

CHINY: SFERY DUCHA, MYŚLI I REALIÓW GOSPODARCZO-STRATEGICZNYCH CHINY

Krzysztof Gawlikowski

O METODOLOGICZNYCH TRUDNOŚCIACH BADANIA I OPISYWANIA CHIN

Wielu Chińczyków, czytając zachodnie opisy i analizy swojego kraju, ma dziwne uczucie, że są one jedynie po części prawdziwe, jakby swoją rzeczywistość oglądali w gabinecie krzywych lusterek, gdzie chudзина wygląda jak grubas, a mężczyzna słusznego wzrostu wydaje się pokracznym karzełkiem. Niby to oni, ale realnie prezentują się przecież zupełnie inaczej. Tak opisy i oceny mogą przedstawiać się mniej czy bardziej odmiennie od realiów albo wręcz rozmijać się z nimi gruntownie. Zachodni badacz dobrze znający ten kraj również często ma podobne odczucia, a próbując samemu opisywać Chiny, zмага się z materia, którą trudno ułożyć według funkcjonujących w jego nauce kategorii. O takich odczuciach wspominali na przykład w rozmowach z autorem Joseph Needham (1900–1995), Wolfram Eberhard (1909–1989) czy Derk Bodde (1909–2003), jak też Hans Steininger (1920–1990) z Würzburga. Bardzo często czytając nowe książki o Chinach, po kilku stronach osoba dobrze znająca ten kraj odkłada je z poczuciem, że jest to kolejna praca napisana na podstawie innych książek, z niewielką znajomością kraju i niezliczonych komplikacji jego realiów. Ba, zdarza się, i to wcale nierzadko, że takie wrażenie pozostawia książka młodego Chińczyka pracującego w USA, nie raz oparta na jego pracy doktorskiej, gdzie po prostu starał się on spełnić zachodnie kryteria „pracy naukowej”. Żeby je wypełnić, odkładał on niejako na bok całą swoją praktyczną wiedzę o Chinach, jaką prawdopodobnie posiadał, gdyż inaczej zrujnowałaby ona wytyczne jego promotora, podważyła przyjmowane powszechnie paradygmaty czy prace uznawane w środowisku za „fachowe” i spowodowałyby olbrzymie komplikacje w jego karierze, gdyż rozmijałaby się z obowiązującymi koncepcjami. Dużo gorzej przedstawia się „wiedza prasowa”, przekazująca

zachodnim czytelnikom głównie obiegowe stereotypy łatwe do zapamiętania, bo utrwalone i powtarzane przez lata we wszystkich mediach, najczęściej za mediami anglosaskimi, w praktyce – amerykańskimi. Mało kto na Zachodzie bierze przy tym pod uwagę, że od czasów II wojny światowej Stany Zjednoczone propagują w świecie określony światopogląd i ideały, do których ucieleśnienia pretendują. Mają też swoje mocarstwowe interesy, dla których Chiny są kluczowe, a nasze kraje mniej czy bardziej przyjmują tę ideologię i są przyzwyczajone do szanowania interesów Waszyngtonu. Dużego wysiłku intelektualnego wymagałoby uprzytomnienie sobie, że poza kręgiem sojuszników USA, a tym bardziej kraju z innego kręgu cywilizacyjnego, różne sprawy mogą przedstawiać się zupełnie inaczej.

Skąd się biorą te trudności i w czym tkwi problem? Oczywiście wszystkich wskazać nie sposób, ale warto wspomnieć choćby o kilku najważniejszych. A dodajmy, że nieadekwatność obrazu Chin na Zachodzie ma nie tylko doniosłe konsekwencje dla naukowych analiz oraz teorii, ale także dla polityki, czyli dla praktycznych posunięć rządów zachodnich i dla sytuacji w świecie, oraz nas wszystkich, ze względu na ogrom Chin i ich rosnące znaczenie. Wiąże się to z operowaniem przez polityków głównie obiegową wiedzą, gdyż do ekspertów nie zawsze sięgają albo dobierają ich sobie tak, by potwierdzali ich poglądy. W krajach demokratycznych muszą się oni liczyć także z opinią publiczną kształtowaną przez lata właśnie przez zafałszowane wieści w mediach. Jeśli różne media wciąż powtarzają te same fałszywe informacje, stają się one zafałszowaniem systemowym przyjmowanym przez wszystkich. I tak powstaje błędne koło dezinformacji, nieprawidłowych działań i oczekiwań, powiązanych zwykle jeszcze z jakimiś interesami gospodarczymi lub politycznymi. Najczęściej te upowszechniane opinie są korzystne dla różnych wpływowych grup interesu, chociaż nie zawsze pojawiają się one właśnie, by służyć im, bywają bowiem również rezultatem ignorancji albo nastawień etnocentrycznych oraz przekonań, że tylko nasze wartości i wzorce są „słuszne”, czy nawet w efekcie zwykłej niewiedzy, że istnieją inne koncepcje i oceny.

Koncepcje lustra i prokrustowego łoża

Lynn T. White, świetny badacz współczesnych Chin z Uniwersytetu Princeton, daje następujące wyjaśnienie. Otóż, jego zdaniem, od XVII w., kiedy to zaczęto na Zachodzie bliżej poznawać Chiny, rzutowano na nie głównie własne utopijne marzenia albo fobie, a w rezultacie Europejczycy, a później i Amerykanie, usiłowali oglądać Chiny w lustrze. Widzą zaś w nim spełnienie swoich pragnień, albo zagrożenia dla tego, co cenią najbardziej, nie zaś realne Chiny. W rezultacie nasze opisy

Chin przedstawiają głównie stan „duszy zachodniej”, nie zaś ten azjatycki kraj¹. Do metafory zwierciadła fałszującego naszą wiedzę o Chinach odwoływali się później także inni badacze. Na przykład Peter Hays Gries i Stanley Rosen stwierdzali:

Wcześniejsze podejścia do relacji państwa i społeczeństwa w Chinach, widoczne w określeniach ‘despotyzm orientalny’, ‘totalitaryzm’ czy kategoriach ‘społeczeństwo obywatelskie/sfera publiczna’ – nastreżają dwa problemy. Po pierwsze, i co też jest najważniejsze, są one wypaczone przez liberalne uprzedzenia (*Liberal bias*), które powodują, że opisy na nich oparte opowiadają nam więcej o nas samych niż o Chinach. Chiny bowiem generalnie służą nam za zwierciadło, w którym możemy zobaczyć to, co cenimy najbardziej: naszą wolność [i zagrożenia dla niej]. Po drugie, owe określenia mają charakter prokrustowy: narzucają zachodnie kategorie i koncepcje na opisy chińskich realiów. Podobnie jak mityczny, grecki potwór Prokrust, który dostosowywał swoich jeńców do łoża, [gdzie ich umieszczał] naciągając lub odrąbując ich członki, zachodni badacze Chin często narzucają na Chiny teorie ukształtowane na bazie europejsko- amerykańskich doświadczeń i usiłują dostosować do nich opisy Chin².

Dalej zaś rozważają dwa zachodnie podejścia do demokratyzacji Chin – optymistyczne i pesymistyczne, ukazujące sukcesy na tej drodze lub niemożność ich osiągnięcia. Badacze ci wskazują, że oba są błędne, gdyż podobnie zakładają, że polityczne przemiany w Chinach muszą się dokonywać na sposób zachodni, niedopuszczając nawet myśli, że polityczny rozwój może tam pójść zupełnie innymi drogami.

Podobne były koncepcje badaczy niemieckich Sebastiana Heilmanna i Matthiasa Stepana. Nieadekwatne opisy Chin w okresie reform Denga w literaturze zachodniej objaśniali oni przyjmowaniem fałszywych założeń i oczekiwań, opartych na doświadczeniach euro-amerykańskich, które nie mogły się spełnić w odmiennych realiach chińskich. To zaś wielokrotnie budziło frustrację i oburzenie na Zachodzie. Badacze ci próbowali nawet sformułować sześć kluczowych tez, które rozminęły się z rzeczywistym torem przemian w Chinach (nad ich doborem i sformułowaniami można by, rzecz jasna, dyskutować)³. Zwrócili zatem uwagę na istotny aspekt frustracji za-

¹ Lynn T. White, III, *Unstately Power*, t. 2: *Local Causes of China's Intellectual, Legal and Governmental Reforms*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y. 1998, s. 674.

² Peter Hays Gries, Stanley Rosen, *Introduction*, w: ciż (red.), *State and Society in 21st Century China: Crisis, Contention and Legitimation*, Routledge Curzon, New York 2004, s. 4.

³ Matthias Stepan, Sebastian Heilmann, *Why China Challenges Popular Assumptions*, w: S. Heilmann (red.), *China's Political System*, Mercator Institute for China Studies, Rowman&Littlefield, London 2017, s. 33–36.

chodnich specjalistów od Chin: niesprawdzanie się ich prognoz i przewidywań. Zamiast weryfikować swoje założenia i wnikać głębiej w realia chińskie, badacze tak działający oburzali się na Chińczyków i Chiny, że „błędnie postępują”.

Niewątpliwie ci różni badacze zarysowują główne problemy w naszym nieadekwatnym postrzeganiu i opisywaniu Chin. A do ich argumentów należy jeszcze dodać, że Frederick W. Mote już dawno i słusznie stwierdził, że kultura Chin różni się najbardziej od wszystkich innych kultur świata, w tym od zachodniej⁴. Zatem różne procesy społeczne i polityczne istotnie przebiegają inaczej niż w Europie i USA, z czym należałoby się liczyć.

Wracając do koncepcji „zwierciadła”, jako okresy oraz środowiska zachwytu Chinami i traktowania ich jako wzorca dla Zachodu można wymienić przede wszystkim francuskiego działacza epoki Oświecenia, z Wolterem (1694–1778) na czele. Widzieli oni w cesarstwie chińskim idealną „monarchię oświeconą”, gdzie administrują państwem ludzie wykształceni i funkcje publiczne są dostępne dla wszystkich, a nie tylko dla „dobrze urodzonych”, co przed rewolucją francuską było w Europie radykalnym postulatem. Drugi raz w okresie dewastującej Chiny rewolucji kulturalnej (1966–1969) intelektualiści lewicowi, wierząc naiwnie oficjalnej propagandzie ChRL, uznali, że oto w Chinach formuje się prawdziwa „demokracja ludu”, o wiele doskonalsza od zachodniej. Także wtedy w szerzeniu takich koncepcji przodował Paryż.

Już w okresie Oświecenia i w epoce monarchii absolutnych zarysował się także nurt drugi: przedstawiania Chin jako „despotii orientalnej”, wymyślonej jeszcze w starożytnej Grecji w celu dyskredytacji Persji, z którą toczono wojny, a wtedy zastosowanej do Chin. Otóż miał tam rządzić despot, który jako jedyny był wolnym człowiekiem, całe społeczeństwo zaś było zniewolone – nie było tam wolnych obywateli ani systemu praw, co uważano za pożałowania godne. Karol Monteskiusz (1689–1755) był czołowym ideologiem tej koncepcji, w XIX w. z kolei twórczo ją rozwijał i upowszechniał Georg W.F. Hegel (1770–1831). Oczywiście stała się ona bardzo użyteczna w okresie kolonialnym, gdyż podbojom Azji i Afryki nadawała pozór misji moralnej, niesienia tamtejszym ludom cywilizacji oraz wolności, jak też oświeconych rządów prawa. Co prawda krajowcy wcale obcym uciskiem nie byli zachwyceni, ale tym w Londynie i Paryżu zupełnie się nie przejmowano. Nawet gdy kolonialne rządy przynosiły najbrutalniejsze represje i śmierć milionom „tubylców”, mit niesienia im „dobrych rządów” nadal propagowano.

