

Azja Wschodnia na arenie gospodarczej. Przyczynek do dyskusji o kulturowych odmiennościach

Adam W. Jelonek

Na przestrzeni ostatnich dwóch, trzech dekad Azja Wschodnia odniosła niespotykane sukcesy. Dziś trudno sobie wyobrazić, że jeszcze w latach 60. XX w. region ten należał do najbiedniejszych w świecie. Wiele jednak od tego czasu się zmieniło. Nigdzie indziej nie udało się w tak szybkim tempie dokonać gwałtownego przyspieszenia wzrostu gospodarczego, ograniczyć sferę ubóstwa, zintegrować się z rynkiem międzynarodowym i podnieść standardy życia. W ślad za pierwszymi sukcesami tzw. azjatyckich tygrysów podążyły kolejne dynamicznie rozwijające się gospodarki – wraz z Chinami, które w opinii części ekspertów stały się nowym motorem światowego wzrostu.

W niniejszym artykule próbuję odpowiedzieć na pytanie, jak istotną rolę w ogólnej zmianie wizerunku współczesnych społeczeństw i gospodarek azjatyckich odegrały czynniki kulturowe. Po kilku wstępnych uwagach na temat teoretycznych relacji między kulturą a rozwojem koncentruję się na wskazaniu zasadniczych elementów dyskursu badawczego, ale też politycznego, dotyczącego koncepcji tzw. wartości azjatyckich, stanowiącego przykład wysoce zideologizowanej próby przeciwstawienia kontekstów kulturowo-społecznych: azjatyckiego i zachodniego. Na zakończenie próbuję skonfrontować niektóre mity o różnicach kulturowych z wynikami badań empirycznych i odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście przepaść w wartościach społecznych między Zachodem a Wschodem jest tak wielka, aby mogła stanowić podstawę tłumaczenia historii sukcesu Azji w ostatnich dekadach.

1. Wstęp

Przynajmniej do czasu kryzysu finansowego drugiej połowy lat 90. XX w. Azja Wschodnia stawała się synonimem spektakularnego sukcesu ekonomicznego. Nic dziwnego. Gdy cofniemy się nieco wstecz – do lat 60. ubiegłego stulecia – i porównamy ówczesny oraz obecny stan gospodarek azjatyckich, możemy sobie w pełni uświadomić skalę tego sukcesu. W roku 1960 Azja wytwarzała zaledwie 4% światowego GNP (produktu narodowego brutto), u progu lat 90. już 25%. Pół wieku temu dochód przeciętnego mieszkańca Japonii, najbogatszego wówczas kraju regionu, sięgał zaledwie

15% dochodu mieszkańca Stanów Zjednoczonych. Korea Południowa nie była zamożniejsza niż Sudan, Tajwan zaś był niemal tak biedny jak ówczesny Zair. Kraje Azji Wschodniej mogły w tym czasie pochwalić się imponującą stopą wzrostu, sięgającą niekiedy 10% w skali roku. W połowie lat 90. w Azji znalazła się już trzecia część światowych rezerw walutowych. Zachód stawał się powoli świadomy tego, że stopniowo odchodzi w przeszłość Azja uważana za część światowych peryferii (Rohwer 1995: 28).

Jak zauważyli specjaliści Banku Światowego, dynamika procesów rozwojowych Azji Wschodniej nie miała precedensu w całym świecie. W ciągu ćwierćwiecza przeciętny poziom dochodu narodowego w krajach regionu zwiększył się czterokrotnie. Państwom regionu udało się szybko zintegrować lokalne rynki ze światową gospodarką, ograniczyć do minimum obszary społecznego ubóstwa i doprowadzić do wyraźnej poprawy standardów życia. W ślad za sukcesami pierwszych azjatyckich tygrysów pojawiła się druga, znacznie szersza grupa szybko uprzemysławiających się i błyskawicznie wzrastających gospodarek, które – tak jak gospodarka chińska – stopniowo zaczęły być postrzegane jako źródło dynamizujące wzrost w skali globalnej (Leipzig i Thomas 1993: 1).

Próby wytłumaczenia przyczyny zaskakującej dynamiki rozwojowej Azji Wschodniej od lat stanowią jeden z kluczowych obszarów analizy podejmowanej przez ekonomistów, antropologów, socjologów, ale też przez *inside-rów* gospodarczych. Część specjalistów jako przyczynę cywilizacyjnego skoku wskazywało występowanie zasadniczych odmienności w kulturze i systemach społecznych pomiędzy Azją Wschodnią a krajami „starego świata”, do których należą dominujące w dotychczasowej gospodarce światowej Stany Zjednoczone i kraje Europy Zachodniej.

Po kilku uwagach natury teoretycznej postaram się zwrócić uwagę na podstawowy katalog odmienności kulturowych i społecznych wskazywany przez badaczy, podejmowany w ramach dyskursu o występowaniu tzw. wartości azjatyckich. Traktując wspomniane odmienności jako czynniki, które potencjalnie mogły być odpowiedzialne za dynamizację regionu, zaprezentuję rezultaty kilku badań empirycznych pokazujących, w jakim stopniu Wschodnie systemy społeczne są rzeczywiście odmienne, a w jakim odmiennosc ta może stanowić jedynie intelektualny artefakt.

2. Kultura jako czynnik determinujący rozwój

Czym jest kultura? Próby wyjaśnienia tego pojęcia mogą różnić się znacząco w zależności od tego, w jakim kontekście zdecydujemy się wykorzystywać ten termin¹. W nawiązaniu do pierwotnego rozumienia terminu jako *cultura agri*, odnoszącego się do uprawy roli, pojęcie oscyloowało wokół jakościowych wymiarów ludzkiego bytu. Początkowo przy okazji dyskusowania zjawisk kulturowych nie unikano silnie wartościujących określeń przeciwstawiających „cywilizowane” społeczeństwa Zachodu niecywilizowanej,

a zatem pozbawionej kultury, reszcie świata. Dopiero pod koniec XVIII w. niemiecki filozof Johann Gottfried Herder, bodaj jako pierwszy, zasugerował, że kultura jest zjawiskiem nie poddającym się ocenom wartościującym, a jej odmienne formy stanowią jedynie efekt różnych doświadczeń historycznych poszczególnych społeczeństw (Berger 1995: 14–15).

Pojęcie kultury ewoluowało, wzbogacając jej definicję o coraz to nowe właściwości. Ponad sto lat temu Edward Tylor w swojej klasycznej pracy pt. *Kultury prymitywne* zdefiniował kulturę jako „złożoną całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, wartości moralne i prawne, obyczaje oraz inne zwyczaje nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa” (Alexander i Kumaran 1992: 11). W połowie ubiegłego stulecia w swej *Antropologii* Alfred Kroeber opisał kulturę jako zjawisko obejmujące mowę, wiedzę, wierzenia, zwyczaje, sztukę i technologię, a także ideały i zasady dziedziczone w przekazie międzypokoleniowym. Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn, w klasycznej już pracy *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, uzupełnili pojęcie kultury o inne istotne stwierdzenie. Zauważają oni, że kultura obejmuje zespół zasad i form zachowania nabywanych i przekazywanych za pomocą symboli. Twierdzą, że istotę kultury stanowią tradycyjne, a więc wywodzące się z historii i starannie wyselekcjonowane grupy idei i powiązanych z nimi systemów wartości. System kulturowy typowy dla danego społeczeństwa może być zatem rozumiany nie tylko jako suma doświadczeń nabywanych przez człowieka w ramach danego społeczeństwa, ale także – co więcej – może stanowić podstawę dla określenia przyszłych jego zachowań i konfiguracji (Kroeber i Kluckhohn 1952).

