

Adam W. Jelonek

GRANICE OKCYDENTALIZACJI. RÓŻNICE W SYSTEMIE WARTOŚCI POLITYCZNYCH

Dynamicznie rozwijająca się gospodarka państw Azji Południowo-Wschodniej skupia zainteresowanie niemal całego świata. Z równie bacznością świat przygląda się azjatyckiej polityce. Urzędnicy z Waszyngtonu i Eurokraci z Brukseli starają się analizować sytuację polityczną w państwach regionu głównie przez pryzmat kwestii praw człowieka i demokracji. Dokonania gospodarcze czy względna stabilność regionu nie są, ich zdaniem, miarą prawdziwego sukcesu. Chcieliby oni, aby z rozwojem gospodarczym szedł w parze proces demokratyzacji i postępy w zakresie upowszechniania elementarnych praw człowieka. Dopiero to, zdaniem wielu polityków Zachodu, może świadczyć o istotnym postępie cywilizacyjnym ludzkości.

Wschód niekoniecznie podziela te poglądy. Nie zgadza się też z rzekomym uniwersalizmem Zachodniego systemu wartości. Skrajnym przejawem oporu wobec niechcianej ekspansji Zachodu jest alternatywny, azjatycki model rozwoju. Przyjmuje on za punkt wyjścia zasadniczo odmienny od zachodniego system kultury politycznej i zdaje się ostrzegać Zachód: „jesteśmy inni, więc nie oczekujcie, że podporządkujemy się waszym standardom”. Choć również wśród samych Azjatów jest wielu głoszących o wiele bardziej umiarkowane poglądy i gotowych nawet do przyswojenia sobie części zasad propagowanych przez Zachód, to nawet oni często przyznają, że zasady te gotowi są traktować czysto instrumentalnie, niekoniecznie dzieląc przekonanie swoich kolegów z Zachodu o ich bezwzględnej i niepodważalnej słuszności.

W latach 90. rozgorzała trwająca po dziś dzień dyskusja nad uniwersalizmem praw człowieka i demokracji w postzimnowojennym świecie. Wiele zachodnich rządów spostrzegło nagle, że ich dotychczasowi sprzymierzeńcy w walce z komunizmem niekoniecznie respektują propagowane w tym zakresie standardy. W tym samym czasie, w miarę ustępowania zagrożenia komunistycznego i niezależniania się od zachodniej pomocy gospodarczej, wiele państw Azji Południo-

wo-Wschodniej stawało się coraz bardziej autonomicznymi w swych decyzjach politycznych. Niektórzy politycy w państwach regionu zaczęli sobie zadawać pytanie, czy wciąż potrzebują Zachodu bardziej, niż Zachód potrzebuje ich samych. Stopniowo część z nich dochodziła do przekonania, że pouczenia i pogróżki ze strony Zachodu muszą się wreszcie skończyć. Zachód nie zamierzał jednak porzucić swojej prodemokratycznej retoryki. Z czasem obydwie strony zaczynały rozumieć, jak stwierdził jeden z wietnamskich polityków, że „prawa człowieka stały się przedmiotem i argumentem w stosunkach międzynarodowych”¹.

W dyskusji, obok wypowiedzi polityków pojawiły się głosy azjatyckich badaczy, którzy starali się usprawiedliwiać odrzucenie zachodniego systemu wartości odmiennym systemem społecznym i swoistym podłożem kulturowym i religijnym. Od początku lat 90. – nawet zanim w roku 1993 Samuel Huntington opublikował swoje słynne dzieło – w Azji stało się modne mówienie o „zderzeniu kultur” czy „zderzeniu tradycji”. Ogólne przesłanie płynące z Azji brzmiało: „jesteśmy dojrzałymi państwami i nie musimy już więcej przypominać w niczym Zachodu”.

„Zderzenie kultur” nie było bynajmniej zjawiskiem nowym, a Azja miała długą tradycję kontaktów międzycywilizacyjnych. Zachodnia cywilizacja wielokrotnie usiłowała zmienić oblicze Azji Południowo-Wschodniej, działało się tak od czasu, gdy jezuicy misjonarze św. Franciszka Ksawerego w połowie XVI w. pojawili się po raz pierwszy na archipelagu Moluków. Jednak wówczas zderzenie cywilizacji ograniczało się głównie do sfery wierzeń religijnych. Koloniści europejscy z mieczem w jednym ręku i krzyżem w drugim nie stanowili żadnego istotnego *novum* w historii podbojów tego regionu. Pod pozorem krzewienia nowej wiary przybywali tu już wcześniej kupcy z Indii, buddyjscy podróżnicy z Chin czy mużułmańscy kolonizatorzy z Bliskiego Wschodu.