Koncepcja wschodniej despotii stała się ponownie bardzo użyteczna w okresie zimnej wojny z państwami komunistycznymi „na Wschodzie”, ze Związkiem

⁴ Frederick W. Mote, *The Cosmological Gulf Between China and the West*, w: D.C. Buxbaum, F.W. Mote (red.), *Transition and Permanence: Chinese History and Culture*, Cathay Press, Hong Kong 1972, s. 3–22.

Sowieckim i Chinami na czele. Chwilowo z niej zrezygnowano wobec Chin w latach 80. XX w., kiedy ten kraj wprowadzał u siebie reformy rynkowe i stał się półsojusznikiem Waszyngtonu w konfrontacji z Moskwą. Jednak po 1989 r. i stłumieniu siłą protestów w Pekinie, kiedy to systemy komunistyczne w Europie się rozpadały – w Chinach to nie nastąpiło, czego bezzasadnie oczekiwano na Zachodzie – znowu koncepcja komunistycznej dyktatury czy brutalnego systemu autorytarnego i pozbawiania obywateli ich praw stała się użyteczna. Gdy rozwój Chin zagroził dominacji Stanów Zjednoczonych w świecie, ich potępienie jako „państwa komunistycznego” nabrało na nowo użyteczności, chociaż podstawowe cechy systemu komunistycznego tam zanikły już w latach 90. Około 80% pracowników zatrudnionych jest we współczesnych Chinach w sektorach niepaństwowych i w nich powstaje ponad 60% PKB, czyli więcej niż w bezsprzecznie kapitalistycznej Francji. Różnice majątkowe są większe niż w USA i tylko nieco mniejsze niż w Brazylii, szokującej Europejczyka drastycznymi nierównościami. Miliarderów liczonych w dolarach zamieszkujących w ChRL jest prawie tyle, ilu w USA. Dopiero od niedawna przywrócono bezpłatne nauczanie na szczeblu podstawowym i dopiero w pierwszych dekadach XXI w. zaczęto odbudowywać publiczną służbę zdrowia, wcześniej całkowicie skomercjalizowaną. Chociaż partia rządząca nazywa się komunistyczną, przedstawia program narodowy, a nie komunistyczny itd⁵. Straszanie komunizmem jest tym użyteczniejsze, że obecny chiński model rozwoju gospodarczego – gospodarki rynkowej sterowanej przez państwo – jako najbardziej efektywny ekonomicznie, zaczął być atrakcyjny dla wielu słabo rozwiniętych krajów postkolonialnych, podczas gdy próby stosowania zachodnich wzorców demokratycznych, zazwyczaj zupełnie niedostosowanych do miejscowych potrzeb i warunków, nigdzie w Azji i Afryce sukcesów nie przynosiły.

Rzecz jasna, mechanizm psychologiczny „zwierciadła” – rzutowania na Chiny spełnienia naszych ideałów lub traktowania ich systemu jako „niehumanistycznego” i sprzecznego z naszymi podstawowymi wartościami – działał spontanicznie. Jednak nabierał on jeszcze większej skuteczności przez wpajanie go przez zachodnie media i cały aparat propagandowo-ideologiczny. Jego przedstawiciele, jak się здаje, rzadko swoją pracę traktowali cynicznie jako czysto propagandową, gdyż zazwyczaj sami wierzyli na sposób religijny we własną ideologię „wolnego świata”⁶.

⁵ Grzegorz W. Kołodko, *Czy Chiny zbawią świat?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2018. Zob. także szczegółowe omówienie chińskiej transformacji: Krzysztof Gawlikowski, *Uwarunkowania procesów transformacji w Chinach i roli prasy*, w: tenże i in. (red.), *Prasa chińska o przemianach społecznych i kulturowych kraju w początkach XXI wieku*, Wydawnictwo Akademickie Sedno, Warszawa (w przygotowaniu).

⁶ Simon Jenkins, *Democracy Is Ill Served by Its Self-appointed Guardians*, „The Guardian”, 5 maja 2008; przedruk tego artykułu w polskim tłumaczeniu: *Demokracja dla hipokrytów*, „Forum”, 7 kwietnia 2008, s. 14. Autor, uznany brytyjski dziennikarz i publicysta, określał propagowaną na

Problem rzeczowej nieadekwatności kategorii

Wspomniany na początku problem „prokrustowego łoża” też bardzo utrudnia adekwatne opisywanie Chin. Kategorie wypracowane w Europie przez nauki społeczne i humanistyczne były dostosowane oczywiście do historyczno-społecznych realiów Zachodu, chociaż po dziś dzień większość badaczy traktuje je wciąż jako „uniwersalne”. W krajach, w których realia są odmienne, kategorie te – siłą rzeczy – stają się mniej czy bardziej nieadekwatne. Obrazowo można by to ująć następująco: Europejczyk wychowany w normalnym domu europejskim staje się bezradny, chcąc opisać tradycyjny dom japoński czy tradycyjną mongolską jurcję, bo nie ma nazw na określenie ich urządzenia. Z opisem realiów społecznych jest o tyle gorzej, że cudzoziemiec nie zdaje sobie zazwyczaj sprawy z tego, że jego kategorie są nieadekwatne, a traktuje je jako uniwersalne, bo „naukowe”.

Dla ilustracji tego problemu weźmy kilka kategorii.

Język: mówiony – *yanyu*, 言語, pisany – *wen*, 文. Nawet pozornie tak jasna kategoria okazuje się bardzo skomplikowana. Gdy uczymy się języka francuskiego, uważamy, że będziemy mogli się porozumieć ze wszystkimi Francuzami i przeczytać bez trudu francuski tekst. Jedyne badacz wspomni o dialektach czy dawnych, spokrewnionych językach, do których współcześnie czasem się nawiązuje. Termin „język chiński” obejmuje natomiast kilkadziesiąt dialektów i języków, nawzajem dla siebie tak niezrozumiałych, jak polski i szwedzki. Pekinczyk nie dogada się zatem zupełnie z szanghajczykiem czy kantonczykiem, jeśli ci nie znają „języka ogólnonarodowego” (*putonghua*, 普通話) opartego na jednym z dialektów pekińskich. Nawet dialekt syczuański, uznawany za przynależny do północnej rodziny mandaryńskiej, też będzie zupełnie niezrozumiały dla pekinczyka. System jest tym bardziej skomplikowany, że języki chińskie mają charakter tonalny, a każda sylaba musi być jeszcze wypowiedziana w odpowiednim tonie (jest ich od pięciu w języku ogólnonarodowym do kilkudziesięciu!). Funkcjonują więc tłumacze z jednego języka chińskiego na drugi, filmy trzeba dubbingować itd.

Do tego dochodzi trudne pismo ideograficzne, liczące kilkadziesiąt tysięcy znaków, a nie przybliżony zapis wymowy (alfabetem czy choćby pismem sylabicznym, jak w Indiach). To pismo jest w zasadzie wspólne, podobnie jak w Europie cyfry arabskie, chociaż każdy je czyta „po swojemu”. Dodać jeszcze można, że ma ono aspekty sakralno-magiczne, służy do komunikacji z bóstwami i duchami, a znaki „dobre” lub „złowróźbne” mają „moc” magicznego „przyciągania” swoich desygnatów ze względu na ścisłą więź znaku z jego desygnatem. Wspomnijmy

Zachodzie ideologię demokracji jako „nowe chrześcijaństwo” propagowane z religijną wiarą i zacietrzewieniem.

też, że artystyczne „napisy kaligraficzne” różnymi stylami mogą być zupełnie niezrozumiałe dla osoby nieznającej danego stylu. Uwzględnić jeszcze trzeba, że do „chińskiego” należy również język klasyczny (*wenyan*, 文言), i to w wersji antycznej oraz średniowiecznej, jak też popularny język średniowieczny (*baihua*, 白話), w którym napisano popularne do dzisiaj powieści i opowiadania. W sumie zatem „język chiński” to cały kompleks języków mówionych i pisanych, chyba bardziej złożony od „języka europejskiego”, gdybyśmy takiego terminu używali dla wszystkich systemów komunikacji językowej w Europie. Żaden człowiek nie jest w stanie opanować całego systemu, nawet przy najdłuższym życiu, a im bardziej wykształcony jest Chińczyk, tym więcej systemów zna, choćby w jakimś stopniu⁷.

Religia: jako termin naukowy – *zongjiao*, 宗教 (dosłownie – „nauka przodków”), tradycyjnie określana jako „nauka” – *jiao*, 教, ale odnoszona tylko do „nauk zinstytucjonalizowanych”, jak buddyzm, taoizm, konfucjanizm czy islam, a nie do najpopularniejszych kultów i wierzeń „ludowych” ani do kultu przodków. Poczynając od Emila Durkheima, wielu zachodnich teoretyków religii wiązało ją przede wszystkim z „rzeczami świętymi”. W jego klasycznej definicji wlicza się następujące elementy:

Wszelka religia stanowi system solidarnych wierzeń i praktyk oddzielnie rzeczy świętych, czyli oddzielonych, zakazanych, łączących w jedną wspólnotę moralną, zwaną Kościołem⁸.

Mircea Eliade powtarza za nim:

Wszystkie dotychczasowe definicje zjawiska religijnego mają jedną wspólną cechę: każda z nich przeciwstawia na swój sposób *sacrum* (sakralność, świętość) i życie religijne – *profanum* (powszechność, świeckość) i życiu świeckiemu. Trudności rozpoczynają się z chwilą, kiedy chcemy ustalić zakres pojęcia *sacrum*⁹.

Wbrew naszym doświadczeniom wyniesionym z chrześcijaństwa, a nawet szerzej, z trzech monoteistycznych religii uformowanych w basenie Morza Śródziemnego, we wszystkich rodzimych kultach, praktykach i wierzeniach typu religijnego w Chinach nie znajdziemy tworzonej wokół religii „wspólnoty moralnej”, a związek religijności z moralnością może się wprawdzie pojawiać, ale stosunkowo rzadko. „Porządek moralny” i „zasady moralne” nie są tam bowiem dawane

⁷ Różne aspekty języka chińskiego przedstawił Mieczysław J. Künstler. Zob. jego *Pismo chińskie*, PWN, Warszawa 1970; *Języki chińskie*, Dialog, Warszawa 2000.

⁸ Cyt. za Tadeusz Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 121.