W tym kierunku analizy postępuje historyk gospodarki i laureat Nagrody Nobla Douglass North. Uważa on, że „We wszystkich społeczeństwach: począwszy od najbardziej prymitywnych, a skończywszy na najbardziej złożonych, ludzie nakładają na siebie liczne ograniczenia po to, aby uporządkować swoje relacje z innymi członkami społeczeństwa. (...) Skąd pochodzą owe ograniczenia? Pochodzą one ze społecznie przekazywanych informacji i są częścią dziedzictwa, które nazywamy kulturą”. Kultura może być zatem definiowana jako „proces transmisji międzypokoleniowej (...) wiedzy, wartości i innych czynników, które mają wpływ na ludzkie zachowania” (North 1990: 36–37).

Ten typ definicji, według której kultura jest wyodrębnionym i podzielanym zespołem zasad, które kształtują ludzkie zachowania, stanowi po dzień dzisiejszy narzędzie do analizy wpływu systemów wartości na bieżący sposób funkcjonowania poszczególnych społeczeństw (Harrison 1997: 31). Właśnie do niego odnosi się w swej pracy pt. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* Francis Fukuyama, definiujący kulturę jako „odiedziczoną normę etyczną” (Fukuyama 1995: 34). Do niej nawiązuje też w głośnym, choć kontrowersyjnym artykule *The Clash of Civilizations?* Samuel P. Huntington, wymieniając osiem wielkich kręgów cywilizacyjnych,

stanowiących najwyżej zorganizowane całości kulturowe, ku którym ewoluowała współczesna ludzkość (Huntington 1993).

Pojęcie kultury rozumianej jako podstawa funkcjonowania odmiennych i dywergentnych systemów społecznych nie jest obce także uczonym wywodzącym się z innych niż zachodni kręgów cywilizacyjnych. Chiński badacz Gao Xian zwraca uwagę na ścisłe związki występujące pomiędzy zakumulowanymi doświadczeniami „kultury tradycyjnej” a „holistycznym procesem materialnego i moralnego rozwoju” towarzyszącym jej konfrontacji z procesami modernizacji (Gao 1996: 143–144).

Sygnalizowane przez Gao Xiana poglądy o możliwości powiązania kultury i towarzyszących jej „norm etycznych” czy „systemów wartości” z procesami modernizacji społecznej, politycznej czy wreszcie gospodarczej nie należą w nauce bynajmniej do nowych. Za prekursora rozważań dotyczących zależności między systemem kulturowym a rozwojem poszczególnych społeczeństw uchodzi niewątpliwie Max Weber. W swych klasycznych pracach, takich jak *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* czy *Religie Chin. Taoizm i buddyzm*, kreśli on cały zestaw warunkowanych religijnie, a więc kulturowo, wartości – takich jak szacunek do ciężkiej pracy, racjonalność zachowań czy skłonność do oszczędzania, wskazując je jako podstawę materialnego postępu jednych społeczeństw i względnego zacofania innych (Weber 1984: 69–87).

Podobne, choć mniej znane analogie wiążące systemy kulturowe z występującym potencjałem rozwojowym części społeczeństw były jednak dziełem całego szeregu socjologów, antropologów czy filozofów. Na przykład Joseph Schumpeter zauważa w swojej *The Theory of Economic Development: An Inquiry into Profits, Capital, Credit, Interest and the Business Cycle*, że kulturowo uwarunkowany „ludzki geniusz tworzenia przekładający się na różnorodne zachowania przedsiębiorców stanowi klucz do strategii rozwojowej poszczególnych społeczeństw” (Schumpeter 1961: 132).

Odpowiadając na pytanie o to, co tworzy rozwój, Gunnar Myrdal w swym dziele *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations* zwraca uwagę, że to właśnie czynniki kulturowe, a zwłaszcza systemy religijne mogą stanowić podstawową przeszkodę dla procesów modernizacji. Mogą one, jego zdaniem, nie tylko utrudniać przedsiębiorcom swobodną działalność, ale co więcej w szczególnych wypadkach potrafią „całkowicie zdominować cały system polityczny, gospodarczy i społeczny, nie pozostawiając pola dla racjonalności i przedsiębiorczości” (Myrdal 1968: 7).

Ten sam argument wysuwa Arthur Lewis w *The Theory of Economic Growth*. Jego zdaniem czynniki kulturowe oddziałują bezpośrednio na skalę przedsiębiorczości, ale też pośrednio wpływają na szerszy klimat społeczno-polityczny dla wzrostu gospodarczego. „Wzrost gospodarczy zależy od nastawienia do pracy, bogactwa, oszczędności, posiadania dzieci, wynalazczości, a wszystkie te postawy wpływają z głębokich źródeł ludzkiego umysłu” twierdzi Lewis (Lewis 1955: 14).

Cześć badaczy starało się wzbogacać ogólne i coraz bardziej oczywiste stwierdzenia o własne obserwacje terenowe. Edward Banfield na przykład, opierając się na swych obserwacjach z południa Włoch, zwracał uwagę, że często za fundament rozwoju gospodarczego uznaje się występowanie odpowiednich zasobów technicznych i naturalnych, podczas gdy traktować je należy co najwyżej jako warunki równorzędne z kontekstem kulturowym i występowaniem ugruntowanej w obowiązującym systemie wartości rzeczywistej chęci do podejmowania wyzwań płynących z otoczenia przez członków danej społeczności (Banfield 1958: 8). Lawrence Harrison, który spędził wiele lat w Ameryce Łacińskiej jako urzędnik USAID, zauważa, że to właśnie czynnik „kulturowy wyjaśnia w większości przypadków, dlaczego niektóre z krajów rozwijają się szybciej i w sposób bardziej zrównoważony niż inne” (Harrison 1985: 16). W jednej ze swych prac analizuje on szczegółowo odmienne systemy wartości społeczeństw „skłonnych do postępu” i „opornych na postęp” (Harrison 1997: 32).

Podsumowując, należy się zgodzić z Edwardem T. Hallem, że niewątpliwie kultura – niezależnie od tego, jak ją zdefiniujemy – odzwierciedla pod wieloma względami stan polityki i gospodarki. Kultura *per se*, stanowi również czynnik oddziałujący na funkcjonowanie gospodarki w każdym społeczeństwie (Hall i Hall 1990: 3). Zgadzać się z tym poglądem, czas jednak zastanowić się, jak bardzo istotne znaczenie może mieć współcześnie czynnik kulturowy.