Dopiero znacznie później nowe pokolenia kolonialnych administratorów podjęły próbę narzucenia społeczeństwu Azji Południowo-Wschodniej zachodnich norm społecznych i kultury politycznej. Brytyjczycy w Birmie i na Malajach zdecydowali się wprawdzie głównie na eksploatację zasobów naturalnych, pomijając próby wpajania autochtonom wiedzy o tradycji systemu politycznego Korony Brytyjskiej czy zaletach demokracji. Podobnie postępowali Holendrzy przez cały okres swego długiego panowania nad archipelagiem Indonezyjskim. Jak zwraca uwagę profesor V. G. Kiernan w swym studium na temat brytyjskiego kolonializmu: „Przez myślenie jak najgorzej o swych poddanych, kolonialiści unikali myślenia źle o samych sobie”². Francuzi postępowali już jednak odmiennie.

Jako zdobywcy Wietnamu – pisze brytyjski historyk Ralph Smith – Francuzi byli w pełni przekonani o swej misji cywilizowania Wietnamczyków: to jest nagięcia ich natury i człowieczeństwa do ideałów Zachodu³.

Nie można powiedzieć, że już wtedy nastąpiło „zderzenie kultur” czy „zderzenie cywilizacji”, byłoby to dużą przesadą. Jeszcze europejscy misjonarze byli

¹ T. Quang Co, *Asian Values in International Politics*, [w:] *International Studies Round Table*, Kuala Lumpur 1994, s. 87-112.

² V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind*, London 1963, s. 36.

³ R. Smith, *Vietnam and the West*, Ithaca 1968, s. 183.

zaskoczeni swoją skłonnością do eklektyzmu, zakorzenioną w kulturach ich gospodarzy, którzy ani nie odrzucali, ani też nie przyswajali w całości tego, co Zachód chciał im zaoferować. Jeden z pionierów indonezyjskiego nacjonalizmu, działający w latach trzydziestych XX w. sułtan Sjahrir, przejął część idei z liberalnej filozofii demokratycznej, głosząc między innymi, że feudalne przywileje tradycyjnych elit indonezyjskich hamować będą modernizację kraju⁴. Jego koncepcja demokracji w praktyce jednak w niczym nie odbiegała od tradycyjnych form wspólnego podejmowania decyzji opartej na tradycyjnych zebraniach wiejskich z Zachodniej Jawy.

Francuzi mieli podobne doświadczenia w Wietnamie. Smith zauważa, że: „Wietnamczycy ze swą tradycją eklektyzmu mogą chcieć zapożyczać z zachodniej cywilizacji rozmaite jej elementy, jednak zawsze pragną pozostać Wietnamczykami”⁵. Nawet europejski marksizm w przekonaniu wielu Wietnamczyków pozostawał zgodny z tradycyjną wiarą w przeznaczenie. Marksowska „dialektyka historyczna” może uchodzić dla przeciętnego Wietnamczyka za logiczną konsekwencję „niebiańskiego mandatu” do sprawowania władzy. O ile niebiański mandat w dawnych czasach przechodził z dynastii na dynastię, obecnie z powodzeniem może przechodzić w ciągu formacji społecznych z klasy na klasę⁶. Tendencja do harmonizowania obcych idei i zasad z własnym systemem poglądów zamiast przyjmowania ich w całości jest właściwa dla wszystkich państw Azji. To, co dla nieświadomego obserwatora może wydawać się ostateczną konwersją, w istocie pozostaje jedynie cząstkową adaptacją – tym samym pozostawiając sporo przestrzeni na odrzucenie niewygodnych elementów. Na początku lat 90. jeden z wietnamskich dysydentów kwestionujący marksistowski charakter rządów w Hanoi, reprezentował pogląd, że Ho Chi Minh jedynie „zapożyczył leninizm jako narzędzie do walki z francuskim kolonializmem, a następnie z agresją amerykańską”⁷.

Liczni przedstawiciele ruchów narodowowyzwoleńczych często uciekali się do wykorzystywania rozmaitych wątków z myśli zachodniej do tym skuteczniejszego przeciwstawienia się metropoliom kolonialnym i wywalczenia niepodległości. Sukarno dokonał syntezy idei Thomasa Jeffersona i Karola Marksa, stwierdzając m.in., że celem jego walki było stworzenie państwa na wzór rodziny z prezydentem jako ojcem. Ho Chi Minh, odwołując się w swojej walce do programów rewolucji proletariackiej, wpisał do swej Deklaracji Niepodległości Wietnamu słynne słowa Jeffersona: „Wszyscy ludzie zostali stworzeni jako wolni i równi”.

Tak wtedy, jak i dziś Zachód był postrzegany w państwach Azji Południowo-Wschodniej w sposób ambiwalentny. Idee polityczne i społeczne upowszechniane przez władze kolonialne były wybiórczo przyswajane w nadziei, że przyczynią się do modernizacji krajów regionu i ich ostatecznej niepodległości. Występował jednak wyraźny opór wobec tych aspektów kultury zachodniej, które stały w sprzeczności z zastanymi normami religijnymi czy społecznymi.

