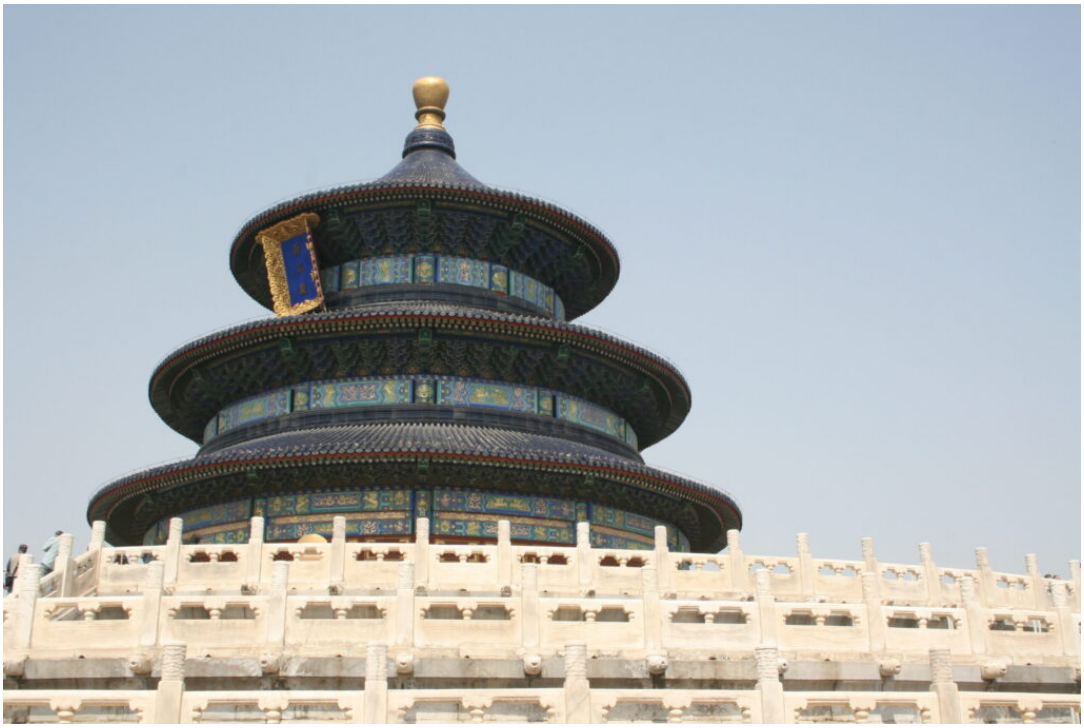
TOŻSAMOŚĆ · ANALIZA

PO PIERWSZE, PAŃSTWO. TRADYCJE POLITYCZNE KONFUCJAŃSKIEJ AZJI

Damian Adamus · 23 lutego 2024



Tradycje polityczne i instytucje państwowe w poszczególnych regionach świata istotnie różnią się od siebie, są bowiem wypadkową wielowiekowej ewolucji splecionych ze sobą czynników geograficznych, gospodarczych, społecznych i kulturowych. Również Azja Wschodnia, można rzec „Azja Konfucjańska”[1], w tym Chiny, ma swoją unikatową specyfikę państwowo-polityczną. Poznanie oryginalnej ścieżki rozwoju lokalnych instytucji w tym regionie pozwoli nam na lepsze zrozumienie procesów tam zachodzących, bez posługiwania się zachodniocentrycznymi kalkami i obiegowymi stereotypami.

Biorąc pod uwagę ograniczenia objętościowe, w niniejszym tekście chciałbym skupić się przede wszystkim na analizie konfucjańskich tradycji politycznych i państwowych Chin. Kultura ta, rezonując w swoim bezpośrednim otoczeniu, wpływała na kształt instytucji w krajach ościennych. Te tradycje częściowo chciałbym również odnieść do zachodniego postrzegania sfery polityczno-państwowej.

Analizę wschodnioazjatyckiego podejścia do państwa warto poprzedzić zapoznaniem się z podstawowymi odmiennościami w myśleniu pomiędzy ludźmi Zachodu i Wschodu. Różnice te formowały podstawy cywilizacyjne, z których wyrastały szeroko rozumiane instytucje, również te kształtujące państwo.

W Polsce panuje niezrozumienie tych różnic, wręcz niechęć do ich poznania i zaakceptowania. Próby tłumaczenia odmienności cywilizacyjnej i idących za nimi konsekwencji na niwie polityczno-państwowej odbiera się często jako legitymizowanie trwania niedemokratycznych systemów władzy.

Mam nadzieję, że czytelnicy „Polityki Narodowej" nie wyznają tego typu uniwersalizmu „wartości zachodnich" opartych na liberalno-indywidualistycznych wzorcach i z otwartym umysłem podejdą do opisywanych w niniejszym tekście różnic cywilizacyjnych. Zgodzić należy się z Charlesem Taylorem, który pisał, że „liberalizm jest polityczną ekspresją pewnego szeregu kultur, ale pozostaje niekompatybilny w stosunku do innych [...] liberalizm nie może i nie powinien pretendować do całkowitej neutralności kulturowej. Liberalizm jest bowiem walczącą wiarą"[2].

„Różnica między tobą a mną polega na tym, że dla mnie świat jest kołem, a dla ciebie – linią"

Tym nieoczywistym stwierdzeniem pewien chiński student zaintrygował amerykańskiego profesora psychologii, Richarda E. Nisbetta, do zgłębienia tematyki wpływu różnic kulturowych na procesy myślowe. Efektem tych badań jest m.in. interesująca książka pt. *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?* Pozycja ta jest pouczającą (choć miejscami mocno uogólniającą) lekturą, opartą na porównawczych badaniach psychologicznych wschodnich Azjatów i Amerykanów.