3. Ideologiczna ofensywa wartości azjatyckich

Był kwiecień 1994 r. Sąd Republiki Singapuru rozpatrywał właśnie sprawę amerykańskiego nastolatka Michaela Petera Faya oskarżonego o wandalizm. Fay niespełna rok wcześniej wraz z grupą kolegów malowali graffiti na samochodach zaparkowanych przy Chatsworth Road. Sędzia Yong Pung How po pieczołowitym wysłuchiwaniu wyjaśnień stron podjął decyzję. Amerykanin miał za karę dostać sześć uderzeń ratanową trzcina w pośladki. Ten, wydawałoby się niewiele znaczący, incydent przerodził się w prawdziwe medialne „zderzenie cywilizacji”. Władze Singapuru, mimo wyraźnych nacisków Białego Domu, odmówiły odstąpienia od wymierzenia kary. Sprawa nabrała symbolicznego znaczenia. Azja, ustami premiera Singapuru Goh Chok Tonga, broniła swego wizerunku, swojego azjatyckiego porządku i wartości. Azja oskarżała pozbawioną zasad młodzież Zachodu. Zachód nie posiadał się z oburzenia na barbarzyństwo azjatyckich reżimów. Tak w trywialnej, chociaż pełnej dramatyzmu odstonie dawała o sobie znać istota cywilizacyjnego sporu o wartości azjatyckie.

Sygnały o tym, że Azjaci są coraz bardziej świadomi swego zmieniającego się miejsca w geopolityce już wcześniej zaczynały napływać z samej Azji. Ogromny sukces odniosła wydana w 1989 r. książka japońskiego polityka i publicysty Shintaro Ishihary pt. *The Japan That Can Say No* (Ishihara

1992). Ishihara, porzucając wszelkie dyplomatyczne konwencje, dowodził w niej, że Japonia powinna zająć należne jej, równorzędne Stanom Zjednoczonym miejsce w systemie światowej geopolityki. Dostarczał przy tym licznych dowodów na ogromny jego zdaniem, wciąż niewykorzystany potencjał Azji. Niektóre stwierdzenia Ishihary bywały zaskakujące. Stratedzy amerykańscy zrzucili bombę atomową na Hiroszimę, a nie na jedno z miast niemieckich jedynie dlatego, że kierowały nimi przesłanki czysto rasistowskie. Cesarstwo Japonii, podbijając poszczególne państwa azjatyckie, niesło im cywilizację i wolność; kolonizacja amerykańska przynosiła jedynie zniewolenie i zacofanie. Sprzedająca się w milionowych nakładach książka w Stanach Zjednoczonych została okrzyknięta „rasistowskim manifestem i wezwaniem do krwawej konfrontacji”. Azjatyccy czytelnicy odbierali ją jednak w znacznie bardziej wyważony sposób – jako próbę odrodzenia narodowej dumy Japończyków i przypomnienie o tym, że nie tylko Japonia, ale także cały region może już powiedzieć: „nie”.

W krajach Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej sukcesem gospodarczym na przełomie lat 80. i 90. towarzyszyła coraz żywsza debata nad kierunkiem przemian we współczesnym świecie. Kraje azjatyckie stawały wobec bardzo poważnych dylematów historycznych. Poprawa warunków życia przynosiła zasadnicze pytania o charakter przemian społecznych, kulturowych i wreszcie politycznych na kontynencie. Otwarte były pytania dotyczące demokratyzacji życia politycznego, legitymizacji władzy, ale też pytania o – bardzo często pomijany przez zachodnich obserwatorów – problem tożsamości zamieszkujących Wschód ludów i narodów. Dla wielu osób 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 wiele koncepcji ideologicznych określanych mianem programu wartości azjatyckich. Próżno by szukać jakiegos jednolitego kanonu, czym ów program jest. Zasadnicze założenia programu koncentrowały się na konieczności odrodzenia tradycyjnego systemu wartości – powrotu do azjatyckich korzeni tożsamości społecznej. Towarzyszyło im przekonanie nie tylko o odmienności, ale także o 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 wielu artykułach, przemówieniach, wywiadach i książkach. W dyskurs ten stosunkowo szybko włączyli się prominentni politycy azjatyccy i to ich przyjęło się uważać za ojców założycieli nowego prądu ideologicznego.

Właśnie jako nowa 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. Trudno nie zauważyć, jak stwierdzał z sarkazmem znany wietnamski politolog Nguyen Gia King, iż zarówno premier Lee Kwan Yew, jak i Mahathir Mohamad – dwaj heroldowie wartości azjatyckich – sami wywodzili się z głęboko zokcydentalizowanych elit swoich krajów i obaj, a zwłaszcza Mahathir, odegrali zasadnicze role w okcydentalizacji swoich krajów. Program wartości azjatyckich miał jednak zbyt poważne atuty, aby pragmatyczni azjatyccy politycy nie mieli go wykorzystać.

Apogeum jego popularności przypada na szczytowy okres gospodarczej prosperity regionu. Zasadnicze tezy wartości azjatyckich znalazły wyraz w tzw. deklaracji Bangkoku, podpisanej w kwietniu 1993 r. przez szereg przywódców państw Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej, w tym Chin, Malezji i Singapuru. Deklaracja Bangkoku, stanowiąca 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 definiowanie jednostki w społeczeństwie miało wynikać ze szczególnego kontekstu historycznego, społecznego, gospodarczego i politycznego, czyli w skrócie: miało mieć cywilizacyjnie specyficzny charakter. 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 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 dobrowolnego 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 podnoszony 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 Bangkoku była w większości postrzegana 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, dużą przesadą

byłoby dowodzenie niepodzielnej dominacji chińskich wartości politycznych w Azji Południowo-Wschodniej, a tym bardziej w Azji w ogóle. Wielu entuzjastów ideologii wartości azjatyckich rozszerzyło jego wpływy na cały region i wiązało go – 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. Koncepcja ta – jedna z podstawowych formuł programu wartości azjatyckich – pokazywała też nieodpowiedniość zachodnich reguł demokratycznych dla krajów Azji. Koncepcja władzy opiera się w niej na założeniu pewnego szczególnego przymiotu, raczej przypisanego określonym jednostkom czy grupom społecznym, niż na konieczności osiągania specyficznych, istotnych dla społeczeństwa celów. Po to aby odnieść sukces w strukturach władzy, wystarczy zatem raczej żyć zgodnie z własnym statusem. Opozycja wobec wszelkiej władzy uznawana jest za atak na system społeczny, a w związku z tym nie może liczyć na poparcie społeczeństwa, które samo taki system stanowi.

Religia jest integralnym elementem azjatyckich wartości kulturowych. W istocie nie tyle towarzyszy życiu każdego Azjaty, ile przenika je od chwili urodzenia aż do śmierci. W pracy, życiu rodzinnym, społecznym, gospodarczym i politycznym definiuje system wartości. Dzieje się tak w istocie niezależnie od oczywistej różnorodności religii w Azji Wschodniej (buddyzmu, islamu czy chrześcijaństwa) i zauważalnych procesów sekularyzacyjnych. Przywódcy azjatyccy zauważają, że dokonany na Zachodzie konsekwentny rozdział kościoła od państwa – ograniczający religię do sfery prywatnej – przyczynił się do zupełnej nieobecności wartości moralnych w życiu publicznym i do negatywnego rozrostu tendencji indywidualistycznych. Również tu występowało jednak godne zwrócenia uwagi odniesienie do sfery polityki. W tradycji azjatyckiej bóg i władca to pojęcia zawsze ściśle ze sobą powiązane, jeśli nie tożsame. W konfucjańskich Chinach cesarz był bogiem; w państwach muzułmańskich Azji Południowo-Wschodniej bóg jest władcą; w hinduistycznych Indiach czy buddyjskiej Tajlandii władca jest wysłannikiem boga.