⁴ R. Mrazek, *Sjahrir: Politics and Exile in Indonesia*, Ithaca 1994, s. 486.

⁵ R. Smith, *op. cit.*, s. 187.

⁶ *Ibidem*, s. 185.

⁷ „Far Eastern Economic Review”, 2 grudnia 1993.

W ten sam sposób, przez wybiórcze przyswajanie sobie elementów obcych systemów kulturowych, gospodarczych i społecznych, państwa regionu od stuleci unikały inwazji Cesarstwa Chińskiego, po to, by później skutecznie przeciwstawiać się kampanii cywilizacyjnej prowadzonej przez Europejczyków. W Tajlandii, która z powodzeniem oparła się Zachodniej kolonizacji, przejmowanie zachodnich systemów wartości również miało charakter selektywny. Zawarty w 1855 r. Traktat o Przyjaźni i Handlu z Koroną Brytyjską spowodował głębokie przeobrażenia w monopolistycznej gospodarce tajskiej, kontrolowanej dotychczas przez lokalną arystokrację. Brytyjski dyplomata, sir John Bowring, autor traktatu, był jednak sam zaskoczony skalą pozytywnych zmian, będących jego następstwem.

Przypadek Tajlandii stanowi bodaj najlepszy przykład tego, że lokalne systemy społeczne i polityczne są w stanie dostosować się w pragmatyczny sposób do nowej sytuacji. Wobec groźby kolonizacji Tajom udało się zmodyfikować tradycyjne instytucje państwa, zaś straty w postaci częściowych ustępstw w sferze tradycji czy kultury były dalece mniejsze niż te, które kraj musiałby ponieść w przypadku całkowitej utraty suwerenności.

Jednak dla niektórych państw regionu skutki podobnego postępowania okazały się wręcz katastrofalne. Próby wprowadzenia wzorowanych na zachodnich instytucji politycznych w Birmie i Indonezji, po początkowych sukcesach, zakończyły się destabilizacją systemu społecznego, korupcją i katastrofą gospodarczą. Pierwsze oznaki powrotu do tradycyjnych, „nieskażonych Zachodem” form życia politycznego pojawiły się wraz z przejściem władzy przez reżimy wojskowe. W Birmie od roku 1962 ster rządów objął generał Ne Win, zaś w Indonezji zamach stanu 1965 r. wyniósł do władzy generała Suharto. Na fali antyzachodniej reakcji w obydwu krajach nastąpił długotrwały odwrót od demokracji, a idee polityczne promowane przez wojskowych pozostawały głęboko osadzone w tradycji Wschodu.

Tendencja do antyzachodniej reakcji utrzymywała się również w innych państwach regionu. Po doświadczeniach dwóch wojen światowych i krwawych walkach o niepodległość wielu intelektualistów z Azji Południowo-Wschodniej nie miało większych problemów ze skutecznym zakwestionowaniem zachodniego systemu wartości.

„Praw człowieka – zauważał wietnamski minister spraw zagranicznych Nguyen Co Thach – nauczyłem się, gdy Francuzi torturowali mnie jako nastolatka”⁸. Wielu mieszkańców Wietnamu i Kambodży, epatowanych sloganami o wyższości zachodnich systemów wartości, w okresie drugiej i trzeciej wojny indochińskiej doświadczało łamania najbardziej elementarnych praw człowieka⁹.

W okresie powojennym, który zbiegał się z czasem zimnej wojny, politycy Azji Południowo-Wschodniej przekonali się, że prawa człowieka i demokracja stanowią o zasadach ideologicznego podziału świata.

Podczas gdy prawa człowieka są przedstawiane jako absolutne dobro moralne, które powinno zostać przyjęte bez żadnych warunków wstępnych, w praktyce rządy Zachodnie są zakłamanie i wysoce wybiórcze co do jej stosowania – konsta-

⁸ First ASEAN Congress, Kuala Lumpur, 7-10 października 1992, s. 62.

⁹ T. Quang Co, *op. cit.*

tował dyplomata z Singapuru, Kishore Mahbubani. Więźniowie polityczni w Singapurze, Malezji, Tajlandii, Indonezji czy Filipinach – niekomunistycznych państwach Azji Południowo-Wschodniej – na własnej skórze doświadczali skutków selektywnego podejścia do zachodnich wartości demokratycznych. Zachód nie zauważał łamania praw człowieka, więzień i ograniczania swobód demokratycznych w tych państwach, ponieważ ich rządy stały się strategicznym partnerem tzw. wolnego świata.

