

Dr Michał Lubina

Załącznik nr 2

Autoreferat

I. Imię i nazwisko: Michał Lubina

II. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe/artystyczne – z podaniem nazwy, miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej.

2008, magister kulturoznawstwa (specjalność: rosjoznawstwo), Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ (Instytut Rosji i Europy Wschodniej UJ)

2012, magister kulturoznawstwa (specjalność dalekowschodnia), Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ (Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ)

2014 doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ (Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ), tytuł rozprawy: „Rosnąca asymetria. Stosunki rosyjsko-chińskie 1991-2011”

Promotor: Prof. dr hab. Mieczysław Smoleń

Recenzenci: Prof. dr hab. Roman Bäcker

Prof. dr hab. Joachim Dieck

III. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych/artystycznych

Luty 2014 – obecnie, Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ

(luty 2014 – wrzesień 2016: asystent; październik 2016 – obecnie: adiunkt)

IV. Wskazanie osiągnięcia wynikającego z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. 2016 r. poz. 882 ze zm. w Dz. U. z 2016 r. poz. 1311):

Michał Lubina

a) tytuł osiągnięcia naukowego/artystycznego:

The Moral Democracy. The Political Thought of Aung San Suu Kyi

b) autor/autorzy, tytuł/tytuły wydania publikacji, rok wydania, nazwa wydawnictwa, recenzenci wydawniczy

Michał Lubina, *The Moral Democracy. The Political Thought of Aung San Suu Kyi*, Scholar, Warsaw 2018.

recenzenci: dr hab. Bogdan Góralczyk, prof. UW, dr hab. Agnieszka Kuszewska, prof. UJ

c) omówienie celu naukowego/artystycznego ww. pracy/prac i osiągniętych wyników wraz z omówieniem ich ewentualnego wykorzystania.

1. Wstęp

Aung San Suu Kyi to legendarna birmańska działaczka, laureatka Pokojowej Nagrody Nobla (1991), która walcząc z juntą wojskową spędziła piętnaście lat w areszcie domowym (w latach 1989-2010, z przerwami). Była jednym z najsympatyczniejszych więźniów politycznych świata, a za swój sprzeciw wobec rządów wojskowych w Birnie/Mjanmie¹ zapłaciła wysoką cenę osobistą (utrata rodziny), stając się światowym symbolem walki na rzecz demokracji i praw człowieka (chętnie przyrównywaną do Gandhiego), a nawet częścią popkultury. W 2016 zdobyła (koncesjonowaną) władzę, stając na czele rządu birmańskiego jako Radczyni Stanu. Od tej pory, wraz z armią, współrządzi Birną. Od 2012 ta niegdysiejsza „ikona” zachodnich wartości w Azji jest coraz bardziej krytykowana na Zachodzie, zaś od 2017 r. już wprost oskarżana o zdradę ideałów i ciche przyzwolenie na czystki etniczne i zbrodnie przeciw ludzkości (a nawet ludobójstwo) dokonane przez armię birmańską na muzułmańskiej mniejszości Rohingya.

¹ Nie wchodząc w rozwlekły spór dotyczący nazewnictwa Mjanmy/Birmy, należy podkreślić, iż Komisja ds. Nazw Geograficznych Poza Terytorium RP stojąc na stanowisku kompromisowym dopuszcza stosowanie nazwy „Birna” jako wariantowej na określenie kraju nazywanego się obecnie Republika Związku Mjanmy (*Pyi Daung Zu Thamma Da Myan Ma Nain Ngan Daw*). Stąd w tym autoreferacie świadomie korzystam z prawa danego przez Komisję do stosowania nazw zakorzenionych w polszczyźnie, takich jak Birna.

Michał Lubina

Rozpoznawalność Suu Kyi jest kluczowym powodem zainteresowania świata Birma, choć nie jedynym. Birma, drugie największe państwo Azji Południowo-Wschodniej pod względem powierzchni, to kraj położony w istotnym miejscu na mapie Azji: dosłownie i metaforycznie pomiędzy Chinami a Indiami. Ponadto posiadający bogate złoża surowców i kamieni szlachetnych oraz ogromny potencjał rozwoju – Birma była jednym z najbardziej rozwiniętych krajów Azji w latach 50-tych, co zostało zaprzepaszczone przez ponad 60 lat (1962-2011) nieudolnych rządów junt wojskowych. Dopiero w ostatnich latach, dzięki reformom rynkowym i transformacji politycznej, wychodzi z biedy, w jaką wpędziły ją rządy armii. Właśnie na oporze wobec rządów wojskowych wyrosła w 1988 r. Aung San Suu Kyi: temu zawdzięcza światową rozpoznawalność, do 2015 r. swoisty kult², zamieniony ostatnio w potępienie.

Przez prawie trzy dekady wielu, w tym badaczom na Zachodzie wydawało się, że Suu Kyi jest wymarzoną – bo pochodzącą spoza Zachodu – zwolenniczką demokracji, praw człowieka, praworządności i innych wartości uznawanych na Zachodzie za uniwersalne. Ta Birmanka o klasie porównywalnej tylko z brytyjską królową i oksfordzkim angielskim godnym absolwentów Eton, z pasją mówiła o walce bez użycia przemocy (*non-violence*), w swoich artykułach udawadniała zgodność demokracji z buddyzmem i wzywała do „wolności od strachu”. Za swoje poglądy spędziła piętnaście lat w areszcie domowym, stając się legendą i globalną „ikoną” demokracji. A potem bajka zamieniła się w ponurą rzeczywistość, gdy Suu Kyi zmuszona przez „kryzys Rohingya” (wygnanie 700 tys. muzułmanów z Birmy) do wyboru pomiędzy interesami kraju (i swoimi osobistymi) a uniwersalnymi wartościami, wybrała te pierwsze (milczenie, a następnie poparcie czystki etnicznej dokonanej przez armię birmańską). Szok i zdumienie na Zachodzie trwają po dzień dzisiejszy, obecny dyskurs, w tym akademicki, na temat Suu Kyi streścić można pytaniem: „jak było to możliwe?”

2 Przykładem niech będą te słowa znanego aktywisty Jacka Healey'a: „Suu Kyi jest żywym symbolem Deklaracji praw człowieka. Jeśli przejmie władzę, natychmiast znikną tortury, zniknie siedemdziesiąt tysięcy dziecięcych żołnierzy, a handel narkotykami zostanie utracony”, *Iconic Obama Artist Unveils Suu Kyi Image*, „The Sydney Morning Herald” 26.06.2009, <http://www.smh.com.au/breaking-news-world/iconic-obama-artist-unveils-suu-kyi-image-20090625-cxa1.html> (dostęp: 10.01.2019). Niestety, pomimo dojścia Suu Kyi do władzy tortury ani nieletni żołnierze nie zniknęły, zaś Birma wciąż zajmuje pozycję światowego eksportera nr dwa narkotyków.

Ten kontekst powoduje nieustanne zainteresowanie postacią Suu Kyi na Zachodzie, w tym w kręgach akademickich, jest też tłem mojej książki habilitacyjnej. Monografia *The Moral Democracy* opisująca filozofię polityczną birmańskiej przywódczyni wpisuje się w debatę międzynarodową dotyczącą postaci Suu Kyi. Proponuję w niej nowe spojrzenie na postać birmańskiej przywódczyni jako myślicielki politycznej, a zarazem istotnej reprezentantki birmańsko-buddyjskiej tradycji intelektualnej. W tym sensie jest to interpretacja nowa, gdyż nikt dotąd na świecie nie podjął się kompleksowego spojrzenia na Suu Kyi jak na filozofkę polityczną. Teza, że Suu Kyi jest nie tylko politykiem/polityczką, lecz również myślicielką polityczką otwiera moje rozważania nad postacią birmańskiej przywódczyni, uzupełnione następnie przez następujące pytania badawcze:

„Czym jest myśl polityczna Aung San Suu Kyi?”, „Z jakich źródeł ideowych wyżyła myśl polityczna Suu Kyi?”, „Jaką rolę w jej myśli odgrywa buddyjsko-birmańska tradycja intelektualna?”, „Gdzie sytuuje się myśl polityczna Suu Kyi na tle birmańskiej myśli politycznej?”, „Na ile jest oryginalna i nowatorska na tymże tle?”, „W jaki sposób Suu Kyi rozumie zachodnie/universalne idee, takie jak demokracja czy prawa człowieka?”, „Jakie cele polityczne przyświecają Suu Kyi?”, „Dlaczego percepcja osoby Suu Kyi i jej myśli była przez lata tak odległa od rzeczywistości?”, „Czy myśl polityczna Suu Kyi jest statyczna, czy raczej dynamiczna?”, „Czy ewoluowała z czasem?”. Odpowiedzi dotyczących tych kwestii i udzielam na kartach monografii i częściowo w tym autoreferacie.