Zrozumienie, że między ludźmi Wschodu i Zachodu różnice zachodzą już na elementarnym poziomie postrzegania świata, pomaga wyzbyć się przekonania o uniwersalizmie różnych wzorców politycznych czy kulturowych. Rozbieżności te sięgają już samych podstaw rozumowania, sposobu porządkowania wiedzy czy wnioskowania dotyczącego przyczynowości. Dla ludzi Wschodu świat jest kołem, w którym rzeczy zmieniają nieustannie swój stan niczym pierwiastki yin i yang, ocenę zjawisk mocno determinuje kontekst sytuacyjny, liczą się całościowe, holistyczne obserwacje, a same zmiany powodowane są splotem wielu czynników. Ludzie Zachodu natomiast widzą logiczny ciąg przyczynowo-skutkowy, gdzie kontekst nie gra większej roli, a zmiany wywoływane są przez jeden główny czynnik.

Dysproporcje w tak podstawowych kategoriach myślowych i postrzeganiu świata nieuchronnie muszą rzutować na kształt powstających, a następnie ewoluujących instytucji. Richard Nisbett we wspomnianej książce analizuje porównawczo starożytną Grecję i Chiny w sferze ludzkiej sprawczości i relacji jednostka – grupa.

„W Chinach nie znano odpowiednika wolności osobistej. Prawa jednostki nie oznaczały przyzwolenia na robienie tego, na co ma się ochotę, były raczej jej «udziałem» w prawach całej społeczności [...] Chińskie życie społeczne polegało na wzajemnych zależnościach, a jego myślą przewodnią nie była wolność, lecz harmonia. [...] Tam, gdzie filozof grecki widział grupę osób niezależnych od wszelkich powiązań z innymi osobami i obdarzonych pewnymi atrybutami, filozof chiński dostrzegał rodzinę, której członkowie pozostawali we wzajemnej zależności. Złożoność i współzależność oznaczały dla Chińczyków to, że wszelkie próby zrozumienia obiektu poza jego kontekstem były skazane na niepowodzenie[3]."

Warto dodać, że samo pojęcie wolności w zachodnim rozumieniu zostało w Azji Wschodniej stworzone w formie neologizmu oznaczającego „przyczynę w samym sobie" dopiero w XIX w. Twórca Kuomintangu i narodowy ideolog, Sun Yat-sen, w 1924 r. pisał o społecznej recepcji pojęcia wolności w następujący sposób: „Chińczycy zupełnie nie przyswoili sobie tego słowa. Ponieważ słowo to zostało przeniesione do Chin niedawno, znają je nieliczni – należący do Nowej Młodzieży, studiujący za granicą lub badacze poli-

tyki europejskiej i amerykańskiej. Ale i oni, choć często ten wyraz słyszą i spotykają w książkach, tak naprawdę nie potrafią wyjaśnić, czym jest wolność”[4].

Całościowo, według Nisbetta, szereg podstawowych różnic w myśleniu pomiędzy mieszkańcami Zachodu i Wschodu dotyczy takich kwestii, jak:

- Wzorce uwagi i percepcji. Mieszkańcy Wschodu będą zapewne koncentrować się bardziej na środowisku, a Zachodu – na obiektach. Ci pierwsi będą częściej od tych drugich dostrzegać zależności między zjawiskami.
- Podstawowe założenia na temat budowy świata. Mieszkańcy Wschodu będą prawdopodobnie widzieli substancje tam, gdzie ludzie Zachodu widzą obiekty.
- Przekonania dotyczące możliwości sprawowania kontroli nad otoczeniem. Ludzie Zachodu będą bardziej przekonani o takiej możliwości niż ludzie Wschodu.
- Ukryte założenia dotyczące stabilności i zmiany. Mieszkańcy Zachodu będą widzieć stabilność tam, gdzie mieszkańcy Wschodu widzą zmiany.
- Preferowane wzorce wyjaśniania zdarzeń. Mieszkańcy Zachodu będą się skupiać na obiektach, a Wschodu – na szerokiej sieci powiązań z otoczeniem.
- Sposób organizowania świata. Ludzie Zachodu będą kładli nacisk na klasyfikacje, a Wschodu – na relacje.
- Stosowanie zasad logiki formalnej. Ludzie Zachodu będą bardziej niż ludzie Wschodu skłonni korzystać z zasad logiki do wyjaśniania zdarzeń.
- Stosowanie podejścia dialektycznego. W sytuacji otwartego konfliktu ludzie Wschodu będą starali się poszukiwać Drogi Środka, a ludzie Zachodu będą utrzymywać, że jedno ze stanowisk jest słuszne, a drugie nie[5].

Wątek ten podsumujmy cytatem japońskiego antropologa Nobuhiro Nagashimy, który moim zdaniem w sposób dosadny pokazuje głębokie różnice w myśleniu, w tym przypadku dotyczące posługiwania się logiką. „Logiczna konsekwencja w dyskusji [...] może nie tylko budzić niechęć, ale być uznana za brak dojrzałości”[6]. Zdanie to jest dla człowieka Zachodu wręcz absurdalne – jak używanie logicznej argumentacji można uznać za niedojrzałe? To dla nas niedorzeczność. Dla człowieka Wschodu, przywiązanego do osadzania spraw w kontekście, niechętnego absolutyzowaniu, sprzyjającego raczej relatywistycznemu podejściu i uprzedzonego do wnioskowania na bazie abstrakcyjnych twierdzeń, bezkontekstowe posługiwanie się zero-jedynkową logiką może być dowodem wąskich horyzontów myślowych.

