odnoszenia się doń ze znacznie większym zaufaniem, nie zaś z nieufnością tak charakterystyczną dla liberalnej myśli zachodniej.

Pamiętać trzeba, że państwo przyjmowało tam jako wzorzec model patriarchalnej rodziny i pełniło też funkcje moralno-religijne. Tak jak dzieci odnoszą się z zaufaniem do ojca, czy wierni do swojego biskupa, tak obywatele traktowali tam przedstawicieli państwa. Choć władze nie zawsze realizowały w praktyce ów wyidealizowany wzorzec, to jednak oficjalną ideologią pozostawało, iż są one „matką i ojcem ludu”. Domaganie się swoich praw i ograniczanie kompetencji władz nie mogły się w tych warunkach pojawić. W wypadku postrzegania władzy jako nadmiernie opresyjnej mógł wybuchnąć

³⁵ Tu Wei-ming, „A Confucian perspective on the rise of industrial East Asia”, w: Silke Krieger, Rolf Trautzettel (red.), *Confucianism and the modernization of China*, Mainz: Hase & Koehler, 1991, s. 35.

bunt przeciwko jej konkretnym reprezentantom, ale jej natura nie była, aż do czasów najnowszych, kwestionowana.

Okres kolonializmu i cudzoziemskiej dominacji, walk o niepodległość oraz o odzyskanie godnej pozycji wśród narodów świata, w tym także przez modernizację kraju, doprowadził nie tylko do umocnienia władzy państwa lecz i jego prestiżu. Pojawiły się elementy dumy narodowej i patriotycznych więzi wzorowanych do pewnego stopnia na dawnych lojalnościach rodowych.

Jak wskazuje Hsiung, zachodnia koncepcja praw człowieka i dążenia do ograniczania prerogatyw władz państwowych wiąże się z przyjmowanym w Europie oraz USA modelem stosunków społecznych opartym na traktowaniu innych, a w szczególności wszelkich władz zwierzchnich, jako przeciwników, podczas gdy w Azji Wschodniej wypracowano zupełnie inny model oparcia życia społecznego na dążeniu do wypracowania konsensu, co warunkuje zaufania do zwierzchników, w tym także władz, dla utrzymywania harmonii w społeczeństwie.

„W naszym zachodnim sensie praw człowieka odnoszą się one wyłącznie do sfery publicznej (...) Nie możemy protestować przeciwko naszemu bezrobociu, własnej biedzie, czy wyłączeniu nas (na przykład z przynależności do związku czy zespołowego podejmowania decyzji), ani żądać zaspokojenia takich potrzeb. Brak sprawiedliwości w dystrybucji dóbr w naszym społeczeństwie, połączony z naszym indywidualistycznym etosem, służy podtrzymywaniu nierówności pod względem dochodu, statusu społecznego, pewności zatrudnienia, jak również osamotnienia jednostek. Elementy te rzadko jednak są uwzględniane w naszych dyskusjach o prawach człowieka.

W Azji Wschodniej wszakże wchodzi one w ich sferę. (...) prawa człowieka w trzech przykładowych krajach (Japonii, Korei Południowej i na Tajwanie), reprezentujących model społeczny oparty na zasadzie konsensu, włączają nie tylko prawa polityczne i swobody obywatelskie, wprowadzone pod wpływem Zachodu, ale tak samo prawa społeczne i gospodarcze (...) Ponieważ zaspokojenie potrzeb społecznych oraz dobrobyt nie mogą być zapewnione na

zasadzie indywidualnej, bez uwzględnienia podobnych praw innych osób, społeczeństwa Azji Wschodniej dążą do ustanowienia praktycznych kryteriów dla określenia sprawiedliwości dystrybucyjnej (...) Społeczny i gospodarczy dobrobyt polega nie tylko na dobrobycie materialnym, ale także na ochronie przed poczuciem osamotnienia i nudy, będącymi tak często charakterystycznymi cechami zatomizowanych społeczeństw industrialnych (...) W dążeniu do tego społeczno-gospodarczego dobrobytu rząd i ludność tworzą jeden zespół, gdyż sfera publiczna i prywatna jest traktowana jako *continuum*, nie zaś za sfery odrębne”³⁶.