⁹ Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz Kowalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 19.

przez Boga czy jakkolwiek inną istotę albo władzę, ale przynależą do „porządku uniwersalnego”, jak wschody czy zachody słońca, fazy księżyca albo następstwa pór roku. Brak tam także struktur organizacyjnych Kościoła, podobnie jak wydzielonych „rzeczy świętych”. Wszystkie otaczające nas byty, przedmioty i istoty wedle tradycyjnych poglądów w mniejszym bądź większym stopniu zawierały w sobie komponent „mocy” czy „energii”, czasem przedstawiany w formie ducha albo bóstwa, wyższej, niższej albo zupełnie minimalnej rangi. Miały zatem takiego duszka czy moc budynek, stołek, zwykły wachlarz, młotek, arbuz, ryba, prosiak, drzewo, każdy pagórek, głąz czy rzeczka¹⁰. Nawet zespoły ludzkie, jak dynastia, rodzina, wspólnota wiejska, cech rzemieślniczy, miały bóstwa opiekuńcze ściśle z nimi związane.

Nie było zatem oddzielenia *sacrum* od *profanum*, a w rezultacie trudno też mówić o wydzielonej „sferze religijnej”. Wiele praktyk, które moglibyśmy uznać za religijne, nie wiąże się zupełnie z kultami ani bóstwami, tylko ze specyficznymi „energiami” uniwersum, traktowanymi podobnie jak u nas magnetyzm czy siła ciężenia. Najlepszym przykładem mogą być wierzenia i praktyki związane z *feng-shui*, czyli zmiennymi energiami terenu, czasu oraz przestrzeni, mogącymi wspierać wysiłki ludzkie albo oddziaływać niekorzystnie. Na Zachodzie religię wiążemy często z wiarą w coś i pytamy o nią: „w co wierzysz?”, podczas gdy w Chinach i w całej Azji Wschodniej nie ma dogmatów, w które trzeba wierzyć, ani prawd, które trzeba przyjmować, gdyż kluczowe są zwykle obrzędy i rytuały. One same przez się mogą mieć pewne moce, a wykonuje się je nieraz, wcale nie będąc pewnym ich skuteczności, tak „na wszelki wypadek”.

Dlatego trudno tam mówić o „wiernych” czy też o jakichkolwiek formach przyjmowania do „wspólnoty wiernych”. C.K. Yang określał dominującą formę tamtejszej religijności jako „rozproszoną”¹¹. Każdy może tam inicjować i uprawiać kult, jaki tylko mu się zamarzy, nawet bohaterów literackich. Jeśli kult się upowszechniał, mógł on zostać oficjalnie uznany przez państwo, a cesarz mógł takiemu bóstwu nadawać tytuły i coraz wyższe rangi. Najwyższym celebransem/kapłanem w państwie był cesarz, traktowany jako łącznik ludzi z Niebem, on mianował bóstwa i wyznaczał im zakres obowiązków. Każdy zwierzchnik administracji terenowej był najwyższym celebransem na swoim terenie, podobnie jak ojciec w rodzinie, szef wspólnoty wiejskiej czy cechu rzemieślniczego, a państwo nadzorowało wszystkie kultury uznawane za „ważne”. Tradycja rozdzielania państwa od religii była tam zupełnie nieznana i wręcz sprzeczna z istotą tamtejszej religijności.

¹⁰ Zob. średniowieczne ilustracje chińskie takich duszków w studium K. Gawlikowski, *Religijność chińska – uwagi o innej cywilizacji*, „Azja–Pacyfik” 2003, t. 6, s. 54–55.

¹¹ C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley 1961, s. 20–21, 294–306.

Częściowo te odmienności można wyjaśnić ewolucyjnym charakterem chińskiej religijności. Otóż zgodnie z nowymi koncepcjami rozwoju religijności, w czasach archaicznych występowały jej formy szybko mające gwarantować profity (typu: ja dając coś bóstwu, aby ono mnie dało), co było związane z trudnymi warunkami życiowymi. Dopiero później, w ostatnich wiekach przed naszą erą, miały się rozwinąć religie światowe, kładące nacisk na moralność, umacniające współpracę i więzi społeczne, jak też rodzinę¹². W Chinach jednak przetrwała w bardzo szerokim zakresie owa religijność archaiczna, podczas gdy na Zachodzie całkowicie dominuje chrześcijaństwo, na którym opis religii światowych był oparty.

Dostrzegając te wielorakie trudności, nie tylko dotyczące Chin, wielu badaczy podkreślało, że nie sposób wypracować jednej, uniwersalnej definicji religii, a wydzielenie religii jako odrębnego fragmentu kultury i życia społecznego jest typowe jedynie dla cywilizacji zachodniej i poza nią nie występuje¹³.

Podobne problemy występują przy stosowaniu do realiów chińskich dziesiątków podstawowych pojęć nauk społecznych i humanistycznych wypracowanych w Europie. Podział na *miasto* i *wieś* w Chinach tradycyjnie przedstawiał się inaczej niż w Europie. „Miasto” było przede wszystkim siedzibą władz państwowych i pozostawało pod ich kontrolą. Tradycyjnie były do niego włączone sąsiednie tereny rolnicze. Tak zwane wsie mogły liczyć nawet kilkadziesiąt tysięcy mieszkańców, miały swoje świątynie, sklepy, warsztaty rzemieślnicze, a nawet przemysł, budynek teatralny dla wędrownych trup aktorskich itp. I to one cieszyły się samorządem. Jak wskazywali historycy, nasz podział epok na starożytność, średniowiecze i nowożytność zupełnie tam nie pasuje. Historycy chińscy najczęściej stosują podział na epokę wczesnych dynastii i państw oraz epokę cesarstwa do połowy XIX w. i pierwszych najazdów mocarstw europejskich oraz bolesnego zderzenia z Zachodem, okcydentalizacji, modernizacji itd. Całą tę epokę nazywają „dawną” (*gudai*, 古代), a epokę od wojen opiumowych do dziś zaliczają do „historii najnowszej” (*jindai*, 近代). I taki podział jest tam sensowny.

¹² Koncepcje te przedstawiają szczegółowo Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2011; Nicolas Baumard, Coralie Chevallier, *The Nature and Dynamics of World Religions: a Life-History Approach*, „The Royal Society. Proceedings B” 2015, t. 282, nr 1818, dostępne online <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2015.1593>.

¹³ Andrzej Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 112–114; Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion*, John Hopkins University Press, Baltimore 2003.

Problem nieadekwatności terminów, związanej z wartościowaniem

Jako drugą kategorię terminów można wymienić te, które prócz mniejszej czy większej odmienności znaczeń i trudności przekładu na chiński różnią się także, a może nawet głównie, stosunkiem do ich desygnatów. Po stronie chińskiej mamy apoteozę pewnych znaczeń, a po stronie zachodniej jej brak lub nawet potępienie zjawisk przez nie oznaczanych, albo też odwrotnie. Zatem pozornie te same terminy mają zupełnie inny wydźwięk dla Chińczyka niż dla mieszkańca Zachodu. Takich terminów jest bardzo dużo.

Dotyczy to przede wszystkim dwóch kompleksów ideowych: pokoju, porządku, respektu dla władzy i harmonii, a z drugiej strony wojny, walki, buntu i „niezbędnej krytyki oraz ograniczania władz”. Otóż cywilizacja konfucjańska była oparta na apoteozie pierwszego kompleksu, z harmonią na czele, zachodnia zaś – drugiego, na czele z wojną. W myśli i etyce chińskiej właściwym i pożądanym stanem jest „porządek” (*zhi*, 治), który zapewnia pokój i spokój (*an*, 安), gwarantowany przez harmonię i zgodę (*hehe*, 和合). Wymaga to respektowania hierarchii i posłuszeństwa niżej stojących wobec zwierzchników, jak też gorliwego wypełniania swoich powinności przez każdego. Potępiany jest natomiast „chaos” (*luan*, 亂), który tworzą walki, wojny, bunty i inne akty nieposłuszeństwa, rzecz jasna też potępiane, podobnie jak buntownicy i krytykanci wszelakiego rodzaju. W związku z tym także wojownicy byli traktowani pogardliwie, a zawodowi żołnierze stanowili pogardzaną warstwę, niższą od zwykłych obywateli. Stąd stare powiedzenie: „dobre żelazo nie idzie na gwoździe, a porządny człowiek nie idzie w żołnierze”. Postacią czcigodną był uczony – funkcjonariusz państwowy. Harmonia powinna panować w całym uniwersum, w triadzie między Niebem, Ziemią i Człowiekiem, a kluczową w tym rolę odgrywał władca Chin jako Syn Nieba. Jednostka powinna osiągać harmonię wewnętrzną i z otoczeniem. Harmonia powinna panować także w rodzinie, wspólnocie wiejskiej i w państwie, a oparta ona miała być na ekwilibrium, z potępieniem wszelkich ekstremizmów i trzymaniem się Drogi Środka.

Natomiast na Zachodzie to stan walki był uznawany za „normalny”, wojownicy byli traktowani z respektem, gdyż walkę zbrojną uważano za niezmiernie czcigodną. Z tego tytułu wojownicy stanowili rządzącą klasę wyższą: szlachtę i arystokrację, które przez wieki panowały. Na Zachodzie „rycerz” brzmiał dumnie, w różnych aspektach. Dlatego u nas mówiono: „za mundurem panny sznurem”. Nawet bunty i protesty były i są szanowane, a buntownicy często stawali się bohaterami (choć nieraz dopiero po straceniu). Archetypem walki była koncepcja religijna: walki Dobra i Zła, Boga i Szatana, którego ostatecznie miał pokonać Chrystus, zbawiając ludzkość. Stąd nawet dusza ludzka, dana nam od Boga, stanowiła

„arenę walki sił Dobra i Zła”, anielskich i wodzących człowieka na pokuszenie. Stąd tak wielkie znaczenie przywiązywano do sumienia i wolnej woli oraz wolnego wyboru, co nadawało samemu słowu „wybory” wielką estymę. W naszym obrazie świata gatunki formują się w walce o byt, historia jest areną walki klas, państw czy narodów albo też orientacji politycznych, gospodarka rozwija się głównie przez wolną konkurencję, a najlepszym dla nas ustrojem jest demokracja, sprowadzana często do wolnej konkurencji partii politycznych i wolnych wyborów obywateli.

Podczas gdy w tradycji konfucjańskiej ideałem była „jedność” we wszelkich aspektach: uniwersum, rodziny, władcy i poddanych, w sferze myśli rządzących i rządzonych itp., to po stronie zachodniej za stan naturalny uznawano „pluralizm”. Po konfucjańsku zarządzanie powinno się opierać na konsensie, a na Zachodzie na swobodnych debatach i głosowaniach, by ustalić większość i narzucić jej decyzje mniejszości. Jedność uznawano za stan sztuczny, jaki można tylko narzucić siłą, zniewalając samodzielnych partnerów i zmuszając ich do posłuszeństwa. Do tego kompleksu przynależy także indywidualizm i gloryfikacja autonomii jednostki, apoteoza jej wolności i swobody ekspresji, obrony jej praw, a potępienie wszelkich prób kontroli przez państwo jednostek i społeczeństwa czy wolnego rynku. Władza w tej sytuacji powinna być ograniczana, krytykowana, a samo dążenie do niej jest moralnie naganne. Stąd taką estymą na Zachodzie otacza się demokrację, jako system oparty na „ucywilizowanej walce” i swobodnej konkurencji oraz wolnym wyborze politycznych opcji przez indywidualnych obywateli.