CZYTAJ TAKŻE: Czy Chiny to „papierowy smok”?

Państwo w Chinach

Po krótkim wstępie nakreślającym głębię różnic w myśleniu przejdźmy do naszkicowania pewnych uwarunkowań i wyróżników kształtujących chińskie rozumienie państwa. Na wstępie należy zaznaczyć, że Chiny zdecydowanie wcześniej niż Europa wykształciły dobrze zorganizowany państwowy system biurokratyczny, organizujący życie ogromnych społeczności na rozległym terytorium, a samo państwo zawsze było w centrum zainteresowania. Już za dynastii Qin (223 p.n.e.) działała administracja terenowa podporządkowana władzy centralnej, w Europie tego typu zjawisko zaistniało dopiero po rewolucji francuskiej, niemal 2000 lat później. Już wtedy wprowadzono jednolite podatki, monopol solny, tworzono spisy ludności, ujednolicono wagi, miary i pieniądze[7].

U swojego zarania zjednoczone państwo chińskie wytworzyło bardzo silną strukturę – qinowskie Chiny były oparte na filozofii legizmu, uchodzącej za najsurowszą z chińskich szkół filozoficznych. Jak pisze Steven W. Mosher:

„Pierwszy cesarz Chin stworzył pierwsze państwo totalitarne na świecie. [...] Stworzony przez Qin autokratyczny system polityczny – z absolutną monarchią, scentralizowaną biurokracją, narzędziem kary w rękach władcy, wzajemną inwigilacją i siatką informatorów, prześladowaniem dysydentów oraz politycznym przymusem i zastraszaniem – zagnieździł się w chińskim kulturowym DNA i przetrwał kolejne stulecia i dynastie[8].”

Aby dobrze zrozumieć istotę chińskich tradycji politycznych, należy jednak wyjść poza dychotomiczne ramy postrzegania tamtejszych systemów politycznych jako jedynie orientalnej despotii – tłamszącej lud, przeciwstawianej zachodnim systemom – gwarantującym wolność jednostki. Tak jak konfucjański ideał tzw. współzależnej jednostki nie jest prymitywnym jej roztopieniem i zaniknięciem w ramach kolektywu (co pokazuje konfucjańskie podejście do indywidualnej wolności i sprawczości, o których wspomniałem na początku tekstu), tak systemy polityczne Chin mimo niewątpliwego scentralizowania i wszechobecności nie były jedynie systemami zbiorowej opresji, ale posiadały szereg systemowych bezpieczników.

Z pewnością w konfucjańskiej Azji równowaga władzy na linii społeczeństwo – państwo w porównaniu z Europą była wychylona o wiele mocniej w stronę państwa, które jako zorganizowany, jednolity, zbiurokratyzowany byt powstało tam zdecydowanie wcześniej niż na Starym Kontynencie. Ten system instytucji można nazwać „państwem konfucjańskim” – przetrwało ono w Chinach do początku XX w. Był to historycznie najtrwalszy system państwowy, który emanował na państwa ościenne, m.in. Wietnam, Japonię, Koreę i szereg historycznych państw położonych w chińskim sąsiedztwie, a jak wspomina prof. Krzysztof Gawlikowski, „władcy takich państw często zatrudniali wykształconych biurokratów chińskich dla bardziej efektywnego prowadzenia administracji, przyjmowali – przynajmniej początkowo – pismo chińskie i korzystali z rozmaitych wzorów chińskich”[9].

Badacze eksponują różne wątki w opisie historycznych systemów politycznych Chin. Powołajmy się na relację Matteo Ricciego, włoskiego jezuity, który w XVI w. prowadził działalność misyjną w Chinach. Opisywał on system chiński jako pełen wzajemnych zależności, gdzie władza cesarza ograniczona jest przez pośredników i procedury, a sam etos konfucjańskich urzędników łagodzi pewne nadużycia, dając szerokim warstwom ludowym poczucie sprawiedliwości. Profesor Gawlikowski przedstawia pewien porównawczy obraz:

„w odróżnieniu od europejskiej arystokracji i szlachty chińscy ziemianie (w literaturze popularnej zwani mandarynami) [...] uczestniczyli w życiu wspólnot chłopskich, brali chłopki za nałożnice lub żony, utrzymywali z wieśniakami stosunki patron – klient, a nawet związki towarzyskie. Byli organizatorami życia wspólnotowego, autorytetami lokalnymi, bogaczami udzielającymi pożyczek, dobroczyńcami patronującymi edukacji, a nawet inicjatorami różnych działań mających na celu dobro społeczne (zakładanie publicznych spichlerzy na wypadek nieurodzaju, naprawa lokalnych dróg i mostów, budowa tam, kanałów oraz świątyń, upamiętnianie osób zasługujących na pochwałę ze względu na ich cnoty itp.)[10].”

Instytucje polityczne wobec odmienności między Wschodem i Zachodem

Różnice kulturowe istotnie wpływały na ścieżki ewolucji instytucji politycznych, są one również źródłem

wielu nieporozumień między ludźmi Wschodu i Zachodu. Niosą także za sobą różne podejście do państwa i odmienne postrzeganie sfery polityki przez obywateli.