Dla głębszego zrozumienia tak mocno tu wybitych potrzeb społecznych przynależności do grupy, a także wspomnianego powyżej problemu funkcjonowania tam poniżej szczebla władz państwowych silnie zintegrowanych i zinstytucjonalizowanych wspólnot, od których *de facto* jednostka jest zależna, warto odwołać się do znanych koncepcji Chie Nakane, badaczki z Uniwersytetu Tokijskiego. Wysunęła ona tezę, iż społeczeństwa Azji Wschodniej zorganizowane są „pionowo”, podczas gdy społeczeństwa zachodnie „poziomo”. Podczas gdy w tych ostatnich najważniejsze są stosunki oparte na zasadach równości, a jednostki i zorganizowane grupy, czy nawet instytucje, traktują się nawzajem jako równe podmioty, w Azji Wschodniej społeczeństwa zorganizowane są hierarchicznie: jednostka jest zawsze tylko częścią grupy, a jej status i funkcjonowanie wyznaczają stosunki nadrzędności oraz podległości, przy całkowitym niemal braku stosunków opartych na równości partnerów. To samo dotyczy grup, zespołów, firm oraz instytucji, będących częściami hierarchicznego porządku. Jej zdaniem owo troskliwe kultywowanie go służy przede wszystkim zachowaniu harmonii wewnątrz każdej grupy oraz w całym społeczeństwie, czego rezultatem jest dominacja relacji ze zwierzchnikami opartych na lojalności i opiece³⁷. Zbliżone koncepcje akcentujące kolektywizm japoński były formułowane także przez innych badaczy. Niezależnie

³⁶ Hsiung, *op. cit.* s. 20-1.

³⁷ Chie Nakane, *Japanese Society*, Berkeley: University of California Press, 1970, str. 40-63.

od uwag krytycznych formułowanych wobec tych koncepcji³⁸, jak również niewątpliwych różnic w stopniu hierarchizacji społeczeństw Azji Wschodniej, objaśnienie Chie Nakane jest również kluczem do zrozumienia nie rozwinięcia się tam indywidualizmu typu zachodniego i ukształtowania modelu „wspólnot zaufania”.

d) niski poziom aspiracji politycznych ludności

Z tych tak odmiennych od zachodnich wzorców organizacji społeczeństwa oraz państwa, związanych z tradycjami „despotyzmu orientalnego”, wynika poniekąd znacznie niższy poziom aspiracji politycznych ludności, a także brak tradycji pluralizmu politycznego, konkurencji wielu opcji, jakie może wybierać jednostka, czy nawet pluralizmu struktur z jakimi równocześnie może się ona identyfikować (jak państwo i Kościół w Europie). Masowe popieranie przez dziesięciolecia partii rządzącej, traktowane jako „obywatelski obowiązek”, prowadziło w Azji Wschodniej do utrzymywania się w tamtejszych demokracjach parlamentarnych (jak Japonia, Tajwan, Singapur) systemu określanego czasem jako „półtorej partii”, to jest jednej stale rządzącej partii i nielicznej „wiecznej opozycji”. Dopiero ostatnio sytuacja ta ulegać zaczyna pewnym zmianom, i zaczynają się pojawiać załączki alternatywnego sprawowania władzy przez odmienne siły. Warto też zwrócić uwagę na rolę wspomnianych powyżej silnie zintegrowanych struktur społecznych: to one właśnie odgrywają rolę kluczową, nie zaś jednostki z ich indywidualnymi preferencjami politycznymi. Mogą one popierać istniejący porządek, lub wszczynać walkę o jego zmianę. W tym kontekście społecznym reformy demokratyczne dokonywały się tam zazwyczaj przy dużych naciskach zewnętrznych, wspierających presję wewnętrzną, gdyż ta ostatnia nie była tam zwykle wystarczająco silna. Przy opisanych bowiem tradycjach ludność nie przywiązywała zbyt wielkiej wagi do swych praw politycznych.