Monografia jest rezultatem moich długoletnich badań nad Birmą i postacią Suu Kyi w szczególności. Zainteresowania te sięgają studiów doktoranckich, im poświęciłem większość działalności naukowej po doktoracie (vide: szczegółowy opis w ostatniej części autoreferatu). Prace nad samą książką *The Moral Democracy* sięgają lat 2014/2015, gdy – przy okazji pracy nad polityczną biografią Suu Kyi (vide: niżej) – po raz pierwszy zetknąłem się z myślą polityczną Suu Kyi (oraz z birmańską myślą polityczną w ogóle). Od 2016 r., gdy – gruntownie przeglądając literaturę i dostrzegłszy w niej istotną lukę – zacząłem pracę nad tą książką, rozwinąłem wątki myśli politycznej, tworząc z nich oddzielną monografię. *The Moral Democracy* jest więc wynikiem trzech

Michael Lektorski
s. 4

lat badań sensu stricto nad myślą polityczną Suu Kyi i pięciu lat sensu largo badań nad tą przywódczynią polityczną. W monografii zaproponowałem dwutorowe podejście. Z jednej strony – ważniejszej – patrzę na myśl polityczną Suu Kyi przez pryzmat buddyzmu i intelektualnej tradycji Birmy (opartej na buddyjskim uniwersum). Z drugiej konfrontuję koncepcje „moralnej demokracji” (jak proponuję nazwać filozofię polityczną Suu Kyi) z zachodnimi (uniwersalnymi) koncepcjami demokracji i innych systemów politycznych, doktryn czy ideologii.

Niniejszy autoreferat jest ułożony w następujący sposób. Najpierw dokonam wprowadzenia do szerszej podstawy teoretycznej i metodologicznej moich badań, odnosząc się do myśli politycznej w naukach politycznej. Następnie zarysuję kontekst myśli politycznej Suu Kyi, jakim jest buddyzm, w szczególności buddyjskie podejście do polityki. Następnie porównam koncepcję „moralnej demokracji” Suu Kyi zarówno do birmańskiej myśli politycznej, jak i do istniejących koncepcji demokracji w nauce zachodniej. Pozwoli to na odpowiedź na najciekawsze z międzynarodowego punktu widzenia pytanie badawcze: dlaczego przywódczyni polityczna, której filozofia polityczna – opierająca się na akcentowaniu moralności – była przez trzy dekady symbolem uniwersalizmu demokracji i praw człowieka, stała się dziś personifikacją polityki prowadzenia czystek etnicznych/ludobójstwa? Zarazem da również odpowiedź na główny problem badawczy, jakim jest percepcja zachodnich koncepcji (tu: demokracji) w pozaeuropejskim kręgu kulturowym na przykładzie casusu Suu Kyi. Wreszcie, umiejscowię problem badawczy w istniejącej literaturze na temat Birmy i Suu Kyi oraz przedstawiając zarys implikacji mojej tezy dla rozwoju nauk o polityce, w szczególności dla współczesnej birmanistyki (*Burma Studies*). Na końcu opiszę swoje pozostałe osiągnięcia naukowo-badawcze.

2. Ramy teoretyczne oraz metodologia

By wyjaśnić i zrozumieć zjawiska polityczne ogólnie, a procesy transformacyjne w szczególności, podejścia teoretyczne w naukach politycznych opierają się bądź to na skupieniu się badaniu struktur bądź to agencji (podmiotu sprawczego, jednostek). Wybór teorii jest więc odpowiedzią na pytanie, czy świat jest kształtowany przede wszystkim przez struktury społeczne czy raczej przez indywidualną działalność jednostek. To zaś

Michael Wb
s.5

prowadzi do podziałów i sporów wzdłuż takich linii jak holizm-indywidualizm, obiektywizm-subiektywizm, determinizm-woluntaryzm i inne, odpowiadające na fundamentalną antynomię determinizmu i wolnej woli.

Teorie akcentujące znaczenie struktur, zarówno namacalnych, materialnych (prawo, systemy polityczne i gospodarcze, instytucje polityczne, dystrybucja bogactwa, władzy, środowisko i in.), jak i niewidzialnych (klasy, normy, ideologia, wzory pokrewieństwa, kultura, w tym polityczna i in.) to przede wszystkim, zaczynając od dość mglistej koncepcji *Zeitgeist* (przykładem teorii nauk politycznej na niej zbudowanej jest np. teoria „przywódcy sytuacyjnego”)³, przez strukturalizm, marksizm (i neomarksizm, np. teoria systemu-świat) i inne. Z kolei teorie akcentujące znaczenie jednostki podkreślają zdolność jednostek do tworzenia i rekonstruowania światów (*human agency*): agenci/podmioty sprawcze (jednostki: takie jak politycy, aktywiści i inni decydenci; grupy takie jak grupy interesów, lobbingowe, klany i in.; a w stosunkach międzynarodowych również państwa) są w stanie same dokonywać wyborów zgodnie z wolną wolą. Takie teorie jak „teoria wielkich ludzi” (i jej współczesne ekwiwalenty takie jak teoria przywódcy tłumu, charyzmatycznego władztwa czy osobistej legitymizacji) czy różne odmiany teorii intencjonistycznych (teoria racjonalnego wyboru, teoria publicznego wyboru czy pluralizm) są indywidualistyczne, oparte na idei centralnego znaczenia podmiotów sprawczych w systemach społecznych i/lub założenia, że tylko działania/uczynki podmiotów sprawczych da się badać. Są wreszcie teorie starające się łączyć oba podejścia i/lub uciec z dychotomii agencja-struktura, takie jak *habitus* Pierre’a Bourdieu, teoria strukturacji Giddensa, podejście strategiczno-relacyjne Hay’a i Jessopa czy morfogeneza Margaret Archer. Mimo osiągnięć ich wszystkich, spór o przewagę struktury bądź agencji pozostaje w zasadzie nierozstrzygalny.

W warunkach birmańskich, szczególnie w kontekście transformacji politycznej – a jest to tło myśli politycznej Suu Kyi – o wybór łatwiej. Takie czynniki jak tradycyjna przewaga personalizmu w polityce birmańskiej, transformacja dokonywana świadomie przez elity oraz słabość instytucji politycznych i gospodarczych państwa birmańskiego –

³ Donelson R. Forsyth, *Group dynamics*, Wadsworth, New York 2009, p. 255.

o samym wątku głównym pracy, jakim jest myśl jednostki nie wspominając – sprawiają, że w naturalny sposób monografia skłania się ku wyjaśnieniu agencyjnemu. Podstawowy powód dla wyboru raczej agencji niż struktury jest wszakże inny i jest nim absolutna dominacja postaci Suu Kyi w dyskursie nad Birma (zarówno w akademickim jak i w popularnym) nad wszystkimi innymi elementami transformacji birmańskiej razem wziętymi. To powoduje niezbywalność polityczna Suu Kyi. Birmańska przywódczyni odgrywa „krytyczną rolę” w polityce birmańskiej, co powoduje, że „ci, którzy chcą zrozumieć birmańską politykę, muszą zrozumieć jej osobowość, jej filozofię polityczną i jej rolę w życiu politycznym kraju”⁴ O znaczeniu Suu Kyi świadczy fakt, że jej przeciwnicy polityczni: generałowie birmańscy próbowali dokonać transformacji bez niej (1989-2011) i ponieśli klęskę (której widocznym znakiem były sankcje międzynarodowe, 1997-2012). Dopiero ponieważ wojskowi zorientowali się, że muszą dokooptować Suu Kyi do elity rządzącej i podzielić się władzą, co zresztą sprawnie uczynili i co umożliwiło transformację birmańską. Dlatego też w monografii spojrzenie agencyjne przeważa, choć – w oparciu o teorię morfogenezy Archer⁵ – jest równoważone czynnikami strukturalnymi i kulturowymi, co powoduje przyjęcie koncepcji „wzajemnej współzależności” agencji, struktury i kultury (ludzie tworzą strukturę i kulturę i są następnie przez nie kształtowani) jako podstawy teoretycznej tej pracy.