W tradycji konfucjańskiej jednostka powinna być możliwie najbardziej uspołeczniona, podlegać ocenom i wychowawczemu oddziaływaniu państwa oraz społeczeństwa, by się samodoskonalić. Indywidualizm traktowano jako naganny egoizm i sobkostwo. Państwo traktowano jako czcigodne, utrzymujące ład moralny i społeczny, powinno ono zatem rozciągać swą władzę jak najszerzej i wszystko kontrolować, by zapewnić porządek i spokój, każda zaś władza winna być szanowana i słuchana. Jako „władzę” traktuje się do dzisiaj nie tylko zwierzchników administracyjnych, ale nawet ojca rodziny, starszego brata, nauczyciela w szkole, szefa firmy, wójta na wsi itd. Posłuszeństwo wobec „władz” wpajano tam od dziecka¹⁴.

W Chinach i w innych krajach regionu w czasach najnowszych w warunkach dominacji Zachodu, który narzucał swoje wzorce jako uniwersalne i „postępowe”, próbowano przejmować jego koncepcje i zasady. Nawet gloryfikowano wojny,

¹⁴ Szerzej kwestie te omawia studium K. Gawlikowski, *The Western and the Confucian Approaches to War: the Universe Based on Struggle versus the Universe Based on Harmony*, w: Adam W. Jelonek, Bogdan S. Zemanek (red.), *Confucian Tradition: Towards the New Century*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 19–40.

walki i żołnierzy czy „bojowników” (w Chinach najdalej posunął to Mao)¹⁵. Efekty były rozmaite, gdyż wiele z nich było zupełnie obcych i wiele terminów trudno nawet było przełożyć na rodzime języki. Ponadto na ogromne opory natrafiała zmiana ocen różnych zjawisk czy postaw potępianych przez tysiące lat, a które nagle trzeba było wychwalać, bo cenili je cudzoziemcy z Zachodu. Było to tym trudniejsze, gdyż wymagało zmiany całego światopoglądu oraz struktury wartości, a nawet tradycyjnego modelu osobowości oraz mechanizmów społecznych w skali masowej. Stąd pojawiały się rozmaite twory hybrydalne i odmienne, rodzime interpretacje terminów zachodnich. Gdy pojawiają się one więc w azjatyckim dyskursie, trzeba zawsze sprawdzić, jak są tam pojmowane i stosowane, a nie przyjmować naiwnie – jak czynią to zwykle zachodni dyplomaci i dziennikarze – że są one tam rozumiane tak samo jak na Zachodzie.

Weźmy jako przykład termin „prawa człowieka”. W XIX w. w Japonii zapisano go ideograficznymi znakami chińskimi jako *jinken*, 人權 (ch. *renquan*), co dosłownie znaczyło „władze człowieka”. W cywilizacji konfucjańskiej znano bowiem prawa ustanawiane przez władcę (ang. *law*), lecz nie znano pojęcia „czyichś praw” (ang. *rights*) i nawet językowo nie można było zbudować takiej konstrukcji (podobnie było w chińskim czy koreańskim). Idea była następująca: podobnie jak funkcjonariusz państwowy, książę czy głowa rodu ma pewien zakres władzy, także zwykły człowiek też ma odrobinę władzy, której może używać, decydując o jakichś sprawach. Rzecz jasna było to koncepcyjnie odległe od zachodniego pojęcia praw jednostki, ale wydawało się najlepszym rozwiązaniem, toteż przyjęto je następnie również w Chinach, Korei i Wietnamie.

Występowały przy tym jeszcze inne komplikacje. Prawo (*fa*, 法) w cywilizacji konfucjańskiej było terminem technicznym odnoszącym się do prawa karnego, jedynie tam znanego i funkcjonowania państwowego aparatu biurokratycznego, ujednolicania kar i nagród zgodnie z pewnymi standardami. Nie znano tam „praw ustanawianych przez Boga Stwórcę” dla wszystkich ludzi ani grecko-rzymskiego prawa regulującego całe życie publiczne i rodzinne, ze sferą gospodarczą włącznie. Nie miało ono zatem statusu regulatora całego życia, ani podtekstów czegoś powszechnie szanowanego i czcigodnego. Regulatorem takim był tam natomiast rytuał (*li*, 禮), mający charakter społeczny, bo określający działania, zachowania i wypowiedzi każdej jednostki oraz zbiorowości we wszelkich sytuacjach wobec

¹⁵ Patrz omówienia przemian zachodzących w Chinach w tej sferze: K. Gawlikowski, *Chiny wobec Europy. Reformy wojskowe XIX wieku*, Ossolineum, Wrocław 1979; Tomasz Twardy (K. Gawlikowski), *Teoria wojny ludowej Komunistycznej Partii Chin – zarys wstępny*, w: Janusz Kuczyński (red.), *Filozofia i pokój*, PWN, Warszawa 1971; K. Gawlikowski, *A New Period of Mutual Rapprochement of the Western and Chinese Civilizations: Towards a Common Appreciation of Harmony and Co-operation*, „Dialogue and Universalism” 2011, t. XXI, nr 2, s. 115–162.

innych ludzi oraz istot. Jedynie złamanie podstawowych norm mogło pociągnąć za sobą karę Niebios, władz państwowych, samorządowych lub rodowych, w większości przypadków zaś sankcją było mniejsze bądź większe potępienie społeczne i ono działało bardzo skutecznie przy tak silnym powiązaniu z grupą i społecznością sąsiedzka. Rytuał także miał wymiar „nadprzyrodzony”, bo określał zachowania wobec bóstw, duchów, a nawet Nieba i Ziemi.

Ponadto prawa człowieka odnosiły się do jednostki pojmowanej i traktowanej indywidualistycznie, jako bytu autonomicznego i samodzielnego podmiotu, z przyrodzoną godnością, stworzonej na „obraz i podobieństwo Boże” i z duszą nieśmiertelną daną jej od Boga na życie doczesne i wieczne. Dlatego człowiek, pojmowany zawsze jako jednostka, był wyniesiony ponad wszystkie inne istoty żywe. W Azji Wschodniej jednostka była zaś wielorako uspołeczniona, powinna się być utożsamiać z rodziną i coraz szerszymi grupami społecznymi oraz bytami, aż po całe uniwersum. Po konfucjańsku dusza jej trwała tak długo, jak potomkowie składali jej ofiary, uczestniczyła też nadal w życiu rodziny, a nawet mogła odradzać się wewnątrz niej kolejne razy, będąc niejako częścią „duchowo-cieleśnej substancji rodzinnej”, jak kropla będąca częścią jednej fali morskiej.

Po buddyjsku byt jednostkowy był tylko „złudzeniem ciemnego umysłu”, jako chwilowe połączenie różnych elementów, a nie byt samoistny. W kolejnych inkarnacjach dana istota moralna mogła odradzać się w różnych istotach żywych, jako ptak, pies czy moskit albo szacowny mnich czy bóstwo, i to nieskończenie wiele razy, zależnie od gromadzonej *karmy* oraz procesów samodoskonalenia. W buddyzmie mahajany przyjmowanym w Chinach karma przodków wpływała na karmę danej jednostki, a jej karma z kolei wpływała na karmę potomków, zatem nie była ona indywidualna. Także w taoizmie, najbardziej indywidualistycznej z chińskich doktryn, znano koncepcję reinkarnacji w różne byty, z roślinami i innymi istotami włącznie, oraz przybierania różnych form, jak kamień, gałąź czy smok zakrywający pół nieba. Praktykowano przepływy energetyczne, czerpiąc z energii innych ludzi albo nawet kosmosu. Jednostka nie była również w tej doktrynie bytem kluczowym ani ontologicznie czy społecznie autonomicznym.

Z takim szerokim, nieindywidualistycznym pojmowaniem jednostki wiązały się niezliczone rozwiązania instytucjonalne, jak odpowiedzialność zbiorowa, mogąca dotyczyć krewnych aż do dziewiątego pokolenia czy wspólnot sąsiedzkich. Podmiotem w życiu społecznym była rodzina lub jakaś wspólnota, nie jej członek. I to władze tych wspólnot podejmowały kluczowe decyzje, nie jednostka. Nawet w ChRL przy wszelkich okazjach człowiek musiał podawać swoją *danwei* (單位 – „jednostkę organizacyjną pracy”), w praktyce organizującą całe życie rodziny, z wydawaniem zgody na związek małżeński, urodzenie dziecka, bardziej skomplikowane leczenie czy przystąpienie do egzaminu na studia wyższe. System

komunistyczny jedynie określał na nowo prastare normy społeczne, występujące w nowych formach także w krajach ościennych, z Japonią włącznie. Zamiast metryki w całym regionie obowiązywał wyciąg z „księgi domostwa”, gdzie każda jednostka była opisana z jej pozycją w danej rodzinie. Kluczowym obrzędem zaślubin było przedstawienie narzeczonej przodkom itd.

Jeszcze jedną komplikacją było zachodnie przekonanie, że jedyną instytucją, która może łamać prawa człowieka i która powinna o nie dbać, jest państwo. Natomiast we wszystkich krajach postkonfucjańskich najbardziej ograniczały swobody jednostki i mogły je naruszać właśnie te wspólnoty lokalne, rodzinne i pracy. Państwo współcześnie też mogło je naruszać, zwłaszcza w systemach komunistycznych albo dyktatur wojskowych, ale dawniej to ono często chroniło właśnie interes jednostki przed despotyzmem szefów takich jednostek lokalnych, w praktyce korzystających z szerokiej autonomii. Ponadto zachodnie koncepcje praw człowieka koncentrowały się na prawach obywatelskich i politycznych, gdyż w tradycji wywodzącej się od Arystotelesa przyjmowano, że człowiek jest przede wszystkim „zwierzęciem politycznym”. Natomiast w Chinach i w Azji Wschodniej obywatele zazwyczaj mało interesowali się polityką i sprawami państwa. Jak to ujmowali badacze hongkońscy, generalnie Chińczycy manifestowali tradycyjnie nastawienie wręcz antypolityczne¹⁶. Postawy wobec polityki w krajach postkonfucjańskich, poza wyjątkowymi okresami głębokiego kryzysu, można porównać do postaw katolików wobec Kościoła: szanuje się jego hierarchów, ale mało kto interesuje się ich awansami, poglądami czy karierami. Ludzi obchodzi co najwyżej działania ich proboszcza. Całe nastawienie zachodnich obrońców praw człowieka skoncentrowane na państwie w Azji Wschodniej rozmijało się z tamtejszymi realiami.