Do owej bierności politycznej przyczyniał się także agrarny charakter tamtejszych społeczeństw (w Europie to miasta przecież i

³⁸ Patrz: Yoshio Sugimoto, op. cit. str. 3-5.

klasa średnia, nie zaś chłopstwo były ich promotorem) jak również bieda, gnębiąca tamtejsze społeczeństwa aż do czasów najnowszych. Zaspokojenie potrzeb elementarnych, samo fizyczne przeżycie rodziny, były sprawą kluczową dla ludności, zaś sprawy polityczne interesowały tylko wąskie elity związane z administracją państwową.

W wypadku Chin owa pasywność, występująca w wielu społeczeństwach agrarnych, osiągnęła niespotykaną skalę: wręcz niechęci do polityki i działalności politycznej, co było szczególnie widoczne w warunkach, jakie dopuszczały taką partycypację. Współcześni badacze z Hongkongu odwołują się do tej tradycyjnej anty-politycznej czy apolitycznej orientacji jego mieszkańców, by wyjaśnić niechęć ludności, a nawet elit, do takiego angażowania się. Piszą oni:

„W Chinach tradycyjnych zmonopolizowanie władzy przez administrację, niesłychane wyolbrzymienie znaczenia harmonii społecznej i prawdziwa obsesja jej utrzymywania, nieuznawanie legitymacji interesów prywatnych oraz konfliktów społecznych, jak również zwykle niepomysłne rezultaty kontaktów ludu z administracją rządową - stworzyły łącznie głęboko zakorzenione anty-polityczne postawy wśród ludności”³⁹.

Luo Shiu-hing tak opisuje sytuację w tym mieście aż do początków lat osiemdziesiątych, kiedy to aktywność polityczna wyraźnie się zwiększyła, a przypomnijmy, iż mówimy tu o najbardziej zurbanizowanym i zokcydentalizowanym obszarze Chin, osiągającym dziś dochód na głowę wyższy niż w W. Brytanii czy Kanadzie.

„Podczas gdy mniejszość hongkongczyków była aktywna politycznie, znakomita większość przyjmowała ‘parafiańską kulturę polityczną’ i była zadowolona z istniejącego systemu politycznego niemal cały czas. Według Laua cechą szczególną Chińczyków z Hongkongu była bowiem ‘pragmatyczna rodzinność’, to jest stawianie interesów ich rodzin ponad interesami społeczeństwa i jednostek”⁴⁰.

³⁹ Lau Siu-kai, *op. cit.* s. 70.

⁴⁰ Luo Shiu-hing, *The politics of democratization in Hong Kong*, London: MacMillan, 1997, s. 45.

Wśród czynników determinujących te postawy wymienia on na pierwszym miejscu tradycję konfucjańską nakazującą trzymanie się z dala od polityki, stawiającą wszelką władzę ponad krytyką i wpajającą paternalistyczne stosunki. Na drugim miejscu stawia specyficzną „mentalność emigrantów” z kontynentu, po swoich doświadczeniach w ChRL unikających angażowania się w politykę, a dążących do zapewnienia sobie oraz rodzinie pewnego dobrobytu, na końcu zaś wymienia politykę władz kolonialnych, które nie promowały wcale edukacji obywatelskiej, a starały się wręcz odpolitycznić życie społeczne, zachęcając głównie mieszkańców do osiągania celów ekonomicznych. Jeśli przeanalizuje się uważnie te trzy czynniki, to można stwierdzić, iż wszystkie one, z pewnymi modyfikacjami szczególnie w odniesieniu do drugiego, występują także w ChRL od czasu reform zapoczątkowanych w 1979 r., a nawet i na Tajwanie.