Przechodząc do poziomu metodologicznego, w monografii przyjęto indukcyjne podejście heurystyczne, oparte na próbie zrozumienia działań społecznych, co nawiązuje do weberowskiego rozumienia nauki (jako „działalności dążącej do interpretacyjnego zrozumienia działań społecznych, a następnie przyczynowo skutkowego wyjaśnienia ich przebiegu i rezultatów”), definicji działania („o działaniu można mówić wtedy, gdy działająca jednostka przykłada subiektywne znaczenie do jego/jej zachowania, może to być działanie otwarte, ukryte, zaniechanie lub zgoda na nie”) oraz działania społecznego („działanie można uznać za społeczne gdy jego subiektywne znaczenie bierze pod uwagę zachowania innych, co wpływa na jego kurs”).⁶ W rezultacie zrozumienie działań musi

4 Kyaw Yin Hlaing, *Aung San Suu Kyi of Myanmar: A Review of the Lady's Biographies*, "Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs", vol. 29, no. 2, 2007, s. 374.

5 Margareth S. Archer, *Realist social theory: the morphogenesis approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, ss. 75-87, 157, 193, 218-229, 253.

6 Max Weber, *Economy and Society*, Univ. of California Press London, Los Angeles (at all) 1978, s. 4.

Mieczysław
s.7

być oparte na zrozumieniu znaczenia subiektywnego; ono z kolei zależne jest od określonego kontekstu; w tym ujęciu hermeneutyka jest metodą pozwalającą na zrozumienie zarówno działań, jak i kontekstu.⁷ Zgodnie z definicją hermeneutyki Bogdanora, „w celu zrozumienia, w jaki sposób ludzie się zachowują, musimy zrozumieć motywy ich działań: czemu robią to co robią, co myślą, że robią; a także znać ich światopogląd: to, jak widzą swoje miejsce w świecie”.⁸ Innymi słowy, należy próbować zrozumieć myśli i działania Suu Kyi, a nie dobierać definicję demokracji *ex ante* i dopiero do niej dopasowywać myśli Suu Kyi. W międzykulturowym (lub transkulturowym) kontekście – a taki jest właśnie kontekst myśli politycznej Suu Kyi – zrozumienie kontekstu staje się kluczowe, należy więc zastosować koncepcję „dialogu transkulturowego” Köchlera⁹. W przeciwieństwie do dialogu międzykulturowego, transkulturowy „jest koncepcją dynamiczną, zwracającą uwagę na przekraczanie (a być może również przekształcanie) własnego horyzontu rozumienia innych form kulturowej samorealizacji, a nie tylko zestawianiem i porównywaniem abstrakcyjnych pojęć własnego środowiska kulturowego z innymi kulturami (to drugie charakteryzuje codzienne kontakty międzycywilizacyjne)”.¹⁰ Köchlerowska koncepcja „dialogu transkulturowego” (jego podstawą jest „krytyczna samoświadomość”) nawiązuje do gadamerowskiego „horyzontu rozumienia” (determinowanego społeczno-kulturowym środowiskiem w jakim zintegrowana jest jednostka): jednostka rozumie świat jako wynik skomplikowanej interakcji nieustannie nakładających się na siebie, określonych horyzontów rozumienia.¹¹ W tym kontekście „krytyczna samoświadomość wypełnia lukę między horyzontem autora oraz horyzontem, który przynależy do obiektywnego badania”, tym samym „włączenie krytycznej samoświadomości do procesu hermeneutycznego zrozumienia zapobiega ocenianiu poprzez pryzmat własnych norm i

7 Franziska Blum, *Teaching Democracy...* p. 13.

8 Vernon Bogdanor, *The Blackwell Encyclopedia of Political Science*, Blackwell Reference, Oxford (et al.): 1999, p. 153.

9 *Teaching Democracy. The Program and Practice of Aung San Suu Kyi's Concept of People's Education*, Regiospectra, Berlin 2011, s. 14.

10 Hans Köchler, *Philosophical Foundations of Civilizational Dialogue. The Hermeneutics of Cultural Self-Comprehension versus the Paradigm of Civilizational Conflict*, Vienna 1997, [w:] *Ibidem*, s. 15.

11 *Ibid.*, s. 15.

wartości”,¹² to zaś gwarantuje pozbawioną wartościowania ocenę, czyli jedno z weberowskich kryteriów nauki społecznej.¹³

3. Myśl polityczna w naukach o polityce

W naukach politycznych, badających takie sfery działalności ludzkiej jak władza i jej użycie, dystrybucja zasobów, sposoby rządzenia, itd., myśl polityczna należy do obszarów badań nieostrych eksplanacyjnie: takich, których znaczenie intuicyjnie łatwo pojąć, lecz trudniej zdefiniować z użyciem aparatury pojęciowej. W najprostszym rozumieniu byłby to zbiór poglądów jednostki (często, choć nie zawsze, polityka) na tematy polityczne (np. „Czym jest polityka?” „Jak ją prowadzić?”, „Jak powinno wyglądać życie polityczne społeczeństwa?”, „Jaki powinien być ustroj społeczny?”); najczęściej to idea politycznej organizacji życia społecznego w części bądź całości; idea to musi być na tyle intersubiektywną, by móc zostać przyjęta przez więcej niż jedną osobę, by mieć wpływ polityczny.

Myśl polityczna zazwyczaj stara się osiągnąć poziom ogólności pozwalający na wyciąganie wniosków na temat natury polityki, rządzenia, relacji między rządzącymi a rządzonymi i in., a także kontekstu, w jakim istnieją i są rozumiane normy, zasady i systemy polityczne. Dzieła myśli politycznej opierają się zazwyczaj na przyjmowanych a priori założeniach ontologicznych i epistemologicznych, teoretycznie zaś na – pozostających we wzajemnym oddziaływaniu – zasadach i koncepcjach politycznych, instytucjach opartych o fundamentalne zasady moralne (np. sprawiedliwość, legitymizacja) oraz jednostkach je interpretujących. Badanie myśli politycznej oznacza studia nad koncepcjami i zasadami, jakich ludzie używają by opisać, wytłumaczyć i ocenić politykę oraz nad myślicielami politycznymi: w jaki sposób przedstawiali oni koncepcje i teorie polityczne oraz jaki przyniosły one wynik. Oznacza to zadawanie pytań o rozumienie władzy, sprawiedliwości, prawa i praw oraz innych pytań związanych z rządzeniem, takich jak te o wspólnotę polityczną, porządek społeczny, naturę ludzką, potrzeby społeczeństwa, sprawiedliwość, czy ustroje polityczne. Przykładowymi pytaniami byłyby więc: „Jak należy rządzić?”, „Jaką należy przyjąć formę rządów i

12 Ibid.

13 Weber, *Economy and Society*... s. 4.

dlaczego?”, „W jaki sposób określone spojrzenie na naturę ludzką prowadzi do pomysłu na rządy?”, „Co czyni rząd legalnym?”, „Jakie są wzajemne prawa i powinności pomiędzy państwem a obywatelem?”, „W jakich okolicznościach obywatele mogą zmienić/obalić rząd?”, itp., itd.

Myśl polityczna sytuuje się na pograniczu nauk politycznych i filozofii, a także innych dyscyplin i dziedzin, takich jak historia czy nauki prawne (granice między nimi są często nieostre). Nieprzypadkowo dwaj pierwsi myśliciele polityczni, od których zwykle rozpoczyna się badanie historii myśli politycznej – Platon (i jego „Państwo”) i Arystoteles (i jego „Polityka” i „Etyka Nikomachejska”) – to filozofowie¹⁴; zaś arystotelesowska definicja człowieka jako „zwierzęcia politycznego” należy do jednej z bardziej znanych w ogóle w naukach społecznych. Ta hybrydowość połączona często z wysokim poziomem abstrakcji rozważań (powodującą krytykę badaczy z bardziej empirycznie namacalnych dziedzin) stanowi pewne wyzwanie teoretyczne i metodologiczne w badaniach nad myślą polityczną. Dzieje się tak dlatego, że pytania, jakie bada myśl polityczna mogą być zarówno empiryczne (np. „W jaki sposób działa demokracja?”) jak i filozoficzne (filozoficzne pytania o polityki rodzą się bowiem z filozoficznych pytań ogólnych np. „Kim jestem?” i „Jaka jest moja rola we wszechświecie?”) – przykładowo Machiavelli może być uznany zarówno za filozofa, jak i za myśliciela politycznego. W tym miejscu należy rozróżnić między teorią polityki a myślą polityczną (ta pierwsza jest bardziej ścisła teoretycznie), co najlepiej zrobić odwołując się do poglądów szkoły historii myśli politycznej Cambridge¹⁵, według której myśl polityczna związana jest ściśle z praktyką polityczną, podczas gdy teoria polityczna to dziedzina akademicka, niezwiązana bezpośrednio z praktyką polityczną. Teoria polityczna będzie więc badaniem, wyjaśnieniem, analizą krytyczną takich koncepcji jak wolność, równość, sprawiedliwość, suwerenność itp. oraz poglądów na te idee głoszonych przez poszczególne jednostki (teoria polityczna to coś, co jest udowodnione bądź zaobserwowane analitycznie, coś, co do czego panuje konsensus naukowy), podczas

14 Wśród innych, późniejszych najważniejszych myślicieli politycznych wymienić należy: Thomasa Hobbesa, Niccolò Machiavellego, Karola Marksa, Thomasa Carlyle’a, Jamesa Madisonsa, Isaiaha Berlina i wielu innych.