We wszystkich państwach postkonfucjańskich wprowadzanie zachodnich koncepcji i systemu prawa było procesem bardzo trudnym i powolnym. Dotyczyło to nawet Japonii, gdzie pozornie były do tego najlepsze warunki, bo powojenną konstytucję wręcz podyktowali Amerykanie, którzy przez kilka lat okupowali ten kraj i określili jego system polityczny¹⁷. A przestrzeganie praw człowieka jest częścią całego porządku prawnego. Nie może zatem dziwić, że próby wprowadzania przez struktury państwowe – pod naciskiem zachodnim – praw człowieka budziły rozmaite wątpliwości społeczne. Moralne i doktrynalne uzasadnienia zachodnie były tam zupełnie niezrozumiałe, poza wąskimi elitami biegle posługującymi się językami zachodnimi i powiązanymi z elitami Zachodu. W Chinach kontynentalnych i na Tajwanie zwykłych ludzi prawa te mało obchodziły, nawet kiedy

¹⁶ Lau Siu-kai, Hsin Chin-chi, *The Ethos of Hong Kong Chinese*, The Chinese University Press, Hong Kong 1995, s. 70.

¹⁷ Współczesny stan praworządności tam wnikliwie opisuje John Owen Haley, *The Spirit of Japanese Law*, The University of Georgia Press, Athens 1998.

oficjalnie je wpisywano do porządku prawnego (w ChRL wpisano je do konstytucji w 2004 r.). Chińczycy interesowali się nimi przede wszystkim na tyle, na ile dawały one możliwość uzyskania jakichś konkretnych korzyści, na przykład uzyskania drogą sądową odszkodowania od jakiejś instytucji, polepszenia warunków pracy itp. Jak mogły one być pojmowane, pokazują najlepiej niemiecko-koreańskie badania poglądów tamtejszej młodzieży. Podczas gdy młodzi Niemcy pytani, kto określa ich prawa, odpowiadali najczęściej, że władze czy parlament, młodzi Koreańczycy z Południa odpowiadali często: ja sam. Podczas gdy tym pierwszym ich prawa kojarzyły się z legalnością, tym drugim z godnością, braną na siebie odpowiedzialnością, która daje im szacunek społeczny. Jak widać, adaptacja zachodniej koncepcji praw człowieka do konfucjańskiego kontekstu kulturowego może diametralnie zmieniać ich pojmowanie.

Podobnie często zmieniały swój sens diametralnie inne zachodnie pojęcia. Na przykład „demokracja”, przetłumaczona na chiński jako *minzhu*, 民主 – dosłownie „lud gospodarzem”. Utożsamiano ją dość powszechnie z klasyczną tezą Mencjusza (371–289 p.n.e.), drugiego po Konfucjuszu mędrca, głosząca, że „lud jest podstawą państwa” (*min ben*, 民本), że on jest w nim najważniejszy. Przyjmowanie koncepcji demokracji w Chinach w kontekście tradycji konfucjańskich omawia szczegółowo Karl-Henz Pohl w studium zamieszczonym w tym tomie. Z rozmaitych badań opinii publicznej oraz na podstawie wprowadzania demokracji lokalnej w Chinach od lat 80. widać wyraźnie, że samą jej koncepcję akceptowano powszechnie, ale wcale nie kojarzono jej koniecznie z systemem wielu partii, przestrzeganiem procedur i prawa. Bardziej już kojarzyła się ona z wyborami, ale też niekoniecznie według indywidualistycznych koncepcji „jeden człowiek – jeden głos”. Najpowszechniej na terenach wiejskich Chin – zgodnie z tradycją – głowa rodziny głosuje za jej członków. Oddolne konsultacje i system wypracowywania konsensu także uznaje tam się za „rozwiązanie demokratyczne”¹⁸.

Gdy wspomniani badacze hongkońscy dociekali, jak po stu latach panowania brytyjskiego ludzie w tej zamożnej metropolii rozumieją demokrację i jakie jej formy preferują, okazało się, że aż ponad 80% uznawało za najlepszą „demokrację dzieci i ojca”, czyli po konfucjańsku: władze powinny się opiekować ludem jak ojciec swoimi dziećmi¹⁹. Z różnych odpowiedzi wynikało, że 50–60% akceptowało jako „demokratyczne” rządy autorytarne typu opiekuńczego, co więcej, uznawało, że władze powinny prawnie wymuszać na dorosłych dzieciach opiekę nad rodzicami (zgodnie z konfucjańską cnotą czci dla rodziców i służenia im, *xiao*, 孝). Nawet

¹⁸ Bardzo wyraźnie występowało to w cytowanych badaniach hongkońskich, zob. Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Ethos...*, s. 75–77, a także z przekazywanych autorowi obserwacji chińskich badaczy demokracji na szczeblu wiejsko-gminnym w ChRL.

¹⁹ Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Ethos...*, s. 83.

więcej, ponad 83%, przyjmowało, że rządzący powinni sami świecić przykładem moralnego postępowania i nauczać ludność takiego zachowania²⁰. W gruncie rzeczy pokazywało to, jak żywotne były tam tradycyjne ideały konfucjańskie. Dodajmy, że ponad 17% Hongkończyków przyjmowało, że istnienie wielu partii nie jest potrzebne do demokracji, a niemal 32% uznawało, że mogłyby one nawet zagrozić stabilności politycznej miasta, bo powodowałyby nieustanne kłótnie, co byłoby groźne dla prosperity tej metropolii²¹. Wspomnieć można, że niezależny socjolog japoński opisuje współczesny realnie funkcjonujący w jego kraju system społeczno-polityczny jako „autorytaryzm przyjazny ludziom” (*friendly authoritarianism*)²², czyli właśnie opiekuńczo-moralistyczny w duchu konfucjańskim. W ChRL siła tradycji konfucjańskich jest mniejsza, ale z pewnością oddziałują one nadal.

Kluczowa dla ludzi Zachodu koncepcja wolności jednostki też nie była znana w cywilizacji konfucjańskiej, gdzie nie istniał w starożytności system niewolnictwa, jak w świecie grecko-rzymskim. W związku z tym nie mogła ukształtować się tam apoteoza osobistej wolności. Japończycy przetłumaczyli ten termin jako 自由, *jiyū* (ch. *ziyou* – dosłownie „przyczyna w samym sobie”). Dość łatwo upowszechnił się on w Chinach w odniesieniu do „wolności narodu” od obcego ciemieżenia, ale w stosunku do jednostki nie wzbudził szerszego zainteresowania, chociaż wśród zokcydentalizowanych elit od Ruchu 4 Maja (1919 r.) był żywo dyskutowany. Przy braku indywidualizmu i tradycyjnych koncepcjach wypełniania powinności społecznych, koncepcja osobistej wolności wymagała przeciwstawienia się tej tradycji. Ponadto wolność – inaczej niż na Zachodzie – była ograniczana bądź nawet gwałcona, głównie przez mniej czy bardziej autonomiczne grupy, do których należała jednostka: rodzinę, ród, wspólnotę sąsiedzka/wiejską, a nie państwo. Walka o wolność jednostki wymagałaby przeciwstawienia się całemu otoczeniu i postawieniu się poza społeczeństwem, co ze względów praktycznych i psychicznych było niemożliwe.

Badacze tajwańscy zwracali uwagę, że na Zachodzie wolność rozpatrywana była głównie w kontekście zewnętrznych ograniczeń jednostki, jej praw i demokracji. Natomiast w Chinach na czoło wysuwała się kwestia ograniczeń wewnętrznych – wyautonomizowania się jednostki z grupy, z którą się identyfikowała, duchowego wyodrębnienia, uwolnienia od autorytetów i wypracowania swoich poglądów oraz indywidualnej, demokratycznej osobowości. To zaś musiało się wiązać z kształtowaniem demokratycznego, pluralistycznego społeczeństwa, a nawet zmianą jego

²⁰ Tamże, s. 73, 89.

²¹ Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Partial Vision of Democracy in Hong Kong. A Survey of Popular Opinion*, „The China Journal” 1995, nr 34, s. 239–264.

²² Yoshio Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1997 (zwłaszcza s. 245–259 o konfucjańskim państwie autorytarnej opiekuńczości).

tradycyjnego modelu – z gloryfikującego pokój i harmonię na „społeczeństwo wojownicze” zachodniego typu. Zwracano uwagę, że to wymagałoby także zmiany ideału państwa: odrzucenia tradycyjnego, konfucjańskiego modelu państwa dbającego o dobro całego społeczeństwa i zaspokojenie podstawowych jego potrzeb, a przyjęcie modelu państwa prawa, stojącego na straży praw jednostki. Takie wolne jednostki musiałyby jeszcze mieć wokół siebie, dla dobrego funkcjonowania, społeczeństwo obywatelskie²³.

Dodać można, że idee wolności w ChRL od czasu reform Deng Xiaopinga, prezentowano przede wszystkim jako myśl zachodnią i przedstawiano jej treść w oświetleniu filozofów europejskich, od starożytnych Greków aż po Marksa, nie próbując jej „uspołeczniać” czy inaczej adaptować do tradycji konfucjańskiej. Co więcej, we współczesnych Chinach często jej ideał wręcz gloryfikuje się. Dwaj filozofowie z prowincji Fujian książkę poświęconą tej idei zaczynają zdaniem: „Dążenie do wolności jest charakterystyczną cechą człowieka, a jej osiągnięcie jest najwyższym celem całej aktywności ludzkiej”²⁴. Te oświeceniowe ideały zderzają się, rzecz jasna, z nurtami nawiązującymi do tradycji, gdzie takie ideały nie występują. Można dodać, że KPCh tradycyjnie reprezentuje w Chinach od początku tradycję oświeceniową, chociaż akurat tego jej elementu nie eksponuje i dopiero od niedawna zaczęła nawiązywać do rodzimych tradycji. Warto to podkreślić, gdyż w bardzo zamerykanizowanej Japonii, prowadzącej proamerykańską politykę, ale w społeczeństwie zorientowanym wciąż kolektywistycznie, termin ten jest używany w dwóch znaczeniach – zachodnim i japońskim. W tym ostatnim rozumiany jest jako zachowania jednostki, „jak się jej podoba”, sprzeczne z oczekiwaniami i normami społecznymi i bez liczenia się z innymi ludźmi, naruszające harmonię społeczną, a w związku z tym oceniane negatywnie. W rezultacie stosunek do tego pojęcia i koncepcji wolności jednostki jest ambiwalentny²⁵.

Warto przypomnieć, że problem przewycięzania ograniczeń wewnętrznych był w Chinach analizowany przez tysiące lat, gdyż zarówno konfucjanizm, taoizm, jak i wszystkie szkoły buddyzmu stawiały w centrum swoich nauk samodoskonalenie jednostki i osiągnięcie przez nią wyższych stopni egzystencji. Wprawdzie głosiły one odmienne ideały tego samodoskonalenia i rekomendowały różne drogi dochodzenia

²³ Kwestie te wnikliwie omawia na tle literatury tajwańskiej i światowej: Zhou Yangshan 周陽山, *Ziyou yu quanwei* 自由與權威 [Wolność i władza], Sanmin Shuju, Taipei 1990. Autor był cenionym badaczem z czołowego Uniwersytetu Chengchih (Zhengzhi Daxue 政治大學).

²⁴ Shang Yingwei 商英偉, Zi Xineng 自錫能, *Ziyou lun* 自由論 [O wolności], Fujian Renmin Chubanshe, Fuzhou 1993, s. 1.