Lucien Pye, znany badacz chińskiej kultury politycznej, dodaje jeszcze jedno objaśnienie:

„Pierwszą i najbardziej podstawową cechą utrzymującej się wciąż struktury politycznej w Chinach jest uformowanie się jej w system wysoce autonomiczny, na jaki obywatele i elity pozarządowe mogły oddziaływać w niewielkim tylko stopniu (...) W rezultacie w stopniu nieznanym wszystkim innym współczesnym systemom politycznym (...) polityka została w Chinach ograniczona do świata funkcjonariuszy państwowych i osób aspirujących do takiej kariery (...) Osoby nie posiadające oczywistej pozycji w hierarchi politycznej uznawały, że nie mają praw do otwartego formułowania żądań wobec systemu, gdyż wszystkim, co mogły uczynić było żywienie nadziei, a czasem nawet wywieranie nacisku, by rządzący stosowali się sami do przyjmowanej przez nich ideologii (...) Chińczycy czuli się zawsze głęboko nieszczęśliwi i zagrożeni, kiedy tylko w polityce zanikała jedna dominująca hierarchia i jedna ideologia (...) Chińczycy, zarówno w ich zbiorowej historii jak i osobistych poglądach,

wykazywali tendencję do traktowania polityki jako spraw leżących w istocie w kompetencji władz”⁴¹.

Angażowanie się studentów w politykę, tak wyraźne w XX w., przynależy do tych tradycji, gdyż stanowią oni grupę społeczną aspirującą do stania się częścią elity rządzącej.

Byłoby jednak błędem przjąć, iż w tradycji chińskiej zwykli mieszkańcy tego kraju byli pozbawieni zupełnie praw politycznych Hung-chao Tai pisze słusznie:

„Wydaje się, że prawa jakimi cieszyli się obywatele na Zachodzie w sferze jurysdykcji, gospodarczej oraz społecznej, nie rozwinęły się praktycznie w Chinach tradycyjnych. Jednakże prawo do udziału w życiu politycznym (...) było dostępne większości mężczyzn. Ogólnie rzecz biorąc, od czasów dynastii Zachodniej Han (206 p.n.e. - 202 n.e.) jednostki mogły brać udział w rządzeniu poprzez pewne formy egzaminów państwowych. Kryteriami doboru kandydatów były kwalifikacje administracyjne i moralne, zgodnie z konfucjańskim kodeksem etycznym”⁴².

Zatem w porównaniu do Europy z okresu poprzedzającego wprowadzenie praw wyborczych na podstawie cenzusu majątkowego, system chiński był nieporównanie bardziej demokratyczny, tyle, że opierał się on na zupełnie innych zasadach: rządach dla ludu przez wyodrębnioną „kastę mandaryńską”, do której droga była otwarta dla chłopstwa, a podstawowym kryterium było wykazanie się odpowiednią wiedzą. Prosty lud miał zaś być posłuszny władzom, choć i tu dla jednostek, a zwłaszcza kolektywów lokalnych, istniały pewne możliwości wpływania na decyzje polityczne, a w swoim funkcjonowaniu cieszyły się one ogromną autonomią⁴³. Tyle, że to co

⁴¹ Lucien W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge Mass.: M.I.T. Press, 1968, s. 13-6.

⁴² Hung-chao Tai, „Human rights in Taiwan: Convergence of two political cultures”, w: Hsiung, op. cit., s. 89.

⁴³ Wręcz moralnym obowiązkiem uczonego-konfucjanisty było sianie petycji do tronu, dla wskazania władcy popełnianych przezeń błędów. Za czasów mandzurskiej dynastii Qing (1644-1912) zdeterminowana jednostka przez popełnienie samobójstwa na terenie starostwa powodowała automatyczne

było w minionych tysiącletniach wielką zdobyczą, w czasach współczesnych stało się tradycją hamującą rozwój instytucji demokratycznych nowego typu.