Zimna wojna skończyła się w roku 1989 upadkiem komunizmu, ale triumfujący kapitalizm przegrał z głęboką recesją gospodarczą i bezrobociem. Integracja Europy Wschodniej z Zachodnią, prezentowana jako triumf zachodnich wartości demokratycznych nad komunizmem, z azjatyckiej perspektywy nie przedstawia się tak jednoznacznie. Charles Maier napisał w „Foreign Affairs”:

[...] w następstwie upadku komunizmu w roku 1989 poczucie rozczarowania zastąpiło początkową euforię [...] nie ma też dowodów, że prawa człowieka i demokracja były w stanie powstrzymać czystki etniczne w Bośni czy dyskryminację rasową we Francji czy Niemczech¹⁰.

Jednym z głównych krytyków entuzjastycznego stosunku Zachodu do demokracji stał się były malezyjski premier Mahathir Mohamad:

Kiedy oddanie demokracji powoduje stagnację w gospodarce, wysokie bezrobocie i odmowę prawa do pracy; kiedy demokracja ochrania faszystów i neonazistów; kiedy jednostka jest w stanie zdominować ciche masy – czas najwyższy zapytać, czy jest to właściwa interpretacja słowa demokracja¹¹.

Koniec zimnej wojny oznaczał triumf Zachodu, ale otwierał również okres wzajemnych lęków, obaw i uprzedzeń. Presja wywierana przez Zachód na polityków Azji Południowo-Wschodniej prowadziła do krytycyzmu skierowanego pod adresem zachodnich społeczeństw. Recesja na Zachodzie wywoływała podejrzliwość wobec państw tego regionu. Były prezydent Francji François Mitterrand ostrzegał, że „konkurencja ze strony Azji Południowo-Wschodniej ze względu na niskie ceny spowoduje dramatyczny kryzys w Zachodnim świecie”¹². Wypowiedzi obydwu stron nie przyczyniały się do dokonania krytycznego osądu kwestii dzielących obydwie światy, rzetelnej próby oceny, na ile różnice są one poważne i czy rysuje się jakaś alternatywa dla zachodniego rozumienia społeczeństwa obywatelskiego.

Zderzenie demokracji

Po zwycięstwie w zimnej wojnie uwaga Zachodu skoncentrowała się na polityce prowadzonej przez dotychczasowych sprzymierzeńców z Azji Południowo-Wschodniej. Zwycięstwo nad komunizmem doprowadziło do upowszechnienia się przekonania, że prawa człowieka i demokracja w zachodnim rozumieniu powinny stać się

¹⁰ C. Maier, *Democracy and its Discontents*, „Foreign Affairs” (Winter), July-August 1994, s. 48-64.

¹¹ M. Mohathir, przemówienie z 5 grudnia 1993, cyt. za: „New Straits Times”, 6 grudnia 1993.

¹² F. Mitterrand, cyt. za: P. Krugman, *The Myth of Asia's Miracle*, „Foreign Affairs” 1994 (Winter), s. 62-78.

zjawiskiem powszechnym. Wszystko inne zasługiwało na potępienie i na napiętnowanie ze strony dyplomacji zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej. Dostrzegając tę tendencję, przynajmniej z amerykańskiej perspektywy, jeden z komentatorów pisał:

Upadek komunizmu nie zakończył naruszania praw jednostki. W niektórych przypadkach, upadek komunizmu jedynie zwiększył liczbę aktorów ograniczających prawa jednostki w zakresie wolności słowa, swobody podróżowania, i innych wymienionych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku. Amerykańskie wsparcie na rzecz przestrzegania tych praw jest przyczyną, dla której portrety amerykańskich prezydentów wiszą w domach obywateli wielu państw [...] to dlatego chińscy studenci na placu Tiananmen postawili Boginię Wolności wzorowaną na tej, stojącej u wejścia do portu w Nowym Jorku. Jasne i trwałe poparcie dla tych praw jest podstawą amerykańskiej pozycji w postkomunistycznym świecie¹³.

Jeśli, jak sugeruje Cullen, amerykańska polityka zagraniczna jest dziś kierowana przez „moralny kompas”, pozostawia to niewiele miejsca dla *realpolitik* lat 60. czy 70. Niedemokratyczne reżimy, tak przydatne w okresie zimnej wojny, okazały się zupełnie zbędne w postzimnowojennej krucjacie o demokrację prowadzonej przez Waszyngton. Stare podziały świata są zastępowane nowymi. Zachód, stosując naciski polityczne czy ekonomiczne na kraje Azji Południowo-Wschodniej, wymusza reakcje obronne, których przejawem jest często negacja wszystkiego co zachodnie.