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 fałszywie 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 na przeciwstawieniu się liberalnym, chrześcijańskim i kosmopolitycznym wartościom napływającym z Zachodu. Wartości azjatyckie bardzo często są omawiane w kontekście dychotomii Zachód–Wschód, przez co zwiększa się skłonność do przesady i generali-

zacji. Wartości azjatyckie – nawet wbrew argumentom ich twórców – ze swym przywiązaniem do wspólnoty i rodziny jako podstawy społeczeństwa, szacunkiem dla nauki, ciężkiej pracy, obowiązków społecznych, często były przeciwstawiane upadkowi rodziny, dekadencji, hedonizmowi, przesadnemu indywidualizmowi, moralnej degeneracji Zachodu i jego nieuniknionemu upadkowi.

Retoryka była często wykorzystywana jako substytut dla rzeczywistych argumentów. Zachód był opisywany jako siedlisko wszelkiej dekadencji i zepsucia. Azja miała pokonać Zachód ze względu na „lepszy” system wartości. Arogancja i imperializm Zachodu, usiłującego narzucić innym swoje standardy, miały się skończyć. Przyszłość miała należeć do Azjatów. Mistrzem retoryki wartości azjatyckich był ambasador Singapuru przy ONZ Kishore Mahbubani. Krzyczał on: „Na Wschód młodzi ludzie! Osiągnęliśmy koniec 500-letniej dominacji Zachodu. Morze Śródziemne było oceanem przeszłości, Atlantyk jest oceanem doby dzisiejszej, Pacyfik stanie się oceanem przyszłości”.

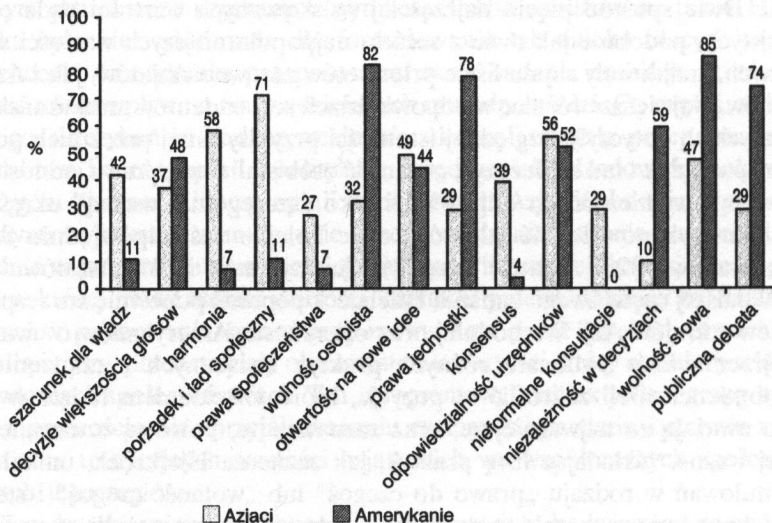
Nieco bardziej umiarkowane stanowisko zajmuje nowe pokolenie polityków tajskich, Jeden z ministrów tajskich, Surin Pitsuwan, wyraził je następującymi słowami: „Mówię Amerykanom: patrzcie, rozwijamy się jak wy. Pod wieloma względami stanowimy niemalże wasze lustrzane odbicie. Ale powinniście zrozumieć, że mamy również prawo do różnienia się od was w pewnych kwestiach”.

Kryzys gospodarczy drugiej połowy lat 90., związany z nagłym spadkiem eksportu w regionie, a w następstwie z załamaniem się systemu walutowego państw Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej, przyczynił się do pewnego ochłodzenia temperatury debaty na temat wartości azjatyckich, a ostre figury retoryczne ustąpiły miejsca znacznie bardziej wyważonym wypowiedziom azjatyckich przywódców i intelektualistów.

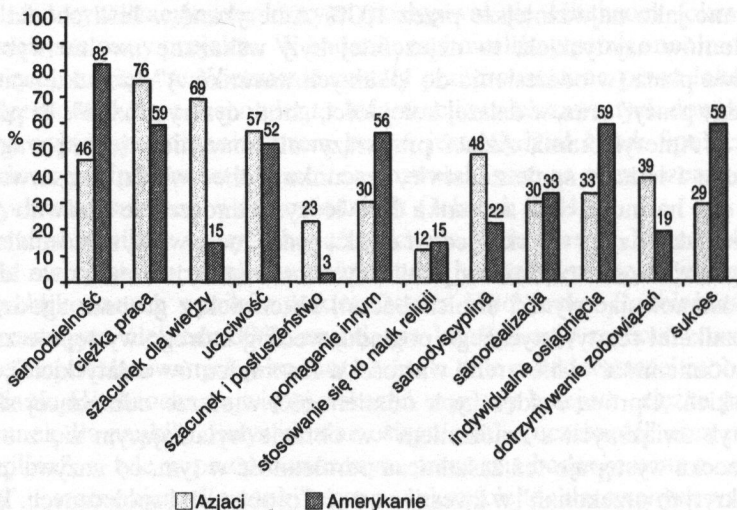
4. Wartości konfucjańskie w świetle badań

Dyskurs dotyczący relacji między tradycyjnymi wartościami konfucjańskimi a procesami modernizacji w państwach Azji Wschodniej doczekał się rosnącego zainteresowania badaczy. Oprócz rozważań o charakterze teoretycznym³, część z nich podjęła się trudu przeprowadzenia kompleksowych badań terenowych, które zweryfikowałyby charakter współzależności między modelami a rzeczywistymi nastawieniami respondentów. 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 uczony David I. Hitchcock⁴ z waszyngtońskiego Centrum Studiów Strategicznych i Międzynarodowych (Hitchcock 1994).

W swym badaniu dotyczącym wartości azjatyckich (rysunki 1 i 2) poprosił on stu respondentów ze Stanów Zjednoczonych oraz z siedmiu krajów Azji



Rys. 1. Wartości społeczne w badaniu Hitchcocka. Źródło: opracowanie na podstawie D.I. Hitchcock. 1994. *Asian Values and the United States: How Much Conflict?*, Washington: Center for Strategic and International Studies.



Rys. 2. Wartości osobiste w badaniu Hitchcocka. Źródło: opracowanie na podstawie D.I. Hitchcock. 1994. *Asian Values and the United States: How Much Conflict?*, Washington: Center for Strategic and International Studies.

Wschodniej (Chin, Indonezji, Japonii, Korei, Malezji, Singapuru i Tajlandii) o wybranie z dwóch przedstawionych list tych osobistych i społecznych wartości bądź cech, które ich zdaniem 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 odpowiedziach respondentów amerykańskich i azjatyckich dotyczyły względnej istotności przypisywanej przez nich pozycjom „porządek i ład społeczny”, „wolność osobista” oraz „prawa jednostki”. Pierwszą z wymienionych odpowiedzi jako „szczególnie ważną” określiło 11% Amerykanów i 71% Azjatów, dwie kolejne zaś 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 przejrzenie 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, jak zaznacza Hitchcock, unikał on sformułowań w rodzaju „prawo do czegoś” lub „wolność czegoś” 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 najczęściej były wskazane „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.