Od czasu, gdy Lucien Pye pisał słowa cytowane powyżej, zarówno w ChRL rządzonej przez KPCh, w Hongkongu, i na Tajwanie pod władzą Kuomintangu, dokonał się ogromny postęp w tej mierze, pojawiły się elementy pluralizmu i wyraźnego angażowania się dosyć szerokich elit w sprawy polityczne. Można mówić nawet o zaniku silnego aż do lat osiemdziesiątych identyfikowania się elit intelektualnych z władzami, czy nawet o pierwocinach formowania się struktur społeczeństwa obywatelskiego (procesie ledwo rozpoczętym w ChRL, a daleko dziś zaawansowanym w Hongkongu i na Tajwanie). Jednakże nie można zapominać, iż stan opisany przez Pye'a trwał aż do lat siedemdziesiątych, a ulega on zmianom powolnym i stopniowym. Coś, co istniało przez tysiąclecia nie może zniknąć w jednej czy dwu dekadach. Aż do czasów najnowszych żaden chłop w Chinach nie mógłby pytać, jak polski chłop z *Wesela*: „co tam panie w polityce, Angliki trzymają się mocno?” Wolności polityczne mogą już tam być atrakcyjne dla części elit, ale są wciąż o wiele mniej ważne dla ludności. Dotyczy to także krajów ościennych.

Z tej perspektywy zachodnie zafascynowanie wolnościami politycznymi, a niedostrzeganie wagi potrzeb biologicznych, wydaje się w Azji Wschodniej obcą obsesją i jest mało zrozumiałe. Dostatek rosnący dopiero w ostatnich dekadach wcale nie zmienia automatycznie tradycyjnych postaw, choć niewatpliwie to ułatwia. O wiele ważniejsze dla przemian świadomości społecznej wydają się procesy okcydentalizacji. Nawet jednak tych ostatnich nie należy przeceniać: Japonia, w której zaprowadzono porządki demokratyczne pod okupacją amerykańską, Hongkong przez ponad sto lat znajdujący się pod panowaniem brytyjskim, Tajwan i Korea Południowa przez ponad czterdzieści lat blisko powiązane z USA, kraje o bardzo wysokiej stopie życiowej, wielkiej przewadze ludności miejskiej i silnej klasie średniej, pokazują dowodnie, jak silne mogą być te

zawieszenie starosty w jego funkcjach i przyjazd specjalnej komisji państwowej dla zbadania jego nadużyć. Ludność powiatu mogła go, jako reprezentanta władz państwowych najniższego szczebla, nawet „zdymisjonować”, organizując dlań uroczyste i grzeczne pożegnanie, z odprowadzeniem do granic powiatu.

prastare tradycje autorytaryzmu, i jak powoli ustępują one wpływom zachodnim.

Ustroje demokratyczne dopiero formują się w Azji Wschodniej, a przełomowy był tam okres końca lat osiemdziesiątych oraz początku dziewięćdziesiątych. Dopiero w 1987 r. rozpoczęto demokratyczne reformy na Tajwanie, gdzie poprzednio dyktatorskie rządy w reżimie stanu wojennego, i przy zakazie działania innych partii, sprawował Kuomintang (partia oparta na wzorcach bolszewickich). Na początku lat dziewięćdziesiątych od dyktatury wojskowej do wielopartyjnej demokracji przeszła Republika Korei (pierwszy raz w wyborach prezydenckich opozycja zwyciężyła tam dopiero w grudniu 1997 r.), a w Japonii po raz pierwszy, choć na krótko, udało się opozycji odsunąć od władzy Partię Liberalno-Demokratyczną. Jeszcze na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych na Tajwanie oraz w Korei Południowej dochodziło do krwawych rozpraw z opozycją. Demontaż systemu komunistycznego w Chinach, rozpoczęty w latach osiemdziesiątych, a nawet krwawe wypadki w Pekinie w 1989 r., należy rozpatrywać w tym właśnie kontekście regionalnym, nie zaś w kontekście wspólnoty Atlantyckiej. Wyraźne opóźnienie procesów demokratyzacji w ChRL w porównaniu do krajów sąsiednich ma swoje obiektywne uwarunkowania: stopa życiowa jest tam nadal wielokrotnie niższa, a względny dobrobyt uzyskano dopiero w ostatnich kilkunastu latach, na wsi mieszka tam wciąż około 80% ludności, a klasa średnia dopiero zaczyna się formować. Dopiero też od 1979 r. rozpoczęto budowanie tam państwa prawa oraz tworzenie związanych z tym instytucji.