Niektórzy bardziej pragmatycznie nastawieni politycy azjatyccy zamiast odrzucać zalecenia płynące z Zachodu, starali się wypracować alternatywne definicje praw człowieka i demokracji. Starali się oni kłaść nacisk na zbiorowe korzyści gospodarcze i przedkładali prawa wspólnoty społecznej ponad prawa jednostki. Te ostatnie, ich zdaniem, stanowiły jedynie próbę upowszechnienia niektórych, przyjętych *a priori*, zasad zachodniej filozofii. Alternatywne definicje praw człowieka i demokracji opierały się na tradycyjnych koncepcjach dobrego społeczeństwa i porządku politycznego, choć przede wszystkim stanowiły próbę wyrażenia sprzeciwu wobec tego, co uważano tu za ideologiczną indoktrynację Zachodu.

Na Zachodzie panowało przekonanie, że liberalna demokracja i wolnorynkowy kapitalizm są zjawiskami, których nie sposób rozdzielić. W istocie doświadczenia historyczne Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych zdawały się to potwierdzać. Pojawienie się wolnorynkowego kapitalizmu zbiegło się tam z położeniem kresu poważnym nadużyciom praw człowieka. Jak zauważa Andre Gunders Frank, „Państwa Zachodu były w stanie zapewnić sobie luksus politycznej demokracji tak szybko, jak tylko podstawy ekonomiczne na to pozwoliły”¹⁴.

Ideologiczne podziały okresu zimnej wojny przekonały wielu mieszkańców Zachodu do patrzenia na świat w kategoriach czerni i bieli. Kapitalizm miał przemieniać się w demokrację, która załamywała się w gospodarkach centralnie planowanych.

¹³ R. Cullen, *Human Rights Quandary*, „Foreign Affairs” (Winter) 1992-1993, s. 79-89.

¹⁴ A. G. Frank, *No End to History. History to no End*, [w:] *ENDpapers Twenty One*, red. K. Coates, London 1990, s. 18.

Oczywiście, dla wielu mieszkańców Azji Południowo-Wschodniej przekonanie, że wolności wyborcze są tożsame z podniesieniem ich statusu ekonomicznego nie było przekonujące. Kapitalizm, ten związany z okresem kolonialnym, oznaczał nierówności, a nie demokrację. Po odejściu kolonialnych administratorów, ich miejsce zajęli rodzimi skorumpowani politycy i urzędnicy państwowi. Początkowo potrzebowali oni jeszcze poparcia społecznego, lecz z czasem zastąpiły je sieci wzajemnych zależności i praktyki politycznego patronatu. W powszechnym odczuciu kapitalizm kojarzył się raczej z korupcją i wyzyskiem. W pierwszych latach po uzyskaniu niepodległości przez kraje Azji Południowo-Wschodniej komunizm święcił tam triumfy jako forma moralnego sprzeciwu wobec niesprawiedliwości społecznej.

Po dziś dzień demokracja jako praktyka polityczna w krajach Azji Południowo-Wschodniej uważana jest za formę rządów zdominowanych i manipulowanych przez elity. W krajach, w których wybory stały się normalną praktyką, równie normalną praktyką stało się kupowanie na masową skalę głosów wyborców. Thai Farmers Bank szacuje, że w wyborach roku 1995 w Tajlandii niemal 8 milionów dolarów zostało przeznaczonych na zakup głosów wyborczych, które na wolnym rynku osiągnęły wartość ok. 60 dolarów.

Podobne sytuacje stały się nagminną praktyką w sąsiedniej Malezji czy na Filipinach. Ludzie byli również świadomi, że zachodnie przedsiębiorstwa tradycyjnie wspierają elity gospodarcze i polityczne, nie zaś biednych i prześladowanych. Dla wielu działaczy politycznych regionu, flirtujących ongiś z socjalizmem, przekonania te pozostały aktualne.

Demokracja, widziana oczyma pionierów niepodległości poszczególnych krajów, była na ogół identyfikowana z walką o wolność niż z konkretnymi metodami rządzenia. Słynna Deklaracja Niepodległości Sukarno z 17 sierpnia 1945 r. zawierała jedynie ogólnikowe stwierdzenie o tym, że kraj jest wolny – szczegóły, jak mówił Sukarno, miały być wypracowane później. Demokracja była traktowana bardziej w kategoriach politycznego sloganu niż jako rzeczywista zasada przekładająca się na praktykę polityczną. Co więcej, zasady zachodniej demokracji wydawały się wykraczać daleko poza granice wyobraźni politycznej społeczeństw przywiązanych do dychotomicznego podziału władza-społeczeństwo. Dobremu władcy winni byli bezwzględne posłuszeństwo, złemu należało się przeciwstawić. Stąd demokracja po dziś dzień jest tam często traktowana raczej jako środek do celu niż cel sam w sobie.

Klucz do zrozumienia trwałości tradycji autokratycznych w regionie stanowiły również dokonania ekonomiczne państw Azji Południowo-Wschodniej. Dynamika rozwoju gospodarczego sięgająca 7% rocznie, budziła powszechny respekt. Państwa, które jeszcze niedawno uzależnione były pod każdym względem od swych metropolii, zyskiwały tym samym prawo do dokonywania własnych wyborów, w tym wyborów dotyczących charakteru systemu politycznego.