Silne na Zachodzie, znanym ze swojej demokratycznej misyjności, uniwersalistyczne przekonanie, o tym, że każdy człowiek pragnie wyrażać własne, niezależne zdanie i indywidualnie partycypować w procesach politycznych, jest bardzo dyskusyjne. To, idąc za prof. Krzysztofem Gawlikowskim, „ukąszenie polityczne" ludzi Zachodu jest jedynie wynikiem specyficznej ścieżki rozwoju Europy, gdzie w starożytnej Grecji wytworzył się model indywidualnej jednostki-wolnego obywatela zaangażowanego w sprawy polityczne danego *polis*. W Chinach i innych społecznościach tzw. jednostek współzależnych mieszkańcy interesowali się losem swoich małych wspólnot rodzinnych, klanowych, plemiennych, a sprawy polityczne „wagi ciężkiej" pozostawiano „elitom" posiadającym do tego odpowiednie kompetencje. Europejskie społeczeństwa z tradycjami migracji i polityczno-państwowego rozczłonkowania szeroko interesowały się sprawami politycznymi, nawet w odległych krajach. Doskonałym przykładem jest dialog z *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego, kiedy Czepiec, ciekawy przebiegu powstania bokserów na drugim końcu Eurazji, pyta dziennikarza: „Cóż tam, panie, w polityce? Chińcyki trzymają się mocno!?" W opozycji mamy chińską tradycję taoistycznego izolacjonizmu, agrarnego przywiązania do ziemi, małego zainteresowania sprawami ogólnokrajowymi, państwa, które nie było mocno obecne w codziennym, wiejskim życiu (chińskie powiedzenie mówi: „góry są wysokie, a cesarz jest daleko"), i ograniczenia życia do własnej małej wspólnoty[11], potęgowane dodatkowo przeświadczeniem elit o barbarzyństwie i niższości cywilizacyjnej ludów mieszkających poza Państwem Środka. W *Księdze Drogi i Cnoty*,jednym z najważniejszych dzieł filozofii taoistycznej, za ideał przedstawia się osiadłe życie w swojej wiosce, gdzie ludzie nie powinni nawet odwiedzać sąsiednich wsi i choć mogli słyszeć psy czy koguty sąsiadów, to nie powinni wiedzieć, jak one wyglądają. To przywiązanie do ziemi jest cechą typową rolniczej, wiejskiej cywilizacji Państwa Środka. Ten agrarny charakter mocno kontrastuje z europejskim stawianiem miast w centrum zainteresowania politycznego. „Europejskie rządy opierają się na miastach, natomiast rządy w Chinach opierają się na wsi. Na tym zasadza się fundamentalna różnica między nimi. Dlatego też obie strony nie mogą naśladować jedna drugiej"[12] – pisał na początku XX w. chiński myśliciel i reformator Liang Qichao. Choć często niedoceniana, różnica ta jest niebagatelna, dotyczy bowiem głównego obszaru zainteresowania politycznego. Wieś i rolnictwo były przez wieki w centrum zainteresowania chińskich elit, miało to również swoje odzwierciedlenie w dystrybucji społecznego prestiżu – rolnictwo poważano jako aktywność zgodną z konfucjańskimi i taoistycznymi ideałami życia społecznego i kontaktu z naturą. Pogardzano natomiast kupcami, niewytwarzającymi bezpośrednio żadnej materialnej wartości. Uważano ich za podróżujących spekulantów, żerujących na owocach pracy innych ludzi i stawiających na pierwszym miejscu indywidualny, egoistyczny zysk[13].

Istotnym elementem kształtowania się i ewolucji chińskiej państwowości była monopolizacja władzy w ramach jednego ośrodka. To dlatego historycznie bardzo często łamano i blokowano rozwój potencjalnych alternatywnych ośrodków władzy. Jak pisze Francis Fukuyama, „[c]hińscy władcy mieli do dyspozycji przedwcześnie rozwinięte, nowoczesne państwo, zdolne przeszkodzić wyłonieniu się w późniejszym okresie nowych aktorów społecznych, którzy mogli chcieć przeciwstawić się ich zamiarom, takich jak organizacje religijne, arystokracja rodowa żyjąca (jak w Europie) w niezdobytych twierdzach lub burżuazja kupiecka rządząca samą sobą w wolnych miastach"[14].

Jedną z przyczyn zakończenia morskich wypraw i spalenia w XV w. potężnej floty admirała Zheng He (w

swoich wyprawach dopłynęła m.in. do Afryki, a jej największe okręty miały nawet do 150 m długości, dla porównania okręt „Santa Maria", którym Krzysztof Kolumb dopłynął do Ameryki, miał 21 m długości) była obawa konfucjańskich mandarynów przed wzrostem siły alternatywnych ośrodków władzy, m.in. kupców. Jak wskazuje Konrad Seitz:

„handel zagraniczny psuł obyczaje i podkopywał władzę mandarynów. Do kraju przedostawały się obce idee i zakłócały społeczną harmonię. Handel wzbogacał kupców i poszukiwaczy przygód i jednocześnie wzmacniał władzę eunuchów – rywali znienawidzonych i pogardzanych przez konfucjańskich urzędników. Tak więc u cesarzy, którzy panowali po Xuande, konfucjaniści przeforsowali radykalne odejście od żeglugi dalekomorskiej oraz powrót do tradycji i ortodoksji. Cesarze z dynastii Ming zamiast wielkich statków budowali Wielki Mur. Chiny zamknęły się na świat. Flota dalekomorska pozostała jedynie epizodem. Kontynentalna cywilizacja głębi lądu, cywilizacja „Żółtej Rzeki" zwyciężyła nad otwartą na świat kulturą „Błękitnego Wybrzeża". Zaniechanie żeglugi dalekomorskiej w połowie XV stulecia było punktem zwrotnym nie tylko w historii Chin, ale i w historii całego świata. Chińczycy zrezygnowali z żeglugi w momencie, w którym Europejczycy rozpoczynali podbój mórz i poszukiwania drogi morskiej do Azji[15]."