15 Tacy badacze jak John G.A. Pocock, Quentin Skinner, John Dunn, Richard Tuck czy István Hont.

Michael Le
s. 10

gdy myśl polityczna oznaczać będzie studia nad konkretnymi myślicielami politycznymi i tym, w jakim sposób przedstawiali oni swoje koncepcje na tematy polityczne.

4. Pozaeuropejska myśl polityczna

Pozaeuropejska (i szerzej – pozazachodnia) myśl polityczna jest w niewystarczającym stopniu reprezentowana w światowej akademii. Poza specjalistami z wąskiej dziedziny mało kto zna tradycje filozoficzne/intelektualne Azji. Stosunkowo najlepiej opisana jest myśl polityczna Chin (tacy filozofowie jak Konfucjusz, Mencjusz, Sun Zi, Han Feizi i inni, a z współczesnych chociażby Mao Zedong) i Indii (starożytni Aśoka, Kauṭilya, a ze współczesnych Gandhi czy Nehru). Lecz poza Chinami i Indiami, ewentualnie jeszcze Japonią, tradycje intelektualne Azji są znane słabo na Zachodzie (o Polsce nie wspominając). Zaś w przypadku Azji Południowo-Wschodniej nie są znane niemal w ogóle. To właśnie w tym kontekście singapurski badacz Kishore Mahbubani wydał dwadzieścia temu prowokacyjny tom *Can Asian Think?*, co dobrze zgrało się z postępującą w światowej akademii tendencją do większego zrozumienia sensu studiów nad dziedzictwem intelektualnym kręgu pozaeuropejskiego. W tę tendencję świadomie wpisuje się *The Moral Democracy* mająca za zadanie przybliżyć tradycję intelektualną/filozoficzną Birmy (poza Birmańczykami znaną wyłącznie policzalnemu, wąskiemu kręgowi birmanistów) na studium przypadku Suu Kyi oraz dać nową perspektywę badawczą zarówno birmanistom, jak i szerszemu kręgowi badaczy zajmujących się – nie tylko azjatycką – myślą polityczną.

5. Buddyjska myśl polityczna

Wprowadzenie do birmańskiej myśli politycznej należy zacząć do omówienia stosunku buddyzmu do polityki, gdyż buddyzm stanowi najważniejszy składnik birmańskiej tożsamości (sama Suu Kyi pisała, że „być Birmańczykiem to być buddystą”).¹⁶ Buddyzm dostarczył idiomy, struktury i koncepcje birmańskiej myśli politycznej. Stanowi bazę, podstawę birmańskiego myślenia o polityce. To przez pryzmat buddyzmu Birmańczycy najczęściej myślą i interpretują politykę.

16 Aung San Suu Kyi, *Intellectual Life in Burma and India under Colonialism*, in: Aung San Suu Kyi, *Freedom From Fear and other writings*, ed. by Michael Aris, London, Penguin (3rd edition) 2010, s.83

Stosunek doktrynalnego buddyzmu do polityki jest czytelny: polityka jest zajęciem nieuniknionym, lecz drugorzędym. Jest zasadniczo stratą czasu wobec istotnych spraw w życiu; co gorsza, stanowi główne źródło pokuszenia (nic tak nie zwiększa ludzkiego ego jak władza i chęć jej zdobycia). Dlatego angażowanie się w politykę jest często przedstawiane w buddyjskich tekstach jako antyteza poszukiwania oświecenia. Zgodnie z tym przekazem ludzie powinni robić to, czego wymaga od nich władza polityczna, a w nadzwyczajnych warunkach mogą zaangażować się politycznie. Nie mają wszakże moralnego obowiązku tego czynić i powinni to robić tylko w ograniczonym stopniu: na tyle, na ile pomoże to w ich rozwoju duchowym. Mając do wyboru drogę polityki lub drogę duchową, lepiej zdecydować się na szukanie oświecenia (w buddyjskich tekstach zwraca się uwagę na decyzję Buddy, który zamiast zostać władcą świata, wybrał rolę mnicha). Podobnie mając do wyboru udział w polityce lub jego brak, należy wybrać to drugie. Przekaz jest prosty: rób, co należy, w sytuacjach nadzwyczajnych rób więcej, ale nie idź do polityki, jeśli nie musisz. Nie zapominaj, że polityka to przede wszystkim odwracanie uwagi od istotnych spraw w życiu.

To właśnie taka postawa skłoniła Maxa Webera do nazwania buddyzmu „niepolityczną i antypolityczną religią” zajętą wyłącznie zbawieniem¹⁷. Teza ta jest jednak w dzisiejszej akademii odrzucana jako zbyt daleko idąca, a być może nawet ukąszona idealizacją spod znaku „buddyzm – pokojowa religia”. To popularne, choć błędne przekonanie o buddyzmie jako religii ontologicznie pokojowej ma swoje korzenie w XIX wiecznej idealizacji buddyzmu przez kolonialistów brytyjskich – w tzw. „alabastrowym obrazie buddyzmu”¹⁸ (czystki etniczne na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat w Bhutanie, w Sri Lance oraz w Birmie stanowią być może przełom w tej percepcji buddyzmu). Współczesny konsensus akademicki opiera się na przyznaniu, że polityka nie ma centralnego miejsca w buddyzmie, nie można jednak uznać buddyzmu za religię niepolityczną. Tacy badacze jak Stanley Tambiah¹⁹, Winston King²⁰, Matthew

17 Max Weber, *The Religion of India*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1958, s. 206.

18 Jordan Winfield, *Buddhism and the State in Burma: English-language discourses from 1823 to 1962*, Unpublished PhD thesis, The University of Melbourne 2017, ss. 63-75.

19 Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer, A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne 1976, s. 25-56.

Moore²¹, Kancha Ilaiah²², Gail Omvedt²³, Trevor Ling²⁴, Laksiri Jayasuriya²⁵ i inni podkreślali i/lub podkreślają znaczenie polityki w buddyjskich rozważaniach. Mają solidne argumenty opierające się na wyraźnie politycznych przykładach z kanonicznych tekstów buddyjskich, takich jak *Aggañña-sutta*²⁶ (buddyjski „odpowiednik” Księgi Rodzaju, opisującej początek obecnego świata i wybór pierwszego władcy, Mahā-Sammaty), *Cakkavatti-sīhanāda-sutta* (przedstawiający idealne królestwo przyszłego buddy, władcy uniwersalnego)²⁷, innych tekstów kanonicznych²⁸ oraz Dżatak/*Jātak* (historii poprzednich wcieleń Buddy)²⁹.

Z tekstów tych wyłania się jasny obraz: pomimo drugorzędności, polityka ma znaczenie w buddyzmie. Podstawowy cel polityki to wg doktrynalnego buddyzmu zapewnienie stabilności i pokoju, silny akcent kładzie się też na zapobieganie biedzie (wywodzące się z tej tradycji popularne birmańskie powiedzenie głosi, że „nie da się dochować zasad z pustym żołądkiem”). Ponadto, wychodząc z założenia niedoskonałości natury ludzkiej, buddyzm głosi, że polityka powinna powstrzymywać złe tendencje ludzkie. Jej celem jest stworzenie praw, instytucji i władzy rozwiązujących ludzkie konflikty i pomagających ludziom prowadzić etyczne życie (przypomina to trochę arystotelesowskie dobro jako cel polityki). Stąd w buddyzmie porządek jest rozumiany nie tylko jako kontrola poddanych, lecz przede wszystkim jako stan kosmicznej

20 Winston L. King, *In the Hope of Nibbana: An Essey on Theravada Buddhist Ethics*, Open Court, La Salle, Illinois 1964, s. 177-179.