Zachodnie oceny tamtejszych procesów demokratyzacji, jak też respektowania tam praw człowieka, szczególnie politycznych, często nie uwzględniają dostatecznie tej specyfiki, w tym także pojmowania tam demokracji oraz stosunku do niej. W latach dziewięćdziesiątych w ramach programu badawczego „Kultura polityczna i udział w życiu politycznym hongkongczyków” przeprowadzono unikalne badania rzucające wiele światła na tę kwestię. W 1992 r. do pytania: „na czym polegają rządy demokratyczne?” (*what counts as a democratic government*) dano pięć opcji do wyboru i szóstą otwartą, „inne”, wymagającą uszczegółowienia przez badanego. 40,9% wybrało „są gotowe konsultować się ze społeczeństwem”; 22,7% uznało, iż

kryterium tym jest wyłanianie ich w wyborach powszechnych; 18,1% uznało, że jest to „rząd będący przywódcą ludu”, zaś 9,6% „rząd traktujący ludność jak ojciec swe dzieci”. „Rząd dający ludziom wszystko czego oni pragną” podał 1% badanych. Jak z tego widać demokratyczna forma rządów polega w ich opinii głównie na konsultacjach ze społeczeństwem i liczeniu się z opinią publiczną, ale w istocie aż 27,7% uznało za „demokratyczny” jakiś rodzaj rządów paternalistycznych, zgodny z chińskimi tradycjami. Nie mniej znamienne były odpowiedzi na pytania mające pośrednio wskazać, jaki rodzaj rządów badani preferują. Aż 81,6% zaakceptowało opinię, iż dobry rząd „powinien traktować ludzi jak ojciec swe dzieci”. 72% uznało za dobry stan rządu nominowanych funkcjonariuszy państwowych. 45,9% akceptowało pogląd, iż tylko wąska elita osób o specjalnych zdolnościach ma kwalifikacje do rządzenia, inni zaś powinni być kierowani przez tę elitę. Chociaż na ogólne pytanie, czy pragną dalszych postępów demokratyzacji aż 59,8% odpowiedziało twierdząco.

Niezmiernie znamienne były również odpowiedzi na pytania, czego spodziewają się oni w wyniku dalszej demokratyzacji. Pokazywały one, iż od demokracji oczekuje się raczej zwiększenia rozmaitych materialnych korzyści, niż możliwości udziału z życiu politycznym i kształtowania składu władz. Badacze także podkreślają, iż dość szerokie poparcie dla procesu demokratyzacji nie łączy się wcale u badanych z gotowością osobistego udziału w wyborach oraz innych formach życia politycznego. Charakterystyczne też było, iż dalsza demokratyzacja cieszyła się największym poparciem wśród przedstawicieli klas średnich, a najmniejszym u osób uzyskujących najwyższe dochody (podobne rezultaty dały też badania przeprowadzane w ChRL, w jakich przedsiębiorcy prywatni optowali za utrzymaniem systemu autorytarnego, nie zaś za demokratyzacją).

Bardzo ciekawe rezultaty dały pytania o partie polityczne, właśnie po raz pierwszy tam dopuszczone. 57,7% uznawało wprawdzie, że są one niezbędne dla umocnienia demokracji, ale aż 17,7% nie widziało ich potrzeby, a 23,4% nie miało zdania w tej kwestii. Na pytanie, czy istnienie partii politycznych nie zagrozi stabilności politycznej w mieście 40,1% odpowiedziało „nie”, ale aż 31,9% „tak”, a 28,0% nie miało zdania. Koresponduje to z w

rezultatami wcześniejszych badań z 1988 r., kiedy to 58,6% uznawało dobrobyt i stabilność za najważniejsze, zaś tylko 17,2% dawało priorytet demokratycznym przemianom, podczas gdy 21,0% deklarowało, że obie te sprawy są tak samo ważne.