Podsumowując wyniki swoich badań, Hitchcock z grubsza zgodził się z rzecznikami relatywistycznego poglądu, według którego występuje zasadnicza odmiennosc w hierarchii wartości u respondentów azjatyckich i amerykańskich. Oprócz ewidentnych odmiennosci w sferze odnoszącej się do „praktyk związanych z rządzeniem” w obrazie wyłaniającym się z ankiet Hitchcocka występuje też zasadnicza odmiennosc w tym, co nazywa „światem ukrytych przekonań” w kwestii wartości osobistych i społecznych. Badania Hitchcocka odbiły się szerokim echem w środowiskach badaczy problematyki wartości azjatyckich, a ich wyniki niejednokrotnie służyły do wskazywania na zasadność istnienia odmiennych systemów społecznych w cywilizacjach Zachodu i Azji Wschodniej oraz prawdopodobnie odmiennych kierunków ich ewolucji.

Badania Hitchcocka budziły i budzą jednak pewne poważne zastrzeżenia metodologiczne, które mogły w istotny sposób zaważyć na nazbyt uniwer-

salnym charakterze uzyskanych wyników. Próba analizowana przez Hitchcocka była niezwykle mała dla formułowania tak 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) zostały przeprowadzone wśród tzw. 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 i stopnia zakorzenienia tradycyjnych wartości azjatyckich we współczesnych społeczeństwach tego regionu.

Z wykorzystaniem podobnego instrumentarium badawczego zespół studentów Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego wspólnie z Wydziałem Nauk Społecznych Narodowego Uniwersytetu Hanoi podjął się w 2003 r., pod moim kierunkiem, zbadania obrazu systemu wartości studentów uczelni Hanoi. W naszych badaniach zrezygnowaliśmy z nadmiernych uogólnień cywilizacyjnych, którymi posługiwał się Hitchcock, określając skromniejsze ramy projektu. W badaniu zachowaliśmy pełną anonimowość. Co więcej, ankiety w Wietnamie zostały przeprowadzone przez lokalnych współpracowników, a respondent z informacji w nich zawartych dowiadywał się, że wyłącznym organizatorem badań jest Wydział Nauk Społecznych Narodowego Uniwersytetu Hanoi, co pozwalało nam na ograniczenie ewentualnych zniekształceń w odpowiedziach (Jelonek 2004).

Analiza wyników naszych badań wskazuje na istotne podobieństwa, ale też nie mniej istotne różnice w pojmowaniu hierarchii wartości w stosunku do opublikowanych wyników ankiet Davida Hitchcocka. Rozbieżności te, przekraczające niekiedy 30%, rzutują na konfigurację zestawów wartości najczęściej deklarowanych jako istotne. I tak, o ile wśród wartości osobistych w badaniu Hitchcocka najwięcej wskazań uzyskały kolejno: „ciężka praca”, „szacunek dla nauki”, „indywidualne osiągnięcia”, „uczciwość” oraz „samodyscyplina”, o tyle 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”.

Zasadniczo tradycyjny wzór jednostki zostaje podważony jedynie przez radykalny spadek w postrzeganiu znaczenia „samodyscypliny” jako istotnej wartości (Tomala 2001: 149). Jednocześnie w oczach młodych Wietnamczyków wartości wskazujące na wyjątkową rolę wspólnoty, takie jak „pomoc innym” i fundamentalny w tradycji konfucjańskiej „szacunek dla rodziców”,

okazują się nawet ważniejsze niż w oczach elit azjatyckich badanych przez Hitchcocka.

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%). Co jednak może oznaczać taka zmiana?

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 przy porównaniu z wynikami uzyskanymi przez Hitchcocka, takie wartości, 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 Hitchcocka sprzyjał raczej konserwatyzmowi w szacowaniu społecznej ważności tradycyjnych wartości, o tyle młody wiek wietnamskich badanych będzie raczej sprzyjał pewnej radykalizacji ich sądów.

Z punktu widzenia istniejących relacji między tradycyjnym systemem wartości konfucjańskich a procesami modernizacji wyniki badań wietnamskich w porównaniu z analizą przeprowadzoną przez Hitchcocka mogą prowadzić do nieco odmiennych wniosków. Mamy tu do czynienia z procesem, w ramach którego tradycyjne wartości zostają uzupełnione wartościami nowymi. Powstaje w ten sposób 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. Określone przez tradycję obowiązki zostają więc w tym modelu powiązane z prawami – w tym przypadku z prawem do odnoszenia 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 (samosterowność, poleganie na sobie) (Berger 1995: 167–168). W warunkach wietnamskich pragmatycznie wygodniejszą drogą do realizacji własnych celów wydaje się wciąż działanie grupowe – traktowane nie tyle jako wartość sama w sobie, ile jako wygodny i skuteczny środek działania.

Znaczące przesunięcia w stosunku do wyników badań Hitchcocka następują również w obrębie zestawu wartości społecznych najczęściej deklarowanych jako istotne. Najwyżej szacowane w badaniu Hitchcocka wartości, takie jak „harmonia” i „porządek w społeczeństwie”, w wynikach zebranych w Hanoi ustępują miejsca „prawom wspólnoty” oraz „wolności osobistej”. Natomiast czynnik „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. Z kolei 48% wskazań na „rozwiązywanie sporów w drodze debaty publicznej” lokują tę wartość społeczną na piątym miejscu ze względu na liczbę wskazań.

Zapowiedziami rosnącego znaczenia etyki praw jest aż 65% wskazań na „wolność osobistą” (w porównaniu z 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 w badaniach 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 według amerykańskiego badacza bodaj najbardziej fundamentalny rys azjatyckiej perspektywy postrzegania sfery publicznej, a także było kluczem do zrozumienia roli jednostki w społeczeństwie wschodnioazjatyckim.

W świetle badań wietnamskich rysują się pewne nowe hipotezy badawcze. Prosta wersja „relatywizmu” systemów politycznych wyłaniająca się z badań Hitchcocka w tym przypadku, jak się wydaje, nie potwierdza się. Przemiany globalne i ich odbiór przez młodzież wietnamską zdają się świadczyć o zachodzącym procesie hybrydyzacji, a zatem uzupełniania tradycyjnych wartości konfucjańskich o wybiórczo potraktowane wartości zapożyczone ze świata liberalnego Zachodu.

5. Wartości liberalne i konfucjańskie w Polsce i na Tajwanie

Hipotezę o głębokości podziałów w systemie wartości pomiędzy światem Zachodu a tradycją konfucjańską postanowiłem dodatkowo zweryfikować, analizując trwałość tradycyjnego, konfucjańskiego systemu wartości w odniesieniu do przypadku kraju reprezentującego najbardziej zaawansowane procesy modernizacji społecznej, politycznej i gospodarczej w Azji, a mianowicie Tajwanu. Badania tam przeprowadzone zostały odniesione do pomiaru systemu wartości społeczeństwa polskiego – reprezentującego zachodni krąg kulturowy.

Tajwan, jeden ze słynnych azjatyckich tygrysów, oprócz spektakularnych sukcesów gospodarczych na przestrzeni ostatnich lat stał się sceną zasadniczych przeobrażeń w życiu politycznym. Szybko postępujące reformy głównych instytucji życia publicznego zapoczątkowane w roku 1996 były równoznaczne z transformacją modelu sceny politycznej – od państwa autorytarnego, poprzez różnego rodzaju stadia pośrednie (tzw. ograniczonej demokracji), w kierunku pełnego systemu demokratycznego opartego w pełni na wzorcach zaczerpniętych z Zachodu. Tak rewolucyjna zmiana charakteru ustrojowego kraju jest uważana przez politologów za wydarzenie bez precedensu w historii (Chao i Myers 1998).