CZYTAJ TAKŻE: Gospodarcze ślady Chin na Ukrainie

Identyczne dążenie do monopolizacji władzy kształtowało postępowanie władz wobec różnych ruchów religijnych i parareligijnych, często wymykających się spod kontroli i posiadających polityczne aspiracje. Za przykład można podać stowarzyszenie Białego Lotosu – taką nazwę przybierało szereg tajnych organizacji w różnych momentach historycznych, które odpowiadały m.in. za antymongolskie powstanie Czerwonych Turbanów w XIII w. czy powstania przeciwko dynastii Qing w XVIII w. Stowarzyszenie później ewoluowało i jego odnogi przybierały inne nazwy, np. Stowarzyszenie Niebiańskiego Porządku czy stowarzyszenie Yihequan, które wywołało powstanie bokserów. Analizując dzieje Chin współczesnych, należy brać pod uwagę te historyczne uwarunkowania, wtedy łatwiej jest zrozumieć np., dlaczego z tak dużą stanowczością potraktowano w latach 90. i pierwszej dekadzie XXI w. rozwój ruchu Falun Gong. Dążenie do niepowstania w Chinach alternatywnych ośrodków władzy rzuca także nowe światło na „Teorię Trzech Reprezentacji" Jiang Zemina – zakładała ona włączenie do Komunistycznej Partii Chin kapitalistów, w tym wielu miliarderów, których wpływy bardzo szybko rosły wraz z rozwojem chińskiej gospodarki.

W tym duchu można także analizować działania Xi Jinpinga wymierzone w rosnące wpływy chińskich gigantów technologicznych. Zaczęło się to od wystąpienia założyciela Alibaby, Jacka Ma, który zbyt daleko posunął się w podważaniu partyjnego jednowładztwa. KPCh zainterweniowała dość dynamicznie; sam Jack Ma zniknął z przestrzeni publicznej, a największe koncerny technologiczne stały się przedmiotem szeregu prawnych regulacji ograniczających niekontrolowany wzrost ich wpływów. „Rozlewanie" się władzy, włączanie w jej struktury jednostek czy grup mogących potencjalnie próbować tworzyć wyrwy w systemie władzy, jest immanentną cechą chińskiej kultury politycznej.

Analizując inne obszary cywilizacyjne, musimy brać pod uwagę ich ewolucję historyczną i ideologiczną. Przykładem tego, jak historia determinuje dzisiejsze postrzeganie świata polityki, jest zachodnie podejście do terminu *wolność* oraz samej instytucji państwa, mocno naznaczone nieufnością doń, co wynika z mocnego wpływu myśli liberalnej. Myśl ta była odpowiedzią na omnipotencję władzy epoki absolutystycz-

nej. Bez absolutyzmu nie można zrozumieć liberalizmu, stąd też dla kręgu kulturowego nienaznaczonego epoką absolutyzmu i feudalizmu europejski liberalizm jawi się jako dość egzotyczny. Wpływa to w sposób oczywisty na podejście do państwa w innych kręgach cywilizacyjnych. Ponownie odwołam się do Sun Yat-sena, który pisał:

„Późniejsze dynastie [po pierwszej dynastii Qin, uważanej za najbardziej despotyczną – przyp. DA] odnosiły się do ludu wielkodusznie. Poza wnoszeniem podatku zbożowego lud nie miał też większej styczności z urzędnikami. W Europie despotyzm bezpośrednio dotykał ludu [...] nasilenie się despotyzmu było faktycznie dużo ostrzejsze niż w Chinach. [...] właśnie doznając tak srogiego despotyzmu, ludzie głęboko odczuwali zniewolenie, jedynym wyjściem dla nich było bić się o wolność [...]. Dlatego tak dobrze przyjmowali oni słowo wolność[16].”

Myślenie w kręgu cywilizacji konfucjańskiej unika antagonizmu, także wynikającego z typowego dla liberalizmu przeciwstawiania państwa społeczeństwu. Zamiast tego:

„konfucjanizm wręcz utożsamiał państwo ze społeczeństwem, nie pozostawiając tym samym miejsca na opór grup społecznych wobec państwa, definiując niejako automatycznie wszelką niesubordynację jako sprzeczną z interesem państwa i społeczeństwa. Stoi to w sprzeczności z ugruntowanymi w myśli liberalnej i zaznaczanymi m.in. przez Johna Locke'a konfliktem interesów, dychotomią na linii państwo vs. społeczeństwo[17].”

> Istotę tej różnicy w podejściu do autorytetu i zakresu władzy państwa zgrabnie ujął Samuel Huntington, pisząc, że „kiedy Amerykanin myśli o problemie budowania państwa, zastanawia się nie nad budowaniem jego autorytetu i koncentracją władzy, lecz raczej nad ograniczeniem autorytetu i podziałem władzy”[18].