²⁵ Zob. Takeo Doi, *The Anatomy of Self: The Individual versus Society*, Kodansha America, New York 1988, s. 84–85; Anna Wierzbicka, *Understanding Cultures Through Their Key Words: English, Russian, Polish, German and Japanese*, Oxford University Press, Oxford 1997 (cały rozdz. 3 jest poświęcony rozumieniu „wolności” w różnych kulturach).

do niego, ale ukształtowały przekonanie, że kluczowe są ograniczenia wewnętrzne i to je jednostka powinna przewycięzać. Rzecz jasna, przeprowadzanie równoległe wszystkich wskazanych powyżej przeobrażeń byłoby bardzo trudne i wymagałoby wiele dziesiątków lat. Znowu zatem chińskie rozumienie terminu wolności mogło się różnić z zachodnim pierwowzorem. Przykłady te pokazują dobitnie, jak może fałszować analizy i opisy bezpodstawne zakładanie przez politologów, polityków czy dziennikarzy zachodnich, że terminy i nazwy z ich cywilizacji są tak samo rozumiane przez mieszkańców Chin, a zachodnie wartości są tam podobnie uznawane za fundamentalne. Jest to tym dziwniejsze, że specjaliści od reklamy świetnie rozumieją ogromne zróżnicowanie kulturowe odbiorców i odmienne rozumienie oraz struktury wartości w poszczególnych kulturach²⁶.

Fałszowanie obrazu Chin przez samych Chińczyków

Japończycy wypracowali jasne rozróżnienie dwóch stron tych samych zjawisk: *tatame*, 建前 – dosłownie „fasada”, to, co jest właściwe, powinno być prezentowane publicznie, i *honne*, 本音 – dosłownie „własny dźwięk”, to, co jest skrywane, realne odczucia, relacje i funkcjonowanie, co można prezentować tylko w gronie najbliższych. Te terminy upowszechniły się po II wojnie światowej, kiedy Japonia znalazła się pod okupacją amerykańską, lecz faktycznie takie rozróżnienie tego, co „na zewnątrz” (ch. *wai*, 外), i tego, co do „wewnątrz” (*nei*, 内), jest podstawowe dla cywilizacji konfucjańskiej od ponad dwóch tysięcy lat. Wiąże się ono z jednej strony z bardzo szeroką autonomią i spistością grup, do jakich należą jednostki, wyodrębnianych czy nawet przeciwstawianych „obcym”, czyli „otoczeniu”, a z drugiej z fundamentalną rolą odgrywaną w tej cywilizacji przez normy rytualne i etykietalne (*li*, 禮), mające nawet jeszcze większe znaczenie niż prawo na Zachodzie, jak też uznanie za wartość kluczową wypełniania swoich powinności społecznych. Przestrzeganie tych wymogów tworzyło publiczny „wizerunek” – *image* człowieka, grupy czy instytucji ważny dla zachowania „twarży” przez każdy podmiot relacji społecznych.

Zgodnie z taką praktyką stosowaną powszechnie przez państwa wobec obywateli i na arenie międzynarodowej, aż po zachowania jednostek w codziennym życiu spotyka się na każdym kroku mniejsze czy większe „zakłamania”. Nie są one potępiane moralnie, gdyż są niezbędne do dobrego funkcjonowania w otoczeniu społecznym i oba te aspekty należą do „realiów”, tyle że jedne są prawdą „oficjalną”, „na zewnątrz”, a drugie „realną”, tylko z różnych względów skrywaną, bo

²⁶ Zob. np. Marieke de Mooij, *Global Marketing and Advertising: Understanding Cultural Paradoxes*, Sage, Los Angeles 2014.

sprzeczną z oficjalnie deklarowanymi zasadami czy normami. Można by to porównać do samochodu z bardzo eleganckim wyglądem, ale w środku dużo uboższym i o marniejszym silniku, niż można by mniemać. W Europie czy USA też się to stosuje, chociaż na o wiele mniejszą skalę, przede wszystkim w polityce i biznesie, ale każdy człowiek również kultywuje jakiś swój „obraz społeczny” i ogranicza sferę swej „szczerości”.

Nierozumiejący tego zjawiska obserwator zachodni jest zatem w Azji konfucjańskiej nieustannie wprowadzany w błąd, bo nie wie, że prócz fasady są jeszcze „nieoficjalne realia”. A sprawa jest tym bardziej skomplikowana, że owe fasady i wnętrza są wielopoziomowe, każda jednostka wyższego rzędu zawiera ileś jednostek niższego, a te kolejne składowe itd. W rezultacie, gdy docieramy do jednego dna, pod nim odkrywamy następne, a poniżej kolejne i każda sprawa ma wiele oblicz i realiów. Na przykład każdy obserwator wie, że w ChRL rządzi KPCh, ale niewielu zada sobie trud, by czytać jej oficjalne dokumenty, a jeszcze mniej dociekliwych będzie dochodzić do tego, co robi sekretarz partii na wsi czy w fabryce, co robi tamtejsza organizacja partyjna, która może istnieć jedynie w teorii itd. Taki obserwator szybko może stwierdzić, że na żadnym szczeblu nie głosi się ideałów komunistycznych, a raczej narodowe, a dba przede wszystkim o kontrolowanie swojego „obszaru” i biznes, a nie o budowanie jakichkolwiek struktur komunistycznych, jak za czasów Mao.

Podobnie istniejące teoretycznie scentralizowane „państwo leninowskie” przy dochodzeniu do analiz realiów okaże się luźnym konglomeratem mniej czy bardziej autonomicznych prowincji (co zależy od ich siły gospodarczej oraz tradycji). I to one same *de facto* uchwalają swoje prawa, uwzględniając tylko do pewnego stopnia, na ile muszą, prawo ogólnopństwowe – jeśli już w danej dziedzinie istnieje, a jeśli chcą – mogą prowadzić nawet własną politykę zagraniczną, inwestycyjną itp., uzgadniając je z centrum drogą konsultacji, a nie podporządkowania. Pod pewnymi względami może być tam nawet więcej samodzielności niż w zachodniej strukturze federalnej, tym bardziej że ta samodzielność może być wieloszczeblowa. Do pewnego stopnia Chiny można by przyrównywać do Unii Europejskiej, chociaż cała warstwa ideologiczna jest odmienna i obie struktury są centralizowane na zupełnie inny sposób. Poniżej prowincji podobnie w dużym stopniu autonomiczne są okręgi, powiaty, gminy, wsie czy nawet rodziny.

Takie zróżnicowanie fasady i realiów występuje nie tylko w Chinach. Dlatego Krzysztof Karolczak, analizując polityczny system japoński, stawia zasadnie pytanie: czy w Japonii demokracja i jej instytucje to jedynie „fasada”?²⁷ A wspomniany powyżej Yoshio Sugimoto pokazuje opiekuńczo-autorytarne realia tamtejszego

²⁷ Krzysztof Karolczak, *Japońska demokracja – tatemae czy honne?*, „Azja–Pacyfik” 1998, t. 1, s. 67–76.

systemu. Sebastian Heilmann we wspomnianej analizie politycznego systemu Chin wspomina o znaczeniu struktur i nieformalnych zależności, co bardzo rzadkie w zachodnich opisach współczesnych Chin, ale jednak przyjmuje, że realnie funkcjonuje tam „państwo leninowskie”.

Do pluralistycznej struktury zarządzania w Chinach, dosyć anarchicznej, trzeba jeszcze dodać, że model „kolektywnego kierownictwa” powodował sektorowy podział państwa na „udzielne”, a czasami nawet „wojujące” królestwa, podlegające poszczególnym członkom Stałego Komitetu Biura Politycznego KPCh²⁸. Z drugiej zaś strony, wraz z pojawieniem się setek miliardów (liczonych w dolarach), formowały się ich finansowe imperia, jedynie do pewnego stopnia podporządkowane władzom politycznym kraju. Polityka zapraszania przedstawicieli biznesu do KPCh miała zapewne z jednej strony ułatwiać kontrolę nad nim, inkorporując go do systemu, z drugiej jednak pozwalała biznesmenom łatwiej wpływać na politykę państwa. Prawdopodobnie w tym kontekście należałoby rozpatrywać wysiłki umacniania władzy centralnej podejmowane przez obecnego szefa partii i państwa Xi Jinpinga.

Żeby lepiej zilustrować problem „fasady”, można przytoczyć scenkę z życia codziennego. Cudzoziemiec z bagażami chce dotrzeć do dworca i wskazuje spotkanym Chińczykom przed siebie, pytając kulawym chińskim, czy tam jest dworzec. Wszyscy przytakują, bo tego wymaga uprzejmość, a powiedzenie „nie” i pokazanie, że dworzec znajduje się za nim, byłoby nieuprzejme. I cudzoziemiec może tak wędrować kilometrami wśród przytakujących Chińczyków. Po prostu źle pytał, powinien zapytać: gdzie jest dworzec, wtedy by mu chętnie pokazali. A zaprzeczanie jest nieuprzejme, wręcz chamskie, więc wszyscy chcieli być grzeczni wobec zagranicznego gościa... W podobnej sytuacji znajduje się każdy cudzoziemski badacz, któremu prezentuje się tylko oficjalną fasadę i traktuje go uprzejmie. My jesteśmy przyzwyczajeni do „jednych realiów”, a tam one zazwyczaj są „podwójne” albo nawet wielorakie i złożone.

Problem samooszukiwania: czy cywilizacja zachodnia jest uniwersalna?

Bardzo często także my sami siebie oszukujemy. Wśród elit zachodnich po dziś dzień dominują przekonania uformowane w erze Oświecenia, zgodnie z którymi w dziejach ludzkości dokonuje się „postęp”, a jego centrum mieści się w Europie. Zatem wszystkie „zacofane kraje” z innych kontynentów powinny przejmować jej

²⁸ Ten system kierowania państwem dość dobrze opisuje chińska praca Hu Angang, *Chińska prezydencja kolektywna*, Time Marszałek Group, Toruń 2017. Autor nie ukazuje tam jednak wystarczająco rozmaitych mankamentów tego systemu.

przodujące, nowoczesne wzorce. Z tym wiązało się przekonanie, że Europa i Ameryka Północna reprezentują Cywilizację, dlatego mają misję historyczną i moralną jej szerzenia do krajów „barbarzyńskich” (temu miał służyć między innymi system kolonialny). Do tych koncepcji nawiązywały teorie modernizacji rozumianej jako przejmowanie wzorców Zachodu przez kraje „zacofane”. Najgłośniejszą książką prezentującą takie wizje świata i amerykańskiego przywództwa w nim był *Koniec historii* Francisca Fukuyamy, w której autor twierdził, że amerykański ustroj demokratyczny jest najdoskonalszy na świecie i nic lepszego zrodzić się już nie może, dlatego będzie jedynie postępować jego przejmowanie przez kolejne kraje świata, co jest procesem nieuchronnym²⁹. Koncepcje Fukuyamy były szeroko krytykowane przez naukowców. Nawet on sam w kolejnych pracach częściowo z takich też się wycofywał, jednak przekonanie o przodującej roli Zachodu i nieuchronności przejmowania jego wzorców oraz koncepcji przez cały świat pozostawały nadal żywe wśród polityczno-dziennikarskich elit zachodnich, gdyż odpowiadały ich przekonaniom i etnocentrycznym nastawieniom.