21 Matthew J. Moore, *Buddhism and Political Theory*, Oxford University Press, New York 2016, s. 16-89.

22 Ilaiah Kancha, *God as Political Philosopher: Buddhism Challenge to Brahminism*, Samiya, Calcutta 2002

23 Gail Omvedt, *The Buddha as a Political Philosopher*, „Economic and Political Weekly”, 26.05.2001.

24 Trevor Ling, *The Buddha's Philosophy of Man: Early Indian Buddhist Dialogues*, Everymans Library, London 1981.

25 Laksiri Jayasuriya, *Buddhism, Politics, and Statecraft*, „International Journal of Buddhist Thought & Culture”, 09/2008, Vol.11, p. 48-52.

26 *Aggañña-sutta*, Dīgha-nikāya 3, Pāṭika Vagga 4 (D 27/3:80-97), Trans. Maurice Walshe, Columbia.edu, <http://www.columbia.edu/itc/religion/f2001/edit/docs/aggannasutta.pdf> (dostęp: 11.01.2019); Steven Collins, *Aggañña-sutta. The Discourse on What is Primary. An Annotated Translation from Pali*, Sahitya Akademi, New Delhi 2001.

27 *Cakkavatti-sīhanāda-sutta*, Dīgha-nikāya 3, Pāṭika Vagga 3 (D 26/3:58-79), transl. by Piya Tan, Dharmafarer.Org, <http://dharmafarer.org/wp-content/uploads/2010/02/36.10-Cakkavatti-Sihanada-S-d26-piya.pdf> (dostęp: 11.01.2019), p. 28-49.

28 M.in. *Mahā-sudassana-sutta*, *Singāl'ovāda-sutta*, *Mahāparinibbāṇa-sutta*, *Dhamma-pada*, *Mahāpadāna-sutta*, *Samyutta-sikāya* i wielu innych.

29 M.in., *Mahā-suta-soma-jātaka*, *Seyya-jātaka*, *Ekarāja-jātaka*, *Vessantara-jātaka*, *Mahāhamsa-jātaka* i wiele innych.

równowagi, harmonia. Jako taka polityka jest więc zajęciem nieuniknionym, a nawet korzystnym. Z tego rozumienia wypływa szereg normatywnych zobowiązań wobec władzy: przywódca powinien być moralny, powinien dbać o lud i rządzić w sposób oświecony. W buddyjskiej tradycji archetypem takiego zachowania jest cesarz Aśoka (chętnie zapomina się przy tym, że swoje oświecone rządy ogłosił on po doprowadzeniu do śmierci ok. stu tysięcy ludzi; działanie Aśoki stało się modelem dla buddyjskich władców, w tym w Birmie)³⁰. Jeśli władca nie będzie zachowywał się w sposób etyczny, doprowadzi to do katastrof naturalnych, powszechnej dekadencji moralnej i w efekcie do upadku społeczeństwa. To właśnie z tej tradycji czerpała Suu Kyi pisząc, że „źródła nieszczęść narodu należy się doszukać w niedoskonałości moralnej rządu”³¹.

6. Birmańska myśl polityczna

Z tej buddyjskiej bazy wyrasta birmańska myśl polityczna. Opiera się ona na uznaniu polityki za sferę działań moralnym, podlegającym prawom buddyjskim; na braku wyraźnego oddzielenia sfery religijnej od świeckiej oraz na pesymistycznym przekonaniu o naturze ludzi jako skłonnych do upadku. To powoduje utrzymanie się – po dzień dzisiejszy – dominacji moralistycznej percepcji polityki w Birmie (polityków generalnie ocenia się czy są dobrzy bądź źli w buddyjskim sensie, nie zaś czy są kompetentni) prowadzącej do silnej personalizacji: sakralizacji przywódców i demonizacji przeciwników politycznych (skoro się nie zgadzają, muszą być niemoralni).

Na tej podstawie amerykański birmanista Matthew Walton stworzył teorię dychotomii birmańskiej myśli politycznej. Odpowiedź na pytanie : „Czy na zachowanie ludzi wpływa ich upadła natura czy też ich zdolność do jej przewyciężenia?” jest tym, co tworzy podstawowy podział birmańskiej myśli politycznej³². Zwolennicy

30 Polegało na tym, że oświecone rządy ogłaszało się już po dokonaniu „niezbędnych”, a niemoralnych z punktu widzenia buddyzmu działań (takich jak morderstwa, w tym masowe, inwazje, terroryzowanie poddanych, itp., itd.) Dorobek buddyjskiego piśmiennictwa politycznego uzasadniającego konieczność „obchodzenia” niewygodnych politycznie praw buddyjskich – takich jak nie zabijaj – jest dość imponujący, wśród najważniejszych tekstów należy wymienić Dżataki, szczególnie *Hārīta-jātaka* i *Suvaṇṇakakkaṭṭa-jātaka*.

31 Aung San Suu Kyi, *In Quest of Democracy*, w: Aung San Suu Kyi, *Freedom from Fear and other Writings*, ed. M. Aris, 2nd edition, 1995/ 3rd edition, Penguin Books, London 2010, p. 171.

32 Matthew J. Walton, *Buddhism, Politics and Political Thought in Myanmar*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, ss. 18-74; Matthew J. Walton *Politics in the Moral Universe: Burmese Buddhist Political Thought*, unpublished PhD thesis, University of Washington, Seattle 2012, ss. 18, 67, 81, 83 i 107.

pesymistycznej odpowiedzi („argument porządku”) podkreślają niedoskonałość ludzką: ludzie są upadli, przez co zostawieni sami sobie krzywdzą siebie i innych, powodując niekończące się cykle przemocy. Tylko silna władza może ich powstrzymać, zaprowadzając prawo i porządek. Jest to autorytarna, antydemokratyczna tradycja (wychodząca z założenia, że źródłem władzy nie mogą być ludzie, bo ludzie są z natury niemoralni), dominująca w historii Birmy: wierni jej byli niemal wszyscy monarchowie, podobnie jak kolejne rządy wojskowe. Alternatywna, optymistyczna odpowiedź („argument wyzwolenia”) nie przeczy tezie o upadłej naturze ludzkiej, lecz podkreśla ludzką zdolność do jej przewyciężenia i życia w sposób etyczny, a może nawet osiągnięcia oświecenia. Wtedy celem polityki jest stworzenie warunków umożliwiających właściwe zachowania moralne i wspierających próby osiągnięcia oświecenia przez ludzi. To bardziej inkluzywne podejście może – choć nie musi – prowadzić do stworzenia systemu demokratycznego. Do zwolenników „argumentu wyzwolenia” można zaliczyć birmańskich modernistów buddyjskich z XIX (m.in. Hpo Hlaing) oraz ich odpowiedników z XX w., w tym barwnego premiera z lat 50-tych U Nu oraz sekretarza generalnego ONZ w latach 1961-1971 U Thanta. W swojej monografii *The Moral Democracy* wyraźnie sytuuję myśl polityczną Suu Kyi w tej drugiej, „optymistycznej szkole” birmańskiej myśli politycznej.

7. „Moralna demokracja” Suu Kyi na tle birmańskiej myśli politycznej

Myśl polityczna Aung San Suu Kyi jest eklektyczna. Łączy dwie tradycje: birmańską, buddyjską myśl polityczną oraz zachodnie rozumienie demokracji. To pierwsze jest znacznie ważniejsze: Suu Kyi rozprawiając o polityce używa buddyjskiej logiki; nawet gdy propaguje zachodnie/universalne wartości (demokracja, prawa człowieka) rozumie je po birmańsku. Zachodni komponent jej myśli jest tylko zewnętrzną warstwą, technicznym opakowaniem skrywającym głęboko buddyjsko-birmańskie podejście do polityki.