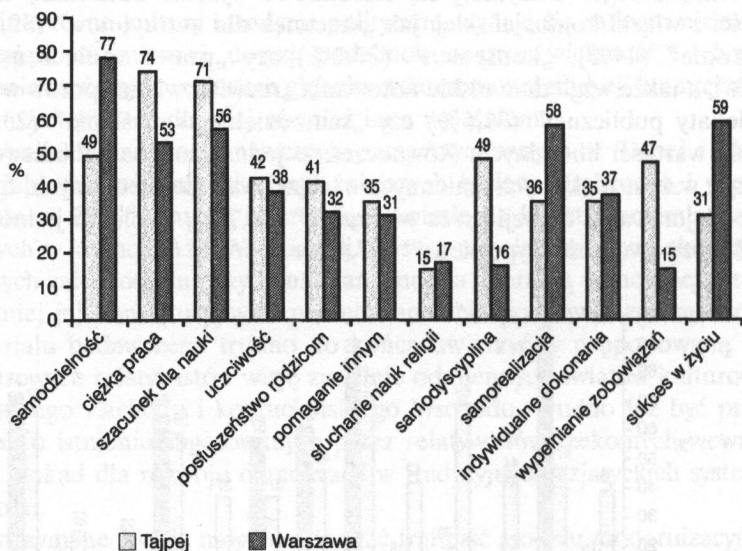
W roku 1949 działacze Partii Nacjonalistycznej (*Kuomintangu* – KMT), po pokonaniu przez siły komunistyczne i ucieczce z Chin kontynentalnych, podjęli próbę założenia swego strategicznego przyczółka na Tajwanie. Wielu obserwatorów wierzyło, że komukolwiek uda się tam stworzyć sprawnie funkcjonującą gospodarkę, cywilne struktury administracyjne, a tym bardziej zbudować podstawy systemu demokratycznego. Obawy te, jak się miało okazać, w znacznej mierze okazały się nieuzasadnione.

Zastosowana procedura badawcza nie odbiegała zasadniczo od tej przyjętej w badaniach z 2003 r. Opierała się ponownie na modelu ankiety zastosowanej uprzednio w pracy Hitchcocka, opartej na przeciwstawieniu tradycyjnych wartości konfucjańskich wyidealizowanym, liberalnym wartościom Zachodu. Badanie tajwańskie przeprowadzono od października do grudnia 2007 r. na kwotowej próbie 418 studentów (215 kobiet i 203 mężczyzn). Objęło ono trzy największe ośrodki akademickie w mieście (dwa państwowe: National Taiwan University i National Chengchi University oraz jeden prywatny Tamkang University). Drugą część badania stanowiły ankiety przeprowadzone na próbie studentów uczelni warszawskich. W okresie od marca do maja 2008 r. przebadano 463 osoby, w tym 240 kobiet i 223 mężczyzn. Badaniami objęto największe publiczne uczelnie stolicy, w tym Uniwersytet Warszawski, Politechnikę Warszawską i Szkołę Główną Handlową oraz prywatną Wyższą Szkołę im. B. Jańskiego.

Choć przeprowadzone badania rejestrują tylko stan faktyczny w jednym momencie czasowym, nie pozwalając tym samym zasadnie wypowiadać się o przebiegu samych procesów zmiany społecznej i modernizacji wartości politycznych, należałoby się jednak spodziewać, że w ciągu dwóch dekad demokratycznego funkcjonowania powinny nastąpić istotne interakcje między sferą aksjologii a polityczną *praxis*.

Wyniki badań skłaniają do bardzo interesujących wniosków. W przypadku wartości osobistych (rysunek 3) w niemal wszystkich odpowiedziach respondentów tajwańskich mamy do czynienia z równym lub częstszym, niż miało to miejsce w badaniach Hitchcocka i studentów w Hanoi, wskazywaniem wartości z wiązki tradycyjnych wartości konfucjańskich. „Ciężką pracę” zdecydowało się wskazać 74,3% badanych, tj. nieco mniej niż w badaniach Hitchcocka, ale za to znacznie więcej niż w badaniach wietnamskich. Wska-

zania typowo konfucjańskich wartości, takich jak „szacunek dla nauki” (71,1%), „posłuszeństwo rodzicom” (41,1%), czy „wypełnianie zobowiązań wobec innych” (47,2%), są częstsze lub znacząco częstsze w porównaniu zarówno z badaniami wietnamskimi, jak i przeprowadzonymi przez amerykańskiego uczonego. Wartości wskazywane jako istotne z wiązki wartości liberalnego Zachodu w odpowiedziach respondentów tajwańskich oscylują wokół tych podawanych w poprzednich badaniach na obszarze Azji Wschodniej. Na „samodyscyplinę” wskazało 49,2% badanych, „samorealizację” – 36,3%, „indywidualne dokonania” – 34,8%, a „sukces w życiu” – 31,7%.



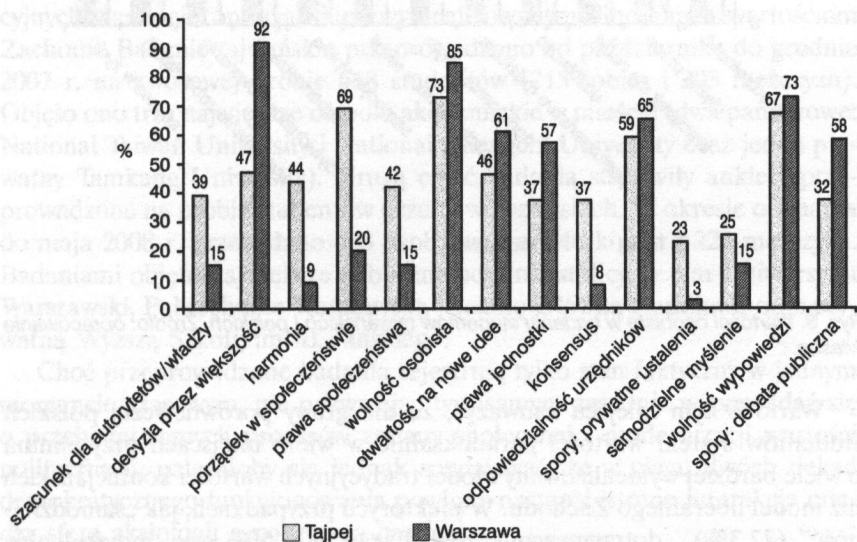
Rys. 3. Wartości osobiste w badaniu studentów tajwańskich i polskich. Źródło: opracowanie własne.

Warto w tym miejscu zauważyć, że dla grupy porównawczej polskich studentów system wartości paradoksalnie w wielu miejscach przypomina o wiele bardziej wyidealizowany model tradycyjnych wartości konfucjańskich niż model liberalnego Zachodu. W niektórych przypadkach, jak „samodzielność” (77,3%), „dotrzymywanie zobowiązań” (14,6%) czy „indywidualny sukces w życiu” (59,4%), Polscy studenci skutecznie doganiają respondentów amerykańskich. Jednak w przypadku takich wartości, jak „szacunek dla nauki” (56,4%), „ciężka praca” (52,8%) czy „posłuszeństwo rodzicom” (32%) polscy respondenci wydają się, przynajmniej w swoich odpowiedziach, bardzo konfucjańscy.