W opozycji do tych koncepcji „jednoliniowego rozwoju” (forsowanych dawniej także przez marksistów, podobnie przedstawiających komunizm jako system idealny dla całego świata) od dawna pojawiały się koncepcje wielości cywilizacji, których nie należy klasyfikować jako „wyższe” i „niższe”. Miały one formować się i rozwijać różnymi drogami, a cywilizacja zachodnia byłaby tylko jedną z nich, choć stała się w pewnym okresie dominująca. Promował je między innymi wielki historyk brytyjski Arnold J. Toynbee (1889–1975). Samuel P. Huntington, w opozycji do Fukuyamy, twierdził, że we współczesnym świecie funkcjonuje osiem odmiennych cywilizacji, które nadal będą się rozwijać i modernizować przez dziesiątki lat, zachowując swoją odrębność, a próby narzucania im przez Zachód swoich wzorców mogą jedynie powodować „zderzenia z nimi” (*clash of civilizations*) oraz konflikty zbrojne na tym tle³⁰. Jego tezy znajdowały oparcie w cieszącej się wzrastającym powodzeniem koncepcji Epoki Kluczowej (*Axial Age*) – około połowy I tysiąclecia p.n.e., kiedy to miały się rozejść drogi rozwojowe wielkich cywilizacji Eurazji³¹. Shmuel N. Eisenstadt, znakomity socjolog z Uniwersytetu

²⁹ Francis Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

³⁰ Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa 1998.

³¹ Po raz pierwszy sformułował tę tezę Karl Jaspers (1883–1969). Zob. opis Charles Taylor, *What Was the Axial Revolution?*, w: Robert N. Bellah, Hans Joas (red.), *The Axial Age and Its Consequences*, Belknap Press, Cambridge, Mass. 2012, s. 30–46; zob. także inne publikacje: Andrew Smith, *Between Facts and Myth: Karl Jaspers and the Actuality of the Axial Age*, „International Journal of Philosophy and Theology” 2015, t. 76, nr 4, s. 315–334; Shmuel N. Eisenstadt (red.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany 1986;

Jerozolimskiego, wylansował nawet koncepcję „wielu nowoczesności” (*multiple modernities*), pokazując, że każda z cywilizacji modernizuje się, na swój sposób zachowując własną specyfikę. Zatem oczekiwania, że wraz z modernizacją będzie postępować unifikacja i okcydentalizacja cywilizacji niezachodnich, jak też włączanie się ich do jedynej uniwersalnej, zachodniej – są zupełnie bezpodstawne³².

Z tego wynika również, że nieustanne oczekiwanie na Zachodzie nieuchronnego – rzekomo – przejścia przez Chiny wzorców zachodnich jako „jedynie słusznych” i jedynej „prawidłowej drogi rozwoju” jest bezsensowne. Opisy często fragmentarycznych upodobnień czy zapożyczeń jako potwierdzenie postępującej okcydentalizacji całościowej, są często rezultatem całkowicie błędnych interpretacji, gdyż zapożyczane elementy mogą pełnić w Chinach zupełnie inne funkcje. Jako przykład niech posłużą restauracje McDonald’s, u nas tanie, przeznaczone do szybkiej konsumpcji, tam – luksusowa, odświętna witryna Zachodu³³. Wnikliwie analizuje takie zachodnie nastawienia Jeffrey N. Wasserstrom³⁴. Podobnie od paru dziesiątek lat fałszywe okazują się ogłaszane coroczne zapowiedzi upadku Chin, bo ich szybki rozwój postępuje wbrew doktrynom zachodnim, co musi – rzekomo – prowadzić do załamania. A Chiny wciąż się rozwijają – i jeśli rozwijały się przez pięć tysięcy lat innymi drogami niż Europa, trudno oczekiwać, że teraz nagle przyjmą obcą cywilizację zachodnią, a ich społeczeństwo zacznie się zmieniać i funkcjonować według reguł zachodnich. Nic takiego się nie wydarzyło nawet w Japonii ani w Korei Południowej, chociaż oba kraje po II wojnie światowej faktycznie znajdowały się pod okupacją amerykańską i to Waszyngton dyktował im konstytucję, określał ustrój i narzucał swoją ideologię.

Oczywiście, cywilizacje mogą wywierać na siebie wpływ, zapożyczać od siebie nowoczesne technologie oraz wzorce instytucjonalne, mogą także podlegać pewnym upodobnieniom, czemu sprzyjają procesy globalizacji. Jednak na manowce wiodą zachodnie oczekiwania, że cywilizacja euro-amerykańska ogarnie cały świat jako uniwersalna, podobnie jak popularne w Chinach koncepcje zachodzącej rzekomo „fuzji cywilizacji” chińskiej i zachodniej prowadzące do formowania

Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt; Björn Wittrock (red.), *Axial Civilizations and World History*, E.J. Brill, Leiden 2004.

³² Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, „Deadalus” 2000, t. 129, nr 1, s. 1–29 (numer specjalny poświęcony tej koncepcji i różnym przykładom modernizacji); Sh.N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, t. 1, J.E. Brill, Leiden 2003; Dominic Sachsenmaier, Jens Riedel, Sh.N. Eisenstadt (red.), *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*, E.J. Brill, Leiden 2002.

³³ Przedstawia to praca Jamesa L. Watsona (red.), *Golden Arches East: McDonald’s in East Asia*, wyd. 2, Stanford University Press, Stanford 2006.

³⁴ Jeffrey N. Wasserstrom, *Chiński nowy wspaniały świat i inne opowieści czasów globalizacji*, przeł. Magdalena Buchta, Universitas, Kraków 2010.

nowej uniwersalnej cywilizacji ogółnoświatowej³⁵. Najlepszym przykładem „modernizacji w duchu narodowym” jest nowoczesna Japonia, zachowująca własną kulturę i tradycje za fasadą dość powierzchownej, choć realnej, okcydentalizacji w różnych sferach.

Przykładem podobnych procesów mogą być również Chiny. Jak wspominaliśmy, w tradycyjnych Chinach potępiano wojny i walki, a gloryfikowano harmonię oraz pokój. Po przegranych dwóch wojnach opiumowych w połowie XIX w. z siłami brytyjskimi i brytyjsko-francuskimi rozpoczęto realizację programu umacniania obronności kraju. Prócz modernizacji uzbrojenia oraz szkolenia wojsk obejmował on także podnoszenie prestiżu wojskowych. Reformy 1905 r. w o wiele jeszcze większym stopniu przenosiły do Chin zachodniego ducha militarystycznego: zlikwidowano egzaminy do służby cywilnej oparte na klasykach konfucjańskich, a wprowadzono jako nowy system kształcenia kadr państwowych – akademie wojskowe. Przedstawianie armii jako głównej siły patriotycznej stało się później stałą częścią politycznego krajobrazu, zwłaszcza w wojnie oporu przeciwko okupacji japońskiej (1937–1945). Apoteoza walki i wojny osiągnęła chyba apogeum za czasów Mao, kiedy to głoszono hasła nieustannej walki klasowej wewnątrz Chin i wojen ze światowym imperializmem na arenie międzynarodowej, gdzie miała się toczyć nieustanna walka narodów uciśnionych przeciwko imperialistom. Stąd armia w ówczesnym systemie była tak szanowana, podobnie jak „bojownicy” i „buntownicy”, a nawet wszelkie użycie przemocy w pierwszych fazach rewolucji kulturalnej (1966–1969). Jednak wraz z odrzuceniem większości maoistowskiego dziedzictwa po 1978 r. powraca się w Chinach do cnót konfucjańskich, apoteozy pokoju, harmonii i poszanowania władzy, chociaż armia wciąż zachowuje wysoką pozycję w ideologii patriotycznej. Z drugiej strony po II wojnie światowej dokonywały się zasadnicze przeobrażenia kulturowo-polityczne na Zachodzie: potępiono wszczynanie wojen, najeżdżanie innych państw, stosowanie przemocy i zabijanie ludzi nawet w wyniku przewodu sądowego (w efekcie promowania praw człowieka), a dążenia do pokoju stały się ważnym nurtem życia międzynarodowego. W rezultacie Zachód i Chiny przybliżyły się bardzo do siebie w aspekcie kulturowym, chociaż nie było to rezultatem fuzji ich cywilizacji³⁶.

³⁵ Koncepcję tę przedstawia broszura polityczna *Civilizations: Clash or Fusion?*, New Star Publishers, Beijing 1996. Jest ona skrótowo omawiana w studium o konkurencyjnej idei „wartości azjatyckich”: K. Gawlikowski, *Problem ‘wartości azjatyckich’. Uwagi o koncepcjach Mahathira bin Mohammada*, „Azja-Pacyfik” 1999, t. 2, s. 192–237.

³⁶ Procesy te autor analizuje w studium K. Gawlikowski, *A New Period of Mutual Rapprochement...*

Ku konkluzjom

Chociaż w 1998 r. ONZ przyjęła koncepcję dialogu między cywilizacjami i kulturami, czyli oficjalnie uznano wielość różnych cywilizacji, na Zachodzie wciąż dominują postawy etnocentryczne i nawet w środowiskach akademickich prymat Zachodu oraz jego misje polityczno-moralne są często uznawane za „naturalne”, a jego cywilizację wciąż dość powszechnie uznaje się za uniwersalną. Postawę taką przyjmują wciąż nie tylko elity zachodnie, ale także duża część elit azjatyckich i afrykańskich, choć zazwyczaj jakieś fragmenty rodzimego dziedzictwa chcą nadal kultywować i coraz śmieiej i częściej domagają się poszanowania ich tradycji oraz tożsamości. Te uniwersalistyczne koncepcje bardzo utrudniają zrozumienie innych cywilizacji i poszanowanie ich różnorodności przez zachodnie elity, w tym także polityków. Zmiany wprawdzie zachodzą, ale bardzo wolno. Odnotaować też należy, że zarówno prezydent Barack Obama, jak i Donald Trump wyraźnie wycofywali się z ideologii misji moralno-politycznej USA w świecie i narzucania wszystkim krajom swoich wzorców politycznych jako jedynych „słusznych” czy „cywilizowanych”, jednak nadal funkcjonuje cała dawna infrastruktura instytucjonalna mająca tę misję promować i egzekwować.

Niewątpliwie coraz powszechniejsze wśród elit akademickich staje się zrozumienie, że istnieją różne cywilizacje, chociaż wciąż nie uznaje się w praktyce ich równoprawności, a za przodującą i zatem mającą prawo narzucać innym krajom swoje wzorce i wartości uznaje się cywilizację zachodnią. Mocarstwa do niej przynależące dominują wciąż na arenie międzynarodowej militarnie, gospodarczo i ideologicznie mimo płynących z Azji deklaracji o końcu tej dominacji³⁷. Dlatego wcale nie jest proste ułożenie partnerskich stosunków między nimi a nowymi potęgami rosnącymi w innych cywilizacjach. Najostrzej problemy kulturowe występują obecnie w stosunkach Zachodu z Chinami i światem islamu, choć niedługo mogą dołączyć do tych konkurentów również Indie.