Azja Południowo-Wschodnia wychodziła z zimnej wojny głęboko podzielona, podobnie jak Europa. Z jednej strony tzw. bambusowej kurtyny znajdowały się państwa komunistyczne: Wietnam, Laos i Kambodża, z drugiej tworzące Stowa-

rzyszenie Państw Azji Południowo Wschodniej (ASEAN) państwa niekomunistyczne: Indonezja, Malezja, Singapur, Tajlandia i Filipiny. Odmienne niż w Europie, nie wszystkie państwa niekomunistyczne Azji Południowo-Wschodniej zadeklarowały swoje poparcie dla zachodniej demokracji. Prawa jednostki i polityczny pluralizm były wielokrotnie wymieniane jako czynniki prowadzące ku destabilizacji. Poza tym do czasu, kiedy niekomunistyczne państwa ASEAN-u prowadziły walkę z komunizmem, Zachód przymykał oczy na wielokrotne naruszanie praw człowieka i wspieranie prawicowych autorytarnych reżimów. Dopiero obalenie prezydenta Ferdinanda Marcosa na Filipinach w roku 1986 doprowadziło do zasadniczej zmiany postawy Waszyngtonu wobec prozachodnich autokratów.

W latach 90. kwestia praw człowieka i demokracji zaczęła być coraz częściej podnoszona na spotkaniach różnych ciał ASEAN-u, zwłaszcza wtedy, gdy byli na nich obecni partnerzy ze Stanów Zjednoczonych, Kanady, Australii czy Unii Europejskiej. O ile ASEAN pierwotnie miał być organizacją *stricto* gospodarczą, o tyle z upływem czasu stał się sceną rosnących napięć o charakterze politycznym. Zachodnioeuropejscy i amerykańscy partnerzy ASEAN-u zaczęli wywierać coraz wyraźniejszą presję na lokalne rządy, aby te zajęły jednoznaczne stanowisko wobec militarnej junty rządzącej w Birmie. Unia Europejska żądała wprowadzenia klauzul o prawach człowieka we wszystkich nowych umowach bilateralnych z państwami ASEAN-u. Za dławienie separatystycznej partyzantki we Wschodnim Timorze i Aceh Indonezja stawała się przedmiotem krytyki ze strony Zachodu. Po wojskowym zamachu stanu przeciwko demokratycznie wybranemu premierowi Chatichai Choonhavan w lutym 1991 r. Stany Zjednoczone wstrzymały pomoc udzielaną Tajlandii.

Dla wielu polityków z państw ASEAN-u, jak również dla wielu obserwatorów, próby zaprowadzenia zachodniej demokracji z zewnątrz, jak pokazywały doświadczenia Kambodży z początku lat 90., okazywały się niewłaściwe i nieskuteczne.

Zaniepokojeni możliwością zastosowania sankcji gospodarczych politycy z Azji Południowo-Wschodniej solidarnie podjęli natomiast kontrofensywę przeciwko Zachodowi. Niektóre rządy ASEAN-u atakowały Zachód za próbę narzucenia obcych systemów wartości na ich stabilne, głęboko osadzone w azjatyckiej kulturze i tradycji systemy polityczne. „Nikt nie ma prawa narzucać obcych zasad kulturze, która od zawsze ceniła wyżej prawa zbiorowości niż prawa jednostki” – zauważał w magazynie „Time” premier Singapuru Lee Kuan Yew¹⁵. Złożone kwestie etniczne mogłyby doprowadzić do katastrofy całego regionu, jeśli zapewniono by powszechną wolność słowa – pisał singapurski dyplomata Kishore Mahbubani¹⁶. Zachód został oskarżony o jednowymiarowe traktowanie praw człowieka. Podstawowym prawem człowieka, dowodzone, jest jego prawo do przetrwania. „Państwa rozwijające się muszą najpierw zagwarantować swoim narodom prawa gospodarcze, zanim skoncentrują się na przyznawaniu swoim obywatelom praw politycznych” – powiedział indonezyjski minister spraw zagranicznych A. H. Alatas¹⁷.

¹⁵ Wywiad w: „Time”, 14 czerwca 1993.

¹⁶ „Bangkok Post”, 18 grudnia 2002.

¹⁷ *Ibidem*.

Postawa dyplomatów i polityków z Azji Południowo-Wschodniej wobec europejskiej demokracji i szerzej – zachodniego systemu wartości, znalazła swój wyraz w tzw. Deklaracji Bangkoku z 1993 r. Zawiera ona również azjatycką definicję praw człowieka, która zdaniem wielu obserwatorów zachodnich podważa uniwersalny charakter swobód obywatelskich. Mówi ona o „narzuceniu nieprzyjmujących wartości” i „regionalnych partykularyzmach”. Odrzuca prymat praw obywatelskich i politycznych, uznając, że prawa społeczne, kulturalne czy ekonomiczne są co najmniej równie ważne.