Interpretując te wyniki badacze konkludowali, iż konsultacje i liczenie się z opinią publiczną było uznawane przez mieszkańców Hongkongu za wystarczające, a do mechanizmów wyborczych nie przywiązywano wagi. Demokracja polega zatem, według powszechnych opinii, przede wszystkim na możliwości kontrolowania do pewnego stopnia władz wykonawczych przez przedstawicieli niezależnych elit. Tylko niewielu mieszkańców poparłoby procesy demokratyzacji, gdyby zagrozić to miało ich dobrobytowi lub spowodować konflikt z władzami ChRL. Badacze odnotowują także, iż mieszkańcy tej metropolii nie traktują demokracji w kategoriach ideologicznych, ani jako samoistnej wartości, lecz w sposób pragmatyczny, jako środek prawdopodobnie mogący podnieść ich dobrobyt⁴⁴. Dodać warto, iż sam termin „demokracja” (*minzhuzhuyi*) znaczy po chińsku dosłownie: „zasada lud - gospodarzem”. Nasuwa ona zatem raczej skojarzenia z „rządami w interesie ludu” czy „kierującymi się jego opiniami”, niż ze skomplikowanymi a nie znanymi tam aż do czasów najnowszych procedurami wyborczymi.

Te empiryczne dane pokazują najlepiej jak bardzo różnią się tam podejście do demokracji oraz polityczne aspiracje społeczeństwa od naiwnych wyobrażeń zachodnich, opartych na doświadczeniach własnego kręgu kulturowego. Rzecz jasna, sytuacja może być odmienna, gdy władze postrzegane są jako dyktatorskie, nazbyt opresyjne i reprezentujące obce interesy. Tak było do pewnego stopnia w Korei Południowej pod rządami wojskowych, popieranych przez USA, czy na Tajwanie, gdzie rządziła kuomintangowska elita przybyła z kontynentu po klęsce w wojnie domowej, należąca ponadto do innych grup etnicznych. Nawet w Hongkongu zainteresowanie sprawami politycznymi i gotowość do popierania ugrupowań traktowanych jako „opozycyjne do władz” wyraźnie się zwiększyło

⁴⁴ Kuan Hsin-chi, Lau Siu-kai, „The partial vision of democracy in Hong Kong: A survey of popular opinion”, *The China Journal*, no. 34 (July 1995), s. 239-64.

wraz z przybliżaniem się daty przekazania tego miasta ChRL. Jeśli wszakże nawet tam, aspiracje polityczne były tak niskie, czy można oczekiwać, iż będą one znacząco wyższe w ChRL przeżywającej największą prosperity w dziejach, gdzie także zakres indywidualnych swobód życia codziennego w zasadzie zaspakaja potrzeby ludności? Brak wolności politycznych, dotkliwy dla części okcydentalizowanych elit intelektualnych spotykać się tam musi nieuchronnie z obojętnością społeczeństwa. W Azji Wschodniej stykamy się po prostu z odmienną kulturą polityczną oraz inną strukturą wartości, w jakiej wolności polityczne oraz osobisty udział w życiu politycznym nie zajmują poczesnego miejsca.

Owe odmienności kulturowe, w tym także tradycje politycznych, spowodowały nawet wysunięcie w latach ostatnich przez przywódców Singapuru oraz Malezji głośnej koncepcji „wartości azjatyckich”, zgodnie z którą zachodnie wzorce praw człowieka oraz demokracji nie znajdują zastosowania w Azji. Problem dalszych przemian w Azji rejonu Pacyfiku pozostaje wciąż kwestią otwartą, choć już dzisiaj jasne jest, iż procesy modernizacji nie są rą równoznaczne z całkowitą okcydentalizacją społeczeństw pozaeuropejskich, mających odmienne korzenie religijno-kulturowe. Możliwości ukształtowania się zatem w Azji Wschodniej odmiennej od zachodniej cywilizacji industrialnej czy postindustrialnej wykluczyć nie sposób.