Najważniejszymi koncepcjami filozofii politycznej Suu Kyi są następujące idee. Po pierwsze: poczucie misji odbudowy (wyobrażonego) dziedzictwa jej ojca, Aung Sana (twórcy armii birmańskiej i „ojca niepodległości” Birmy, zabitego tuż przed odzyskaniem tejże). Po drugie: żądanie ustanowienia systemu demokratycznego

(„najpierw demokracja!”), demokracji rozumianej jednak na sposób buddyjski, nie zachodni (vide: niżej). Po trzecie: konieczność edukacji, zarówno świeckiej, jak i moralnej w celu poprawy zachowania ludzi. Po czwarte: akcent na jedność, odpowiedzialność i dyscyplinę, równoważące prawa i przywileje (czyli zachodni komponent jej myśli). Po piąte wreszcie: deklaratywna wiara w jednostkę ludzką jako podmiot sprawczy zmiany społecznej.

Te elementy tworzą idee polityczne Suu Kyi, są jednak podporządkowane nadrzędnej cesze myśli politycznej Suu Kyi jaką jest moralne podejście do polityki – stąd zaproponowana przeze mnie tytułowa „moralna demokracja”. Czy to walcząc o demokrację, czy tłumacząc znaczenie edukacji, polityka jest dla Suu Kyi działaniem moralnym opartym na sprawczości jednostki. Ludzie muszą być wykształceni by móc odróżnić dobro od zła. Gdy już będą, zrozumieją, że demokracja jest politycznie i moralnie najlepszym systemem. Jest najbardziej wydolna administracyjnie, ale przede wszystkim pozwala na samodoskonalenie się. Zrozumiawszy tę prawdę, ludzie wybiorą demokrację i dzięki temu udoskonalą się moralnie: demokracja ze swoimi błogosławionymi cechami ustanawia środowisko sprzyjające dla każdego. Gdy już zostanie ustanowiona, demokracja prędzej czy później naprawi wszystkie niedostatki kraju i pomoże odbudować właściwe miejsce Birmy wśród narodów świata.

„Moralna demokracja” Suu Kyi nie jest oparta – jak w zachodnich teoriach demokracji – na mechanizmach zewnętrznych, takich jak trójpodział władzy, system kontroli i równoważników, system wyborczy, itp., itd. Te zewnętrzne mechanizmy (*check and balances* i inne rozwiązania instytucjonalne) istnieją w myśli politycznej Suu Kyi, pełnią jednak rolę drugorzędną, techniczną wobec nadrzędnego znaczenia moralności, wpływającej z samodoskonalenia się, dla sukcesu działań politycznych. „Moralna demokracja” zbudowana jest na wewnętrznych, moralnych cechach jednostki prowadzących do słusznego etycznie zachowania – dla Suu Kyi dobrzy ludzie tworzą dobry rząd – odpowiedzialnego wykorzystywania praw oraz w sytuacji idealnej do jedności w osiągnięciu wspólnego celu, rozwoju Birmy, i wspólnego zbierania jego owoców. To moralne podejście wymusza dyscyplinę opartą na jedności i

odpowiedzialności, które nie tylko równoważą prawa i przywileje, lecz są on nich znacznie ważniejsze.

To dlatego, by zilustrować konsekwencje praktyczne tej filozofii na przykładzie z praktyki politycznej, Suu Kyi mogła głosić, że jej partia jest demokratyczna, zaś wolność słowa i krytycyzm są w niej mile widziane... pod warunkiem, że nie są nadużywane: ci członkowie partii, którzy „nielojalnie wykorzystują te prawa, są renegatami i zdrajcami”³³ i nie będą tolerowani (i nie byli). I to moralne podejście pozwala obecnie Suu Kyi (współ) rządzącej Birma głosić narodowi coś, co można nazwać birmanizacją przesłania Kennedy’ego: „nie pytaj co kraj może zrobić dla ciebie, lecz co ty dla kraju”³⁴. Stąd też wypływa jej przesłanie do służby cywilnej – powszechnie skorumpowanej – że w walce z łapownictwem znacznie lepszym sposobem od podwyżek płac jest samodoskonalenie się moralne urzędników.³⁵ Jak będą uczciwi, to nie będą brali: podwyżek do tego nie potrzebują.

Moralne podejście do polityki Suu Kyi jest zgodne z duchem birmańskiej myśli politycznej, przede wszystkim z pokutującym do dziś przekonaniem, że moralność władcy przyczynia się do sukcesu bądź klęski państwa. Jednakże myśl polityczna Suu Kyi to nie tylko powtarzanie starych wzorców w nowej formie: to twórcza interpretacja buddyjsko-birmańskiej tradycji użytej do osobistej walki politycznej o władzę. Przykłady można mnożyć. Zestawienie wykreowanego obraz idealnych władców buddyjskich (takich jak Aśoka) ze zdegenerowanymi generałami birmańskimi. Głoszenie, że chce się zło dobrem zwyciężać (jej „polityka *mettā*/buddyjskiej miłości”). Nadinterpretowanie buddyjskiej tradycji wyboru pierwszego władcy (Mahā-Sammata) jako pozwalającą go obalić, gdyby rządził źle (tymczasem w buddyjskiej tradycji Birmy brak było koncepcji – używając chińskiego porównania – „odebrania mandatu niebios”). A przede wszystkim ukazywanie buddyzmu jako znacznie bardziej demokratycznego niż w rzeczywistości

33 *Daw Aung San Suu Kyi's Speech on 27-5-1999*, Online Burma Library, <http://www.burmalibrary.org/reg.burma/archives/199906/msg00285.html> (dostęp: 11.01.2019.)

34 *Aung San Suu Kyi's Speech, Saturday, 23 September 1995 (no. 1)*, in: *Daw Suu's 25 Dialogues with the People, People 1995-1996*, transl. Ko Ko Thet, Frankie Tun, ed. H.-B. Zöllner, AberaVerlag, Hamburg-Yangon 2014, s. 45.

35 *Key Note Address by H. E. Daw Aung San Suu Kyi, at Launch of the Civil Service Reform (CSR) Strategic Action Plan For Myanmar*, Office of State Counsellor, 10.07.2017, <http://www.statecounsellor.gov.mm/en/node/1137> (dostęp: 11.01.2019).

był: przedstawianie wyboru Mahā-Sammaty jako odpowiednika „kontraktu społecznego” (gdy tymczasem został wybrany gdyż był najbardziej moralny: w tym ujęciu moralność władcy automatycznie sprawi, że będzie rządził dobrze). Cel tych wszystkich działań był jasny: ukazać siebie jako strażniczkę buddyjskiej tradycji (będącej w pełnej zgodzie z demokracją), naturalną kandydatkę do władzy i w efekcie poprzez portretowanie generałów jako nie-buddyjskich, pozbawić armię legitymizacji. Ta „demokratyzacja” buddyzmu sytuuje Suu Kyi wśród tych światowych myślicieli, którzy interpretują buddyzm jako demokratyczny (głównym argumentem są pochwalne słowa Buddy o quasi-demokratycznym systemie Vajji)³⁶. Jest to wszakże nadinterpretacja, gdyż nawet jeśli Budda miał jakąś wizję swojego idealnego systemu politycznego, to była nim raczej oświecona monarchia absolutystyczna, nie demokracja.

Na tle intelektualnej mapy Birmy myśl i praktykę polityczną Suu Kyi należałoby przyrównać do działań premiera z lat 50-tych, U Nu (który również, choć bardziej nachalnie, wykorzystywał buddyzm do autopromocji politycznej). Przynajmniej przede wszystkim jednak do birmańskich buddyjskich modernistów z lat 50-tych i 60-tych XX w. (najśłynniejszym z nich był U Thant). Przedstawiali oni buddyzm jako odpowiedź na globalne wyzwania i idealną religię dla świata (ze swoimi przekazami się nie przebili, rozreklamować buddyzm udało się dopiero Dalajlamie XIV, choć był to inny buddyzm). Suu Kyi ze swoimi koncepcjami „współczującej demokracji” wyraźnie nawiązywała do tej tradycji polegającej na asymilacji wpływów zachodnich: przyjęcia demokracji, praw człowieka itp., przy jednoczesnej ich birmanizacji (buddyjskiego „duchowego ulepszenia”, stosując ich frazeologię). Z buddyjskimi modernistami łączy Suu Kyi jeszcze jedna cecha, stanowiąca jej (i ich) podstawową słabość. Podobnie jak buddyjscy moderniści,³⁷ Suu Kyi nie chce budować pagód (odwoływać się do przedkolonialnych wzorców legitymizacyjnych), ale nie umie budować fabryk (modernizować kraju): jedyne co potrafi, to tworzyć „moralne wieże z kości słoniowej”: moralistyczne wizje intelektualne pozbawione konkretów. Dlatego, podobnie jak buddyjscy moderniści,

36 *Mahā-parinibbāna-sutta* D 16/2:76-80, *Dīgha-nikāya* 2, Mahā Vagga 3 (D 16/2:156-160), transl. Piya Tan, <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/SD9-Mahaparinibbana-S-d16-part-2-piya.pdf> (dostęp: 11.01.2019), s. 85-86.