Aktywna postawa polityków regionu w wypracowaniu własnej definicji praw człowieka stanowi istotne *novum*. Niemniej jednak po dziś dzień występują znaczne rozbieżności stanowisk zajmowanych w tej kwestii przez przedstawicieli poszczególnych państw regionu. Pozostając pod silnym wpływem Stanów Zjednoczonych, Filipiny negują np. poszukiwanie alternatywnych definicji, uznając za jedyne, zachodnie rozumienie pojęć praw człowieka i demokracji. Jeden z prominentnych polityków filipińskich, Jaime Zobel de Ayala, w znamienity sposób skomentował próby dokonywane przez Malezję i Singapur:

Stanowisko niektórych państw azjatyckich jest słuszne w jednym punkcie: demokracja jest kosztowna – jednak nie jest luksusem. Stanowi nagłą potrzebę. Pośród wielu państw azjatyckich nam udało się przynajmniej rozwiązać kwestie sukcesji politycznej bez czołgów na ulicach¹⁸.

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 kwestiach¹⁹.

Zasadnicza sprzeczność w poglądach na temat demokracji i praw człowieka staje się tym wyraźniejsza, im silniejsza staje się presja wywierana na rządy azjatyckie do zaakceptowania zachodnich standardów. Sprzyja to ponownej polaryzacji świata zbliżonej do tej z okresu „zimnej wojny”, co w sumie nie może służyć żadnej ze stron.

Globalizacja systemu wartości *versus* wartości azjatyckie

Podstawowym argumentem wykorzystywanym przez Zachód do promowania koncepcji praw człowieka jest wiara w siłę procesów globalizacji i wzajemnego przenikania się systemów społecznych i kulturowych. Pojawienie się jednego społeczeństwa globalnego zbudowanego w oparciu o system masowej wymiany informacji czyniło nieuniknionymi procesy stopniowej uniwersalizacji systemów politycznych.

¹⁸ J. Z. de Ayala, *Paper* na Pacific Basin Economic Council Conference, Kuala Lumpur, 22 maja 1994.

¹⁹ „Far Eastern Economic Review”, 18 stycznia 2001.

Wymiana handlowa kwitła. „Komunikacja i gospodarka, które pokonują granice narodowe, mają homogenizujący wpływ na różnorodność kulturową” – podkreślał Seyom Brown²⁰.

Argumenty te pozwoliły profesorowi Robertowi Scalapino przewidzieć, że w regionie Azji i Pacyfiku „nacjonalizm zostanie pokonany przez siłę bieżących wypadków”. Niemniej sam Scalapino z rezerwą odnosił się do własnej tezy. Gdzieś znajduje się granica dla globalnej uniformizacji²¹.

O ile idea państwa narodowego ma rzeczywiście zanikać, to przypadek państw Azji Południowo-Wschodniej pokazuje, że proces ten jest jeszcze słabo zaawansowany. Dynamika wydarzeń w poszczególnych krajach wciąż zależy od całkiem świeżych doświadczeń epoki kolonialnej. Większość państw regionu uzyskała niepodległość w latach 40., Maleszja w r. 1957, Singapur w 1965, a Brunei dopiero w 1984 r. Wietnam zakończył trzy dekady walki zbrojnej jako zjednoczone państwo dopiero w roku 1975. Jako państwa narodowe są one bytami względnie nowymi i mogą być dzięki temu czułe na wszelką krytykę, traktując ją jako zagrożenie dla własnej suwerenności. Niektóre państwa Azji Południowo-Wschodniej doświadczały intensywnego odrodzenia nacjonalizmu. W Indonezji pokolenie walki z kolonializmem zaczęło stopniowo oddawać władzę dopiero wraz z ustąpieniem generała Suharto. To, że Wietnam wciąż podkreśla swoje przywiązanie do socjalizmu, chyba w najmniejszym stopniu wynika z wierności marksistowskim ideałom, a w zasadniczym z nacjonalistycznych związków socjalizmu wietnamskiego z walką narodowowyzwoleńczą. Gwałtowane odrzucenie systemu niewątpliwie stwarzałoby realne zagrożenie dla legitymizacji lokalnych elit rządzących.