Kolejną ważną różnicą pomiędzy systemami zachodnimi a Chinami była kwestia podziału na władze świecką i duchową. W Chinach nigdy nie wytworzono takiego podziału – państwo było strukturą półreligijną, zarówno administracyjną, jak i kościelną. Władca, by sprawować władzę, musiał posiadać mandat niebios, a katastrofy naturalne – powodzie, susze, trzęsienia ziemi – były zwiastunem, że cesarz bądź dynastia takowy mandat utracili. Każdy szczebel władzy, z cesarzem na czele, pełnił funkcje administracyjne i religijne. Półboski charakter władzy nie był historycznie jedynie domeną Chin. Warto w tym kontekście wspomnieć Japonię, gdzie cesarz był otoczony boskim kultem. Dopiero po II wojnie światowej Stany Zjednoczone przymusiły cesarza Hirohito do ogłoszenia Japończykom, że nie jest on bóstwem, ale zwykłym człowiekiem.

W tym kontekście łatwiej zrozumieć skalę kultu jednostki, która w Azji Wschodniej przewyższała to, co znamy z Europy. Ten kontekst historyczny rzuca nieco nowego światła na kult Mao Zedonga, którego apogeum przypada na lata rewolucji kulturalnej. W tym czasie wyprodukowano od dwóch do pięciu miliardów odznak z Mao Zedongiem[19], a slogany wychwalające Wielkiego Sternika były absurdalnie wszechobecne. Jak wspomina Frank Dikötter w książce *Rewolucja kulturalna. Historia narodu 1962–1976*:

„Do najpowszechniejszych sloganów należały: „Nasz Wielki Nauczyciel, Wielki Przywódca, Wielki Dowód-

ca, Wielki Sternik" i „Niech żyje Przewodniczący Mao!". Hasła pokrywały ściany sklepów, fabryk i szkół, czasami ciągnąc się przez całą długość budynku. W najważniejszych miejscach Pekinu wzniesiono solidne, ceglane budowle, służące jako nośnik dla haseł i cytatów z dzieł Wielkiego Przywódcy. Na innych umieszczono gigantyczne malowidła przedstawiające robotników i chłopów o surowym spojrzeniu, zdecydowanych, by rozwalić wszystkich sługusów kapitalizmu. Cytatami pokrywano autobusy, ciężarówki, samochody i furgony. Na froncie lokomotyw umieszczano fotografię Mao. Nawet rowery miały z przodu niewielką tabliczkę z cytatem[20]."

> Brak podziału władzy na świecką i kościelną oraz fakt historycznej kontroli przez państwo ruchów religijnych pokazuje, jak niezrozumiała z perspektywy chińskich tradycji politycznych jest kwestia niezależnego Kościoła katolickiego w Chinach i biskupów mianowanych nie w Pekinie, lecz w Watykanie.

Dzierżenie przez państwo również funkcji religijnych implikuje jego umoralniający i wychowujący charakter. Państwo wychowywało swoich obywateli, wpajając im odpowiednie wartości i cnoty. Co ciekawe, w filozofii konfucjańskiej nie jest znana koncepcja automatycznej, przyrodzonej godności ludzkiej. Według konfucjanistów człowiekiem stawano się dzięki odpowiedniemu wychowaniu i wpajaniu cnót związanych z tępieniem egoizmu i dobrą realizacją obowiązków społecznych. Tak więc umoralniająca i wychowawcza działalność państwa miała wymiar „ludzkotwórczy" i generowała hierarchiczne ustrukturyzowanie społeczeństwa.

Nacisk na moralność i wpajanie określonych wartości, zwłaszcza w przestrzeni publicznej, dalej funkcjonuje w państwach konfucjańskich. Kampania obecnych władz w Chinach przeciw celebrytom propagującym według władz zbyt wystawne życie i brak poszanowania dla pracy oraz ogłupiających chińską młodzież są przykładem takiego działania. Nie wszystkie akcje ze strony państwa społeczeństwo przyjmuje ze zrozumieniem i akceptuje, uważając coraz powszechniej, że wychowanie nie jest domeną władz państwowych. Modernizacja chińskiego społeczeństwa i wpływ zglobalizowanej kultury popularnej powodują, że całość działań wychowawczych trafia na dość grząski grunt. Przykładowo patriotyczna kampania Hu Jintao, określająca „osiem działań chlubnych i osiem działań haniebnych", okazała się obiektem kpin ze strony (zwłaszcza młodych) internautów, a same władze pośpiesznie się z niej wycofały.

Ten moralistyczny charakter państwa nie dotyczy jedynie Chin. Podobnie jest w Japonii. Autor określenia systemu w Japonii jako „autorytaryzmu przyjaznego ludziom", Yoshio Sugimoto, uważa, że w Japonii funkcjonują społeczne instytucje ujednolicające społeczne zachowania, wzajemnie kontrolujące członków wspólnoty i wpajające odpowiednie wzorce moralne. Instytucje te są przyjmowane i akceptowane, gdyż działają bardziej na zasadzie pozytywnych zachęt niż negatywnych sankcji[21].

Powyżej wymieniłem jedynie kilka wyznaczników państwa konfucjańskiego i różnic pomiędzy naszym kręgiem cywilizacyjnym a konfucjańską Azją. Za prof. Gawlikowskim wymienić można jeszcze następujące:

- rządy uczonych;
- oparcie systemu społeczno-politycznego na normach etykiety (li 礼) i wpajaniu powinności, a nie na

prawie;

- silna pozycja państwa w gospodarce;
- trójszczeblowa struktura władz i duża autonomia oraz kompetencje struktur lokalnych finansowanych i wybieranych nie przez państwo, lecz przez lokalne społeczności;
- nie jednostka, lecz rodzina, „domostwo" (hu 家) jako podstawowy podmiot polityczno-społeczny[22].