37 Winfield, *Buddhism and the State...* s. 191.

ponosi polityczną porażkę: jej trzyletnie rządy w Birmy są powszechnie uznane za głęboko rozczarowujące.

8. Rozumienie demokracji Suu Kyi na tle zachodnich koncepcji

Przedstawiając birmańską myśl polityczną oraz zlokalizowawszy myśl Suu Kyi na jej tle, należy teraz omówić zachodni komponent jej myśli politycznej. Birmanka w swoich tekstach i wystąpieniach chętnie łączyła buddyjskie i birmańskie idee z zagranicznymi koncepcjami, przywołując m.in. nazwiska takich filozofów politycznych jak David Hume, John Locke, Karl Popper, polityków i myślicieli politycznych jak Mahatma Gandhi, Václav Havel, Abraham Lincoln, Nelson Mandela, Martin Luther King, Winston Churchill czy pisarzy, m.in. Berthold Brecht, Thomas Mann, George Orwell. A jednak w jej wizji demokracji próżno szukać konkretów dotyczących demokracji jako ustroju politycznego, brak zarysowania szczegółów instytucjonalnych jej wizji, nie ma nawet minimalizmu przypominającego churchillowską „najgorszą formę rządów, z wyjątkiem wszystkich pozostałych”.³⁸ Zamiast tego są banały („system dla ludzi”)³⁹, metafory (budowanie demokracji jest niczym „budowanie drogi bądź dachu”)⁴⁰, rozumienie demokracji jako jedyne systemu umożliwiającego rozwój gospodarczy (wyraźnie daje się tu poznać klimat ideowy lat 90-tych XX w.) czy przedstawianie demokracji jako magicznej formuły, która rozwiąże wszystkie problemy społeczne Birmy (a czasem nawet całego świata). Wnikliwsze wgłębienie się w teksty Suu Kyi pozwala wyłowić dość mglistą wizję „taniego państwa”, a przede wszystkim wezwanie do selektywnej asymilacji takich zachodnich koncepcji jak: demokracja oparta na prawach, system kontroli i równoważników, przewaga systemu nad jednostką, prawa człowieka, praworządność, ochrona mniejszości, rola partii politycznych, upodmiotowienie społeczeństwa. Charakterystyczne jednak, że są to głównie slogany. Jeśli już Suu Kyi wychodziła poza nie i uzasadniała doniosłość znaczenia wspomnianych wyżej koncepcji (demokracja, praworządność, prawa człowieka itp.) i konieczność ich przyjęcia, to czyniła to moralnie, odwołując się do buddyjskiego podglebia. Przykładowo *check and*

38 Winston Churchill, *speech, House of Commons, November 11, 1947*, in: *Winston S. Churchill: His Complete Speeches, 1897–1963*, ed. Robert Rhodes James, 1974, vol. 7, p. 7566.

39 *Aung San Suu Kyi's Speech Sunday, 8 October (no. 6)*, in: *Daw Suu's 25 Dialogues...*, s. 150.

40 *San Suu Kyi's Speech, Saturday, 7 October 1995 (no. 5)*, in: *Ibid.*, s. 131; Suu Kyi, *Letters from Burma (Letter no. 28)*, Penguin Books, London 1997. ss. 111–113.

balances przedstawiała jako system pomagający politykom zachowywać się etycznie, zaś prawa człowieka jako prawo każdego do osiągnięcia nirwany. Suu Kyi nigdy nie zarysowała swojej wizji demokracji jako ustroju politycznego, zamiast tego raczyła słuchaczy i czytelników zdaniami w stylu „demokracja to system polityczny oparty na prawdzie”⁴¹, „demokracja to stan umysłu”⁴², „dyktatury są złe, demokracje – pożądane”⁴³, czy „demokracja to nietrwałość wszystkich rzeczy”⁴⁴.

To wszystko sprawia, że znalezienie poprawnej, z punktu widzenia politologicznego, definicji „moralnej demokracji” Suu Kyi jest sporym wyzwaniem: jej odniesienia do Hume’a, Locka czy innych teoretyków demokracji są w zasadzie wyłącznie przyczynkarskie. Zaś kreowana przez trzy dekady przez Suu Kyi i jej zwolenników wizja demokracji jako ontologicznego przeciwieństwa rządów junty (demokracja, zrośnięta z postacią Suu Kyi, była w tym ujęciu wszystkim tym, czy nie były rządy wojskowe) i automatycznego rozwiązania wszystkich problemów Birmy, jest mglista w najlepszym wypadku, a utopijna w najgorszym. Stąd też najbardziej adekwatną definicją demokracji – czy raczej: kontrowersji związanych z definicją demokracji – wobec myśli politycznej Suu Kyi jest ta Niklasa Luhmanna: „około roku 1800 koncepcja demokracji zaczęła być uznawana za wartościową dokładnie z powodu swojej wewnętrznej niemożności: stała się iluzyjnym składnikiem wszystkich przyszłych ustanowień (...) Stało się to powszechne, choć niezgodnie z tą koncepcją (demokracji) (...) Jeśli demokracja ma dotyczyć rozsądku i wolności, wyzwolenia od społecznie sankcjonowanej kurateli, głodu i potrzeb, politycznego, rasowego, seksualnego i religijnego ucisku, pokoju i światowego szczęścia wszelakiego rodzaju, to sprawy wyglądają naprawdę źle.”⁴⁵ Stawiając kropkę na „i”, wizja „moralnej demokracji” Suu Kyi świetnie pasuje do luhmannowskiej definicji demokracji jako „iluzyjnego składnika

41 Cyt za: Blum, *Teaching Democracy...* s. 32.

42 Aung San Suu Kyi, Alan Clements, *The Voice of Hope. Conversations with Aung San Suu Kyi*, 2nd edition, Rider, London, Sydney, Auckland, Johannesburg 2008, s. 179.

43 *Aung San Suu Kyi's Speech Saturday, 10 February 1996 (no. 17)*, w: *Daw Suu's 25 Dialogues...*, s. 380.

44 *State Counsellor Daw Aung San Suu Kyi's Speech On The Occasion Of The One Year Anniversary Of The Government (30 March 2017)*, Office of State Counsellor, 01.04.2017, <http://www.statecounsellor.gov.mm/en/node/798> (dostęp: 11.01.2019).

45 Niklas Luhmann, *Political Theory in the Welfare State*, transl. by John Bednarz, de Gruyten, Berlin, 1990, s. 231.

wszystkich przyszłych ustanowień”, gdyż jest rodzajem współczesnej utopii: wizją moralną mającą mało wspólnego z zachodnimi koncepcjami demokracji, za to bardzo dużo z birmańską myślą polityczną.

9. Problem badawczy: rozumienie demokracji na obszarze pozaeuropejskim na przykładzie myśli politycznej Suu Kyi

Omówiony powyżej casus myśli politycznej Suu Kyi prowadzi do odpowiedzi na szerszy problem badawczy, jakim jest rozumienie demokracji (i innych koncepcji zachodnich uznawanych za uniwersalne) na obszarze pozaeuropejskim (poza-atlantyckim). Jeśli wczorajsza „ikona demokracji” Suu Kyi okazuje się autorytarną przywódczynią – rządzącą twardą ręką, zgadzającą się na czystkę etniczną milionowej mniejszości, zamykającą w więzieniu dziennikarzy, niepozwalającą posłom swojej partii wypowiadać się dla mediów, nietolerująca głosów krytycznych i sankcjonująca uwłaszczenie wojskowej nomenklatury – to zasadnym jest zadanie pytania o przyczyny fundamentalnej niekoherencji pomiędzy ideami głoszonymi przez Suu Kyi a ich międzynarodową percepcją.