Realne różnice potencjałów bardzo utrudniają przewyżnianie zachodniego etnocentryzmu (czy ściślej: zachodniocentryzmu) i dochodzenie do partnerskich stosunków z mocarstwami niezachodnimi (niektóre, jak Japonia, wręcz akceptują swój obecny status podporządkowania). Chiny są pierwszym mocarstwem żądającym równego statusu, ale problem jest znacznie poważniejszy i podobne żądania zgłaszane są dużo szerzej. Ma to także poważne skutki w sferze naukowej

³⁷ Zob. np. Kishihore Mahbubani, *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*, Public Affairs, New York 2008. Autor, z pochodzenia Indus, jest działaczem politycznym i intelektualistą w Singapurze. Był przez wiele lat dyplomatą i jego przedstawicielem w ONZ, a następnie przeszedł do pracy akademickiej.

i formowaniu opinii publicznej: Zachód wciąż ma ogromne trudności w rozumieniu procesów społecznych, politycznych i przemian kulturowych w krajach spoza jego cywilizacji, w tym także w Chinach. Ogromnym wyzwaniem, ze skali którego niewielu badaczy zdaje sobie sprawę, jest przezwyciężenie ograniczeń nauk społecznych i humanistycznych uformowanych na Zachodzie, a funkcjonujących również w życiu politycznym. Ich kategorie, terminologia, zasady i koncepcje niezbyt przystają do realiów azjatyckich i afrykańskich albo nawet są w stosunku do nich zupełnie nieadekwatne. Czekają nas zatem trudne debaty, jak wypracowywać autentycznie uniwersalne kategorie i koncepcje naukowe, jak też uwalniać je od ograniczeń kulturowo-historycznych oraz kulturowo-religijnych chrześcijaństwa, determinujących odmienne struktury wartości. Zapewne w najbliższych dziesięcioleciach będą je musieli podejmować przede wszystkim badacze z Azji.

Prócz analizowanych powyżej czynników, prowadzących do fałszowania obrazu Chin na Zachodzie, związanych z problemami naukowymi czy choćby uwarunkowaniami badaczy, spotykamy – i to często nawet w publikacjach typu naukowego – świadome głoszenie fałszywych tez w celach politycznych. Przeinacza się rozmaite fakty, daje im celowo fałszywe interpretacje, wyolbrzymia zjawiska oceniane u nas negatywnie oraz minimalizuje oceniane pozytywnie. Te kwestie tutaj zostały pominięte, gdyż przynależą do sfery polityki i propagandy, chociaż umacnianie się pozycji Chin i coraz większa konkurencja z USA prawdopodobnie będzie jeszcze zaostrzała te propagandowe ataki.

Summary

Some methodological difficulties in studying and analysing China

The study presents various factors which obstacles adequate description and analysis of Chinese realities in Western scholarly literature. The first factor presented in the article is the psychological mechanism of a “mirror”. As Lynn T. White suggested, since the 17th century, that Westerners look at China not through a ‘window’ but through a ‘mirror’, in which their own fears or most treasured ideals are reflected, not China itself. Hence their descriptions of China reflect first of all their state of mind. Peter Hays Gries and Stanley Rosen add to this metaphor another one, that of a procrustean bed. According to these authors, contemporary Western scholars procede like ancient Procrustes who made his captives fit his bed cutting their too long limbs or stretching these too short, in order to adapt Chinese realities to the Western schemes. Sebastian Heilmann and Matthias Stepan in order

to explain Western mistaken views of China and expectations presented six wrong assumptions concerning developments in China. Their list is controversial, but it is true that on the Western side there are numerous wrong assumptions concerning China and other Asian states. Thus the Chinese realities are described in a wrong way, and the predictions of future developments are also false.

The Author put an emphasis on scientific categories and terms elaborated in Europe and the States and considered “universal”, which, however, are not adequate to the Chinese realities. Hence their use results in falsification of descriptions and makes previsions based on them – groundless. He distinguishes two essential kinds of categories and terms borrowed from the West but inadequate to the Chinese realities. The first constitutes the terms which significance does not fit to the Chinese realities, as “language”, “religion”, historical epochs such as “antiquity”, “Middle Ages”, etc. The second constitutes the terms which meanings involve cultural values. Many of them are difficult to translate into Chinese and they acquire different meanings in the context of Confucian heritage. The Author analyses from this perspective: “human rights”, “democracy” and “freedom”.

Western scholars are also often misled by Chinese sources. The study indicates another factor, which facilitates great misunderstandings. According to the cultural norm of the Confucian civilisation there is a “proper façade” presented in public, behind which there are hidden “internal realities”. Of course, such differences could be detected in each culture, but in highly ritualistic Confucian civilisation this distinction is essential, and both parts constitute “complex realities”, whereas Westerners presume that the façade constitutes a whole and complete reality. The Author presents as an example centralised, unitary Leninist state in China that is – in his opinion merely a false “public image”, whereas in reality there operate more or less innumerable quite autonomous units, which in fact are not subordinate. Under such circumstances all decisions must be consulted and negotiated among them, like in a federal system, although it does not operate formally. The Westerners also misleads themselves considering their peculiar civilisation as “universal”, whereas there are various civilisations, which will not amalgamate during the modernisation processes. Hence various societies function and change in their own ways, different from the western schemes and expectations.

The study indicates that the West still predominates and presents its civilisation as universal. However, its predomination faces growing resistance and numerous scholars recognise the existence of numerous civilisations, which will also develop in the future. The author enumerates the most significant concepts such as “dialogue among civilisations and cultures” adopted by the United Nations in 1989, Huntington’s warning against imposing western norms on other civilisations, which may result in their ‘clashes’, the concept of the Axial Age, of Multiple Modernities, and so on. The road to an equal status of all civilisations is long and tortuous. The elaboration of universal scientific categories and principles is even more difficult, and it is, perhaps, a task for future generations of Asian scholars.

Słowa kluczowe: Chiny, reformy Denga, metodologia, eurocentryzm, Fukuyama, Huntington, Eisenstadt, religia, prawa człowieka, demokracja, wolność, państwo chińskie, autorytaryzm, honne, Yoshio Sugimoto, Karl-Heinz Pohl, Heilmann, Axial Age, Multiple Modernities, clash of civilizations

Bibliografia

1. Arnason J.P., Eisenstadt S.N., Wittrock B. (red.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden 2004.
2. Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.
3. Dubuisson D., *The Western Construction of Religion*, Baltimore 2003.
4. Eisenstadt S.N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, t. 1, J.E. Brill, Leiden 2003.
5. Eisenstadt S.N., *Multiple Modernities*, „Deadalus” 2000, t. 129, nr 1.
6. Eisenstadt Sh.N. (red.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986.
7. Eliade M., *Traktat o historii religii*, przekł. J.W. Kowalski, Warszawa 2000.
8. Fukuyama F., *Koniec historii*, przekł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
9. Gawlikowski K., *A New Period of Mutual Rapprochement of the Western and Chinese Civilizations: Towards a Common Appreciation of Harmony and Co-operation*, „Dialogue and Universalism” 2011, t. XXI, nr 2.
10. Gawlikowski K., *Chiny wobec Europy. Reformy wojskowe XIX wieku*, Wrocław 1979.

11. Gawlikowski K., *Problem „wartości azjatyckich”*. Uwagi o koncepcjach *Mahathira bin Mohammada*, „Azja-Pacyfik” 1999, t. 2.
12. Gawlikowski K., *Religijność chińska – uwagi o innej cywilizacji*, „Azja-Pacyfik” 2003, t. 6.
13. Gawlikowski K., *The Western and the Confucian Approaches to War: the Universe Based on Struggle versus the Universe Based on Harmony*, [w:] A.W. Jelonck, B.S. Zemanek (red.), *Confucian Tradition: Towards the New Century*, Kraków 2008.
14. Gawlikowski K., *Uwarunkowania procesów transformacji w Chinach i roli prasy*, [w:] K. Gawlikowski i in. (red.), *Prasa chińska o przemianach społecznych i kulturowych kraju w początkach XXI wieku*, Warszawa (w przygotowaniu).
15. Gries P.H., Rosen S., *Introduction*, [w:] P.H. Gries, S. Rosen (red.), *State and Society in 21st Century China: Crisis, Contention and Legitimation*, New York 2004.
16. Haley J.O., *The Spirit of Japanese Law*, Athens 1998.
17. Hu Angang, *Chińska prezydencja kolektywna*, Toruń 2017.
18. Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 1998.
19. Jenkins S., *Democracy Is Ill Served by Its Self-appointed Guardians*, „The Guardian”, 5 maja 2008.
20. Karolczak K., *Japońska demokracja – tatemaie czy honne?*, „Azja-Pacyfik” 1998, t. 1.
21. Kołodko G.W., *Czy Chiny zbawią świat?*, Warszawa 2018.
22. Künstler M.J., *Pismo chińskie*, Warszawa 1970.
23. Lau Siu-kai, Hsin Chin-chi, *The Ethos of Hong Kong Chinese*, Hong Kong 1995.
24. Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Partial Vision of Democracy in Hong Kong. A Survey of Popular Opinion*, „The China Journal” 1995, nr 34.
25. Lynn T. White, III, *Unstatelike Power, t. 2: Local Causes of China’s Intellectual, Legal and Governmental Reforms*, New York 1998.
26. Margul T., *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964.
27. Marieke de Mooij, *Global Marketing and Advertising: Understanding Cultural Paradoxes*, Los Angeles 2014.
28. Mote F.W., *The Cosmological Gulf Between China and the West*, [w:] D.C. Buxbaum, F.W. Mote (red.), *Transition and Permanence: Chinese History and Culture*, Hong Kong 1972.
29. Sachsenmaier D., Riedel J., Eisenstadt Sh.N. (red.), *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*, Leiden 2002.
30. Shang Yingwei 商英偉, Zi Xineng 自錫能, *Ziyou lun 自由論* [O wolności], Fuzhou 1993.

31. Smith A., *Between Facts and Myth: Karl Jaspers and the Actuality of the Axial Age*, „International Journal of Philosophy and Theology” 2015, t. 76, nr 4.
32. Stepan M., Heilmann S., *Why China Challenges Popular Assumptions*, [w:] S. Heilmann (red.), *China's Political System*, London 2017.
33. Taylor Ch., *What Was the Axial Revolution?*, [w:] R.N. Bellah, H. Joas (red.), *The Axial Age and Its Consequence*, Cambridge 2012.
34. Twardy T. (K. Gawlikowski), *Teoria wojny ludowej Komunistycznej Partii Chin – zarys wstępny*, [w:] J. Kuczyński (red.), *Filozofia i pokój*, Warszawa 1971.
35. Wasserstrom J.N., *Chiński nowy wspaniały świat i inne opowieści czasów globalizacji*, przekł. M. Buchta, Kraków 2010.
36. Watson J.L. (red.), *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, Stanford 2006.
37. Yang C.K., *Religion in Chinese Society*, Berkeley 1961.
38. Yoshio Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge 1997.