Powracając jednak do analizy wpływu demokratyzacji na hipotetyczną transformację systemu, wydaje się, że w obserwowanym horyzoncie cza-

wym pozostał on niemal niezmieniony. Należy dodatkowo zwrócić uwagę na fakt, iż respondentami w obu badaniach są studenci, a zatem osoby urodzone, a przynajmniej wychowane w nowej, demokratycznej rzeczywistości politycznej.

Nawet bardziej interesująco z punktu widzenia naszych rozważań na temat relacji między wartościami azjatyckimi a liberalną demokracją prezentują się wyniki drugiej części ankiety, analizującej wartości społeczne (rysunek 4). Już na pierwszy rzut oka widzimy, że system wartości młodzieży tajwańskiej w większości wymiarów nie odbiega zasadniczo od systemu wartości reprezentowanych przez respondentów z badania Hitchcocka czy badania wietnamskiego. Utrzymały się stosunkowo wysokie notowania takich wartości z wiązki konfucjańskiej, jak „szacunek dla autorytetów” (39,1%), „harmonia” (44%), „konsensus” (37,2%) czy „prawa społeczeństwa” (42,4%), a także względnie niskie notowania „rozwiązywania sporów w drodze debaty publicznej” (31,6%) czy „samodzielnego myślenia” (25,4%) z wiązki wartości liberalnych. Równocześnie jednak można zaobserwować znaczący wzrost niektórych zmiennych z wiązki wartości liberalnych, takich jak „podejmowanie decyzji przez większość” (46,7%), „wolność jednostki” (73,3%) czy „wolność wypowiedzi” (67,4%).



Rys. 4. Wartości społeczne w badaniu studentów tajwańskich i polskich. Źródło: opracowanie własne.

W porównaniu z wartościami cenionymi przez polską młodzież, studenci tajwańscy uznają nadal znacząco odmienne wartości w wiązce tradycyjnych wartości konfucjańskich. Największe różnice mogliśmy zaobserwować w znaczeniu przypisywanym takim zmiennym, jak „porządek w społeczeństwie”

(o 49%), „harmonia” (o 35%), „prawa społeczeństwa” czy „konsensus” (po 29%). Prawdopodobnie, dla polskich respondentów część proponowanych w ankiecie określeń mogła być niezrozumiała. Ze względu na ich faktyczną nieobecność w publicznym dyskursie, mogły one też dodatkowo subiektywnie tracić na znaczeniu. W niektórych przypadkach mogły też spotykać się z odmienną indywidualną interpretacją, wynikającą z innego kontekstu kulturowego (jak „załatwianie sporów w drodze prywatnych ustaleń”). Należy jednak zwrócić uwagę na gruncie naszej analizy zależności między tradycyjnymi wartościami konfucjańskimi a proceduralną demokracją, że większość wartości oferowanych respondentom w wiązce liberalnej jest uznawanych w obu społeczeństwach za niezmiernie ważne. Różnice zaś, biorąc pod uwagę zupełnie różne kultury i tradycje polityczne, wydają się całkiem nieznaczące (za wyjątkiem zmiennej „decyzje podejmowane przez większość”). Ich występowanie może być rezultatem głęboko zakorzenionej tradycji konfucjańskiej, ale można znaleźć dla niej również inne wyjaśnienia.

Wyniki badań porównawczych przeprowadzonych w Tajpej i Warszawie, jak również wnioski z wcześniejszych badań Hitchcocka i projektu „Wietnam 2003”, rzucają interesujące światło na kwestię przemian zachodzących w krajach Azji Wschodniej. Rysują też ciekawą perspektywę wzajemnych zależności między konfucjanizmem a liberalną demokracją, a przynajmniej jej konstytucyjnymi procedurami. Na podstawie zgromadzonego materiału badawczego trudno do końca uwierzyć w proponowaną przez kulturowych relatywistów wizję zupełnie odmiennych światów kulturowych: liberalnego Zachodu i konfucjańskiego Wschodu. Trudno też być przekonanym o istnieniu sugerowanych przez relatywistów rzekomych wewnętrznych blokad dla rozwoju demokracji w tradycyjnych azjatyckich systemach wartości.

Otrzymane wyniki mogą sugerować trafność modelu modernizacyjnego, według którego systemy wartości ulegają powolnym, ale nieuchronnym procesom konwergencji. Należałoby jednak być ostrożnym w ferowaniu jednoznacznych opinii. Zaproponowana ongiś przez kulturowych relatywistów, a podchwyciona przez Hitchcocka, 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 płaszczyźnie aksjologicznej. O ile na podstawie uzyskanych danych statystycznych możemy stwierdzić osłabienie oddziaływania tradycyjnego modelu społeczeństwa opartego na harmonii i zgodzie społecznej, o tyle uzyskane dane nie pozwalają nam stwierdzić jednoznacznie, że zmiana polegała w tym przypadku na wyraźnym przesunięciu deklaracji badanych w kierunku zachodniego systemu wartości. 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.

6. Czy rzeczywiście istnieją wartości azjatyckie?

Czym są w istocie wartości azjatyckie? Do jakich korzeni mają się odwoływać stojące na rozdrożu społeczeństwa Azji Wschodniej? Niezwykle upolitycznienie tej kwestii – i to zarówno przez samych Azjatów, jak i przez krytyków z zewnątrz – prowadzi często do zbyt łatwych generalizacji. Profesor Krzysztof Gawlikowski, jeden z czołowych polskich badaczy wartości azjatyckich, stwierdza w jednej ze swoich prac: „Odmiennosc tradycji filozoficzno-religijnych Azji nie budzi – w zasadzie – wątpliwości”. Co do tego panuje dość powszechna zgoda. Jednak gdy spojrzymy nieco bardziej wnikliwym okiem na zjawisko wartości azjatyckich, dostrzeżemy, że opiera się ono na całym szeregu przesłanek budzących oczywiste problemy metodologiczne. W istocie samo określenie „wartości azjatyckie” sugeruje, że mamy do czynienia z jakimś jednolitym systemem społecznym, gospodarczym i politycznym; że możemy określić i wyróżnić zespół zasad podzielanych przez mieszkańców państw azjatyckich, który można określić i odróżnić oraz który przekracza granice wyznaczone przez podziały narodowe, religijne oraz ideologiczne. Czy tak jest w istocie?

Po pierwsze, jeśli spojrzelibyśmy na problem wartości azjatyckich poza ich szczególnym kontekstem, można uznać, że przypominają one zestaw zupełnie powszechnych i spotykanych nie tylko w analizowanym obszarze wartości konserwatywnych, często przypisywanych społeczeństwom czy społecznościom niezmodernizowanym: silne przywództwo, szacunek wobec władzy, prawo i porządek, komunitarna orientacja kładąca nacisk na pierwszeństwo dobra wspólnoty przed prawami jednostki, nacisk na wartości rodzinne. Trudno wobec tego udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy wartości azjatyckie nie są tylko jakimś etapem w modernizacyjnym „stawaniu się” społeczeństw Wschodu.