Mimo że Maleszja i Singapur doświadczały w zasadzie pokojowego przejścia w kierunku niepodległości, to właśnie obszar Półwyspu Malajskiego stał się głównym źródłem nacjonalistycznej, antyzachodniej retoryki. Próby obronienia za wszelką cenę rodzimej tradycji wynikają tu prawdopodobnie z potrzeby stworzenia wspólnej tożsamości w kruchym wieloetnicznym i wielokulturowym środowisku. Muzułmańscy Malajowie stanowią ponad połowę 20 milionowej populacji Maleszji, podczas gdy Chińczycy i Hindusi składają się na resztę. Za próbę budowy wspólnej tożsamości dla wieloetnicznego społeczeństwa należy uznać ideologię „Maleszji, która patrzy na wschód”, głoszoną przez maleszyjskiego premiera Mohammada Mahathira. Oparta częściowo na koncepcji Sukarno, czy późniejszych pomysłach Lee Kuan Yew, Mahathirowska wizja Maleszji była głęboko zakorzeniona w świecie tradycji Dalekiego Wschodu i stanowiła próbę znalezienia wspólnej platformy stabilności społecznej i politycznej. Tak Mahathir, jak i Lee Kuan Yew wielokrotnie zwracali uwagę na to, iż próby wprowadzania liberalnej demokracji w krajach regionu oznaczają nie tylko przejaw kulturowej dominacji Zachodu, ale, co ważniejsze, nie gwarantują pokoju społecznego.

Młodsze pokolenia obywateli Maleszji czy Singapuru myślą inaczej, jednak nie na tyle inaczej, jak by się tego spodziewali Europejczycy. Młodzież jest dumna z osiągnięć gospodarczych. Wyraża jawne pragnienie zbudowania równych part-

²⁰ S. Brown, *New Forces: Old Forces and the Future of World Politics*, Glanview 1988, s. 75-78.

²¹ R. Scalapino, *Paper* na ISIS Roundtable, Kuala Lumpur, czerwiec 1991.

nerskich stosunków z Zachodem²². Często jej przedstawiciele są gotowi kwestionować działania podejmowane przez ich własne elity rządzące, niemniej jednak równie chętnie kontestują poczynania rządów zachodnich. Odczucia młodszej generacji zostały trafnie spuentowane przez byłego wicepremiera Malezji, Anwara Ibrahima:

Choć odrzucamy krytykę Zachodu wobec naszych własnych prób uporania się z tymi zagadnieniami, odrzucamy również arogancję naszych własnych elit politycznych, które usiłują odnajdywać lub wręcz kreować różnice pomiędzy naszymi społeczeństwami i Zachodem²³.

Poglądy młodszego pokolenia są na ogół wyważone. Choć już Lee Kuan Yew powiedział: „jesteśmy w głównym nurcie bardzo szybkich zmian, ale nasze przeznaczenie będzie wynikało z naszej przeszłości”, wielu polityków młodszego pokolenia podziela to stanowisko²⁴. Epoka nacjonalizmu, również w krajach Azji Południowo-Wschodniej, jest – jak się wydaje – okresem z wolna ustępującym, jednak wciąż można się spodziewać prób definiowania odmiennej tożsamości kulturowej, religijnej czy politycznej regionu.

Sukcesy gospodarcze coraz skuteczniej pozwalają na stawienie oporu zachodnim naciskom politycznym. Stare relacje patron–klient, dominujące w stosunkach nowych państw Azjatyckich z Zachodem, powoli przekształcają się w normalne stosunki handlowe, oparte na znacznie równiejszych zasadach. Wymiana handlowa między państwami azjatyckimi i Zachodem rośnie, wymuszając na tym ostatnim znaczne ustępstwa w sferze polityki. Rynki azjatyckie stają się na tyle ważne dla wielkich zachodnich kompanii, że te nie wyobrażają już sobie ich utraty. Co więcej, niektóre państwa azjatyckie same widzą siebie w roli głównych aktorów w systemie światowym: Indonezja przewodniczy ruchowi państw niezaangażowanych, Malezja wspiera państwa Trzeciego Świata, Tajlandia rozwija politykę inwestycyjną w rejonie Indochin. Kraje te same starają się wspierać procesy demokratyzacji w Birmie czy Kambodży, a także angażują się w międzynarodowe misje stabilizacyjne, wysyłając swe oddziały m.in. do Somalii i na Bałkany.

Singapurski minister informacji, generał George Yeo, wypowiadając się na temat wspólnej tożsamości krajów Azji Południowo-Wschodniej, oznajmił:

[...] proces budowy wspólnej tożsamości przebiega nieustannie i niezależnie od heterogenicznego pod względem kulturowym, narodowym i religijnym charakteru regionu.

Wybiegając w przyszłość, Yeo wyraził nadzieję, że pewnego dnia społeczeństwa Wschodu będą w stanie przeciwstawić się wciąż pokutującemu przekonaniu, że to wartości Zachodnie powinny zdominować świat²⁵.

²² A. Ibrahim, przemówienie w Singapurze z 19 maja 1994 r., „New Straits Times”, 21 maja 1994.

²³ *Ibidem*.

²⁴ F. Zakarja, *A Conversation with Lee Kuan Yew*, „Foreign Affairs” (Winter) 1994, March-April, s. 118.

²⁵ Wywiad z G. Yeo, „Strait Times”, 18 października 1999.