CZYTAJ TAKŻE: Wybory na Tajwanie – w Republice Chińskiej bez zmian

Współczesne państwa wschodniej Azji

Recepcja zachodnich wzorców w krajach konfucjańskiej Azji, również w obszarze polityki i instytucji państwowych, jest zróżnicowana, a szukanie wspólnych mianowników musi generować spore uproszczenia. Wszak same ścieżki historyczne ostatnich stu lat są diametralnie różne w poszczególnych państwach, by porównać jedynie Chiny, Japonię i Koreę Południową, podobnie jak obecnie panujące tam ustroje. Na poziomie społecznym mamy tam do czynienia z wymieszaniem lokalnych tradycji z zachodnimi, liberalno-indywidualistycznymi ideami w różnych konfiguracjach. Prof. Krzysztof Gawlikowski tak o tym pisze:

„Oczywiście, sytuacja w poszczególnych krajach cywilizacji konfucjańskiej różniła się i zmieniała diametralnie na różnych etapach ich dziejów, podobnie jak tempo i charakter dokonujących się przemian. W ChRL, przeoranej wieloma burzami rewolucyjnymi i maoistowskimi kampaniami ideologicznymi, w praktyce dezintegrującymi społeczeństwo, współcześnie indywidualizm z pewnością jest bardziej rozwinięty niż w Korei, Japonii, a nawet na Tajwanie, jednak jego charakter różni się od zachodniego. Przede wszystkim, we wszystkich krajach wciąż przeważa negatywny do niego stosunek oraz do jego manifestowania. Wszędzie jest on traktowany raczej jako „naganny egoizm" niż „słuszny ideał". Terminy „prywatny" czy „osobisty" wciąż źle brzmią i są tam wiązane z egoizmem, sobkostwem, nagannym koncentrowaniem się na sobie. Przeciwstawia się to nobliwemu i o wiele bardziej cenionemu temu, co „publiczne", „wspólne"[23]."

Bezsprzecznie to konfucjańska Azja z największymi sukcesami przyswoiła zdobycze cywilizacji naukowo-technicznej zrodzonej w państwach Zachodu. Poczynając od Japonii, która weszła na tory bardzo dynamicznej modernizacji w drugiej połowie XIX w., czego symbolicznym potwierdzeniem było pokonanie mocarstwa europejskiego – Rosji w roku 1905. Owa modernizacja nie była prostą kserokopią, lecz twórczą adaptacją zachodnich koncepcji do miejscowych warunków społecznych, gospodarczych, państwowych i kulturowych. Poszukiwano różnych wzorców i starano się wybierać te, które już w swej oryginalnej formie posiadają punkty zbieżne ze wschodnioazjatyckimi wartościami. Przykładowo w aspektach gospodarczych znaczną rolę odegrały koncepcje niemieckiej szkoły historycznej z Friedrichem Listem na czele. Prof. Marta Kightley analizuje:

„Stosunek do sfery społecznej niemieckiej szkoły historycznej przemawiał do japońskiego odbiorcy ze względu na podkreślenie wpływu odmiennych uwarunkowań kulturowych na gospodarowanie. Japońska kultura, opierająca się na tradycjach konfucjańskiej i buddyjskiej, znacząco odróżniała kraj od Europy. Dlatego Japończykom znacznie łatwiej było przyjąć teorię, która podkreśla znaczenie cech narodowych i wspólnego – kolektywnego wysiłku niż zaakceptować uniwersalistyczne, indywidualistyczne podejście ekonomii klasycznej, wywodzące się z XVIII-wiecznego europejskiego Oświecenia. Podobnie uwarunkowania rozwojowe zacofanej Japonii, jak również podłoże kulturowe skłaniało do postrzegania państwa jako istotnego gracza na arenie gospodarczej zgodnie z niemiecką myślą. Niewiele zrozumienia zyski-

wało natomiast klasyczne podejście leseferystyczne. W języku japońskim znaczenie samego terminu – ekonomia/gospodarka – japońskie *keizai* pochodzi od zwrotu *keikoku saimin*, u podłoża którego leży filozofia konfucjańska. Może być ono tłumaczone jako administrowanie narodem i przynoszenie ulgi cierpieniom ludności. Dalsza etymologia wskazuje na mędrca – męża stanu, który planuje i z powodzeniem przynosi ulgę w trudzie ludności. Mądry, etyczny władca jest tu centralny, termin odwołuje się do takich wartości jak – sprawiedliwość, moralność[24]."

Efektem tej mieszanki w sferze gospodarczej stał się oryginalny model rozwojowy tamtejszych państw, zwany koncepcją państwa rozwojowego. Jedną z cech tego modelu jest silny udział państwa w gospodarce i jego koordynacyjna rola, co można uznać za zbieżne z konfucjańskimi tradycjami. Ciekawym przedmiotem analizy z perspektywy wymieszania lokalnych tradycji politycznych z zachodnimi instytucjami jest demokracja liberalna w Japonii.

Władzę sprawuje tam Partia Liberalno-Demokratyczna, która od 1955 r. utraciła władzę (na krótko) jedynie dwukrotnie (w 1993 i 2009 r.). Pewną hermetyczność tego systemu politycznego pokazuje przykład zamordowanego w 2022 r. byłego premiera Shinzō Abe i jego rodziny. Dziadek Abe, Nobusuke Kishi, był premierem w latach 1957–1960, natomiast ojciec zamordowanego premiera, Abe Shintarō, piastował m.in. stanowisko ministra spraw zagranicznych, a jego pięcie się po kolejnych szczeblach kariery politycznej zastopowała choroba, a następnie śmierć.