Podobnie niejasno rysuje się druga kwestia. Kraje azjatyckie powstawały na bardzo różnych i zupełnie od siebie niezależnych tradycjach. Możemy z grubsza przyjąć że Azja Wschodnia pod względem kulturowym nosi na sobie wyraźne piętno wpływów chińskich i jest przesycona w różnym stopniu elementami filozofii konfucjańskiej. Azja Zachodnia jest mieszkanką kultury hinduistycznej i muzułmańskiej. Południowe kraje, takie jak Indonezja czy Malezja, są w znacznej mierze islamskie. Ale znów kultury Tajlandii czy Birmy określają wpływy buddyjskie, podczas gdy filipińską rzeczywistość trudno by zrozumieć bez jej odniesienia do katolicyzmu. Wszędzie też zresztą, zwłaszcza od początku XX w., zapuściła swe korzenie kultura zachodnia. Wzajemna wiedza poszczególnych krajów azjatyckich na swój temat jest nad wyraz skromna. Nawet wykształcony Japończyk może mieć trudności z odpowiedzią na pytanie, np. czy Iran i Irak leżą w Azji.

Meandry historii dodatkowo komplikują sytuację. Trudno doszukiwać się śladów azjatyckiej solidarności. Japończycy nadal uważają się za elitę, której nie powinno się nawet porównywać z resztą Azji. Tajowie z ogromną

nieufnością odnoszą się do wszelkich koncepcji „wspólnych wartości”, widząc w nich w mniejszym stopniu próbę stawienia czoła zachodniej inwazji kulturowej, a w większym – wyraz malajskiego czy chińskiego imperializmu. Chińczycy, niezależnie od dramatycznych wydarzeń historycznych mających miejsce w ostatnim stuleciu, nie wyzyli się zupełnie idei przodków, nakazującej im wierzyć, że pozostają centrum cywilizowanego świata, otoczone przez narody z gruntu barbarzyńskie, a tym samym pozbawione wszelkich wartości. Ogromna diaspora chińska, odgrywająca niezwykle istotną rolę w gospodarce niemal wszystkich państw regionu, jest postrzegana przez lokalne populacje jako naturalny wróg. Badania wskazują, że przeciętny Malaj zapytany o źródło potencjalnego zagrożenia dla własnej tradycji jednoznacznie wskaże wcale nie na okcydentalizację, lecz na „nadmierną obecność kultury chińskiej” (Wan 1983: 84). Idea Azji jako jednego podmiotu o jednolitym systemie wartości w konfrontacji chociażby tylko z tymi argumentami zaczyna budzić poważne wątpliwości.

Podsumowując, Azja jest zbyt wielka i zdywersyfikowana, by – zważywszy na jej bogactwo tradycji kulturowych, historycznych, różnorodność doświadczeń kolonialnych i historii najnowszej – dało się taki wspólny mianownik znaleźć. Co więcej, sama kultura jest zjawiskiem zbyt dynamicznym i kreatywnym, aby można było sobie pozwolić na nazbyt stereotypowe konstrukcje. Każda kultura bowiem obejmuje niezależne, historycznie współwystępujące tradycje i interpretacje, konkurujące ze sobą wartości i nieustanną międzykulturową wymianę z innymi systemami. Różnorodność taka dotyczy nie tylko całych regionów geograficznych czy obszarów cywilizacyjnych, ale również samych państw, narodów czy nawet lokalnych grup społecznych.

Informacje o autorze

Prof. nadzw. dr hab. Adam W. Jelonek – M.B.A., Kierownik Katedry Bliskiego i Dalekiego Wschodu, Wydział Studiów Politycznych i Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego, przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Studiów Regionalnych Uniwersytetu Jagiellońskiego.
E-mail: ajelonek@hotmail.com.

Przypisy

- ¹ A.L. Kroeber i C. Kluckhohn wymieniają 164, I. Jamieson zaś 160 najważniejszych definicji kultury wykorzystywanych przez antropologów, socjologów czy psychologów (Kroeber i Kluckhohn 1952: 41–79; Jamieson 1980: 9).
- 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 (Huntington 1991: 300).
- ³ Szerzej na temat przeciwstawnych modeli społecznych można przeczytać w (Tu 1994: 201–221; Gawlikowski 2001: 15–71).
- ⁴ Obszerne tłumaczenie fragmentów z pracy Hitchcocka zamieszczone zostało też w: (Jelonek 2004).

Bibliografia

- Alexander, K.C. i P.P. Kumaran. 1992. *Culture and Development: Cultural Patterns in Areas of Uneven Development*, New Delhi: Sage Publications.
- Banfield, E. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society*, New York: The Free Press.
- Berger, B.M. 1995. *An Essay on Culture: Symbolic Structure and Social Structure*, Berkeley: University of California Press.
- Berger, P.L. 1995. *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Chao, L. i R.H. Myers. 1998. *The First Chinese Democracy: Political Life in the Republic of China on Taiwan*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fukuyama, F. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: Free Press.
- Gao, X. 1996. Culture and Development: Macro-cultural Reflections on Development. *Culturelink*, nr 20.
- Gawlikowski, K. 2001. Jednostka i władza w cywilizacji wschodnioazjatyckiej, w: Gawlikowski, K. i E. Potocka (red.) *Korea, doświadczenia i perspektywy*, Toruń: Wyd. Adam Marszałek.
- Hall, E.T. i H.M. Reed. 1990. *Understanding Cultural Differences*, Yarmouth: Intercultural Press, Inc.
- Harrison, L. 1985. *Underdevelopment Is a State of Mind*, Lanham: University Press of America.
- Harrison, L. 1997. *The Pan-American Dream – Do Latin America's Cultural Values Discourage True Partnership with the United States and Canada*, New York: Basic Books.
- Hitchcock, D.I. 1994. *Asian Values and the United States: How Much Conflict?*, Washington: Center for Strategic and International Studies.
- Huntington, S.P. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Huntington, S.P. 1993. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, Summer.
- Ishihara, Sh. 1992. *The Japan That Can Say No. Why Japan Will Be First Among Equals*, New York: Touchstone Books.
- Jamieson, I. 1980. *Capitalism and Culture: A Comparative Analysis of British and American Manufacturing Organizations*, London: Gower.
- Jelonek, A.W. (red.) 2004. *Młodzież wietnamska. Systemy wartości. Stereotypy Zachodu*, Warszawa: Scholar.
- Kroeber, A.L. i C. Kluckhohn. 1952. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, nr 1, Vol. XLVII.
- Leipziger, D.M. i T. Vinod. 1993. *The Lessons of East Asia: An Overview of Country Experience*, Washington: World Bank.
- Lewis, W.A. 1955. *The Theory of Economic Growth*, Homewood: Irwin.
- Myrdal, G. 1968. *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, New York: Twentieth Century Fund.
- North, D. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rohwer, J. 1995. *Asia Rising*, New York: Simon & Schuster.
- Schumpeter, J. 1961. *The Theory of Economic Development*, Cambridge: Harvard University Press.
- Tomala, K. 2001. Prawa człowieka w Chińskiej Republice Ludowej, w: Tomala, K. (red.) *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*. Warszawa: TRIO.
- Tu, W.-M. 1994. Humanizm konfucjański a demokracja, w: Michalski, K. (red.) *Europa i społeczeństwo obywatelskie; rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków: Znak.
- Wan, H. 1983. *Race Relations in Malaysia*, Kuala Lumpur: Heinemann Educational Books.
- Weber, M. 1984. *Szkice z socjologii religii*, Warszawa: KiW.