Z pewnością wspólną konfucjańską cechą tych systemów politycznych jest niechęć do konfrontacji i potrzeba harmonii. Także we współczesnych Chinach, państwie typu leninowskiego pod względem struktury, odwołania do myśli konfucjańskiej i podstawowych założeń chińskiej cywilizacji nabierają na znaczeniu[25]. Przykładowo, w ostatnich latach widzimy w ChRL próbę tworzenia nowej podstawy legitymizacji władzy – to już nie sam wzrost gospodarczy ma decydować o społecznym poparciu władzy, lecz w większym stopniu sprawiedliwe rozdysponowanie jego owoców. Troska władzy o lud, jego dobrobyt i rozwój zawiera się w podnoszonej mocno koncepcji „społeczeństwa umiarkowanego dobrobytu", wywodzącej się z tradycji konfucjańskiej. Całą zmianę kursu Komunistycznej Partii Chin ery Xi Jinpinga w postaci rosnącego znaczenia ideologii i zwiększania poziomu gospodarczego nadzoru należałoby analizować w perspektywie specyficznej drogi historycznej Państwa Środka. Te odniesienia można by mnożyć, ich pogłębianie pomaga zrozumieć tę oryginalną hybrydę ustrojową, jaką jest współczesna Chińska Republika Ludowa, a także inne systemy polityczne Azji.

Aby zrozumieć procesy, także te dotyczące sfery polityczno-państwowej, zachodzące w konfucjańskiej Azji, musimy zdjąć „europejskie okulary", porządkujące i objaśniające świat na podstawie naszych standardów cywilizacyjnych, które – jak starałem się wykazać – wcale nie są uniwersalne. Szacunek dla różnic cywilizacyjnych i zrozumienie ich wpływu na życie społeczne oraz polityczne w innych częściach świata jest czymś, czego ludzie Zachodu muszą się nauczyć, by lepiej rozumieć niezachodnie państwa i społeczeństwa. Potrzeba ta jest jeszcze bardziej paląca wobec kształtowania się wielobiegunowego porządku międzynarodowego i rosnącego znaczenia Azji i Afryki.

---

[1] Mówiąc o konfucjańskiej Azji, mam na myśli państwa przejmujące, adaptujące do własnych uwarunkowań elementy dorobku konfucjanizmu w sferze kulturowej i politycznej, przede wszystkim Chiny, Japonię, Koreę i Wietnam.

[2] Ch. Taylor, *Multiculturalism and The Politics of Recognition: An Essay by Charles Taylor*, 1992, s. 62.

[3] R.E. Nisbett, *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, Sopot 2015, s. 29–31.

[4] Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*,Warszawa 2014, s. 195.

[5] R.E. Nisbett, dz. cyt., s. 46–47.

[6] Tamże, s. 96.

[7] J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*,Gdańsk 1996, s. 54.

[8] Steven W. Mosher, *Hegemon. Droga Chin do dominacji*, Warszawa 2007, s. 50.

[9] K. Gawlikowski, *Konfucjański model państwa w Chinach*, Warszawa 2009, s. 8.

[10] Tamże, s. 39.

[11] K. Gawlikowski i in., *Prasa chińska o przemianach społecznych i kulturowych kraju w początkach XXI wieku*,Warszawa 2020, s. 165.

[12] Liang Chi-chao, *History of Chinese Political Through during the Early Tsin Period*, London 1930, s. 193.

[13] K. Gawlikowski, *Chińskie metamorfozy. Cywilizacja konfucjańska a cywilizacja zachodnia*, Warszawa 2022, s. 209.

[14] F. Fukuyama, *Ład polityczny i polityczny regres*, Poznań 2015, s. 382–383.

[15] K. Seitz, *Chiny. Powrót olbrzyma*, Warszawa 2008, s. 20.

[16] Sun Yat-sen, dz. cyt., s. 198–199.

[17] D. Adamus, *Alternatywa dla demokracji liberalnej. O państwie i społeczeństwie w krajach Azji Wschodniej*, „Polityka Narodowa" 2019, nr 22, s. 180.

[18] Cytat za: F. Fukuyama, dz. cyt.,s. 5.

[19] F. Dikötter, *Rewolucja kulturalna. Historia narodu 1962–1976*,Wołowiec 2018,s. 134.

[20] Tamże, s. 130.

[21] Y. Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*,2002, s. 271–272.

[22] Opracowanie na podstawie: K. Gawlikowski, *Konfucjański model...*, dz. cyt., s. 46–108.

[23] K. Gawlikowski, *Chińskie metamorfozy...*, dz. cyt., s. 472–473.

[24] M. Kightley, *Triumf niemieckiej szkoły historycznej w Japonii* [w:] *XXV lat w naukach ekonomicznych*, pod. red. R. Bartkowiaka, M. Matusewicza, Warszawa 2018, s. 233–234.

[25] Szerzej patrz: B. Góralczyk, *Nowy Długi Marsz. Chiny ery Xi Jinpinga*, Warszawa 2021, s. 20–28.

Oryginał: https://nlad-kopia1113.instawp.site/po-pierwsze-panstwo-tradycje-polityczne-konfucjanskiej-azji/

DOBRA ANALIZA WYMAGA CZASU

Rzetelny tekst to dni pracy: źródła, dane, redakcja. Każda wpłata pozwala nam przygotować kolejny. Nawet niewielka kwota ma znaczenie.

WSPIERAM ANALIZY

wspieram.nlad.pl



Zeskanuj, aby wesprzeć