Najprostszą – i najpopularniejszą obecnie w świecie zachodnim – odpowiedzią jest pójście na skróty i uznanie, że władza zmieniła Suu Kyi na gorsze (trochę w actonowskim duchu władzy korumpującej). Dominująca obecnie na Zachodzie narracja głosi, że Suu Kyi „zmięła się” i „zdradziła ideały”. Jest to narracja logiczna (Suu Kyi głosiła uniwersalistyczne idee będąc w opozycji, zdobywszy władzę je porzuciła na rzecz interesów politycznych), i co ważniejsze, zwalniająca z odpowiedzialności (nie zadaje się pytań, dlaczego przez trzydzieści lat promowano Suu Kyi jako symbol dobra w polityce, przymykając oczy na dowody jej autorytaryzmu w imię zasady by nie szkodzić demokratycznej sprawie), lecz nie jest prawdziwa. Badanie tekstów Suu Kyi z trzech dekad uświadamia powtarzalność jej idei: pomimo oczywistej fluktuacji swojej myśli politycznej, Suu Kyi w 2018 (i 2019 też) wciąż głosi zasadniczo ten sam przykaz, z jakim weszła do polityki w 1988. Zapewne jest to spowodowane jej poczuciem misji wychowywania narodu: Suu Kyi świadomie nawiązuje do i rozwija styl sprawowania władzy poprzez rolę „matki narodu”. Jej praktyka polityczna również zasadniczo się nie zmienia: autorytarny sposób zarządzania partią narzuciła już na samym początku, w

1988, i utrzymała go po dzień dzisiejszy. Partia Suu Kyi, Narodowa Liga na rzecz Demokracji (NLD) to jej przybudówka: karierę robi się w niej poprzez lojalność wobec Suu Kyi; dla dysydentów – „renegatów i zdrajców” używając frazeologii Suu Kyi – miejsca nie ma, podobnie jak dla jakiegokolwiek „legalnej opozycji”. Suu Kyi wyraźnie dąży do zrealizowania ideału politycznego jej ojca, Aung Sana: „jeden naród, jedno państwo, jedna partia, jeden przywódca: żadnej opozycji, żadnych nonsensów indywidualizmu”.⁴⁶

Wobec faktu zgodności myśli i praktyki politycznej Suu Kyi przed i po objęciu władzy innym prostym wytłumaczeniem wydaje się oskarżenie jej o obłudę i hipokryzję: prezentowanie ideałów na zewnątrz i rządzenie bez oglądanie się na nie. Choć eksplantacji tej nie da się zupełnie odrzucić – hipokryzja jest nieodłącznym elementem praktyki politycznej pod każdą szerokością geograficzną – to wydaje się ona jednak nie tylko zasadniczo niesprawiedliwa wobec Suu Kyi, lecz przede wszystkim nietrafna. Kilka lat badań na postacią Suu Kyi i jej myślą polityczną, podobnie jak doświadczenie osobistych konwersacji z nią i obserwacji jej zachowania w trakcie rozmów za zamkniętymi drzwiami każą mi postawić tezę, że Suu Kyi wierzy w to, co głosi. Wierzy, że ma moralną rację. I – co ważniejsze – wierzy, że jej idee są demokratyczne.

Jeśli ta interpretacja jest prawdziwa, to uprawomocnionym wyjaśnieniem zdaje się odmienne rozumienie takich terminów i koncepcji jak demokracja, prawa człowieka, praworzędność itp., itd., wywodzących się z europejskiego podglebia kulturowego. Tymczasem w Azji Południowo-Wschodniej istnieje wielowiekowa tradycja przyjmowania, asymilacji i – co najważniejsze – przekształcania obcych idei w taki sposób, iż po czasie niewiele przypominają one oryginał. Sięga ona przynajmniej indianizacji (I w. n.e.), zaś w czasach nowożytnych dała ona o sobie najpełniej znać w trakcie kolonializmu. Wtedy państwa regionu stanęły przed wyzwaniem Zachodu, dążącego do ich ekonomicznej, a następnie politycznej dominacji. W odpowiedzi na to zagrożenie, ruchy modernizacyjne w Azji Południowo-Wschodniej nie potraktowały okcydentalizacji jako jedynej gwarancji sukcesu (tak jak to przykładowo miało miejsce w

46 Aung San, *Blue Print for Burma (Document 1)*, w: *The Political Legacy of Aung San*, ed. J. Silverstein, Cornell University Press, Ithaca 1991, ss. 20-27.

Turcji Atatürka), lecz postawiły na eklektyzm ideowy: chęć przejęcia źródeł sukcesu Zachodu, a więc przede wszystkim modernizacji „zewnętrznej” (techniczno-technologicznej) bez konieczności dogłębnej przemiany tożsamości kraju. Zamierzenie to, przypominające podobne ruchy w Japonii (reformy Meiji) czy w Chinach (reformy spod znaku *zhong ti, xi yong*, czyli „chińskość jest rdzeniem, zachodniość jest użyteczna”), powiodło się jedynie w Syjamie/Tajlandii, gdzie po dzień dzisiejszy utrzymuje się feudalna w swej istocie struktura społeczno-polityczna. W Birmie, mimo śmiałych, acz niedokończonych reform w połowie XIX w. (jeden z głównych ich twórców, Hpo Hlaing przekonywał do przyjmowania wzorów brytyjskich tłumacząc królowi, iż źródłem sukcesów Imperium Brytyjskiego jest lepsze zrozumienie przez Brytyjczyków... nauk Buddy), zamysł ten nie powiódł się. Pozostawił wszakże istotny rys w birmańskiej myśli politycznej. Od tej pory bez miara wszyscy birmańscy przywódcy traktowali płynące z Zachodu ideologie jako środki do celu jakim było najpierw odzyskanie niepodległości, a następnie odbudowa wielkości kraju. Ta postawa pozwalała ojcu Suu Kyi, Aung Sanowi, twórcy niepodległości kraju, być najpierw socjalistą, następnie komunistą, faszystą, antyfaszystą i demokratą (i to wszystko w ciągu ośmiu lat). A jego następcom, U Nu („buddyjski socjalizm”) i Ne Winowi („birmańska droga do socjalizmu”) asymilować modne wówczas, socjalistyczne idee. Dokładnie to samo czynią współcześni politycy birmańscy z najważniejszą globalną ideą ostatniego półwiecza – demokracją. Armia birmańska nazwała swoje rządy „zdyscyplinowaną demokracją” (jest po dziś oficjalna nazwa na obecny system polityczny Birmy, wpisana do konstytucji kraju) i w tej właśnie tradycji należy umiejscowić „moralną demokrację” Aung San Suu Kyi.

Nie jest to fenomen odosobniony wyłącznie do Birmy. Podobną postawę znajdziemy u Ho Chi Minha we Wietnamie, Sihanouka w Kambodży, Kaysone Phomvihane w Laosie, Sukarno i Suharto w Indonezji, Mahathira w Malezji czy Lee Kuan Yew w Singapurze (a także u wielu innych): zmieniają się tylko ideologie, systemy polityczne i koncepcje brane z Zachodu (przykładowo dla Ho Chi Minha najważniejszy był marksizm, a dla Lee Kuan Yew praworządność). Nie zmienia się świadomy eklektyzm: wybieranie części i odrzucanie reszty. Zachodnie idee, w tym demokracja, nie są wartościami autotelicznymi, lecz narzędziami służącymi do osiągnięcia celów

jednostkowym, klanowych, plemiennych, etnicznych i narodowych. Ich wybiórcze użycie jest wreszcie sposobem na udaną modernizację kraju.

Synkretyczne przyjmowanie zewnętrznych idei ma swoje istotne konsekwencje, których często nie są w stanie bądź nie chcą dostrzec obserwatorzy zachodni, przekonani o uniwersalizmie zachodnich idei. W warunkach birmańskich demokracja (*di mo ga re si*, słowo nawiasem mówiąc będące prostą transkrypcją nazwy angielskiej) jest wciąż najczęściej rozumiana jako synonim sprawnego rządu i prosperity (po dziś nierzadko można usłyszeć, nawet na eksperckim poziomie, przekonanie o tym, że najbardziej demokratycznym państwem świata jest Singapur; miasto to pozostaje zresztą głównym wzorem modernizacyjnym dla Suu Kyi), zaś prawa człowieka tłumaczy się jako *lu hkwin yei*, gdzie *hkwin* oznacza zarówno „pozwolenie”, jak i „prawa/przywileje”, co sugeruje, że by mieć prawa trzeba uzyskać na nie zgodę, prawo w tym ujęciu jest bliższe znaczeniu przywileju (na pewno nie jest przyrodzone i niezbywalne). Inaczej rozumie się też sam proces wyborczy: jako wybór najlepszego – w sensie moralnym – kandydata (wyraźnie nawiązanie do tradycji Mahā-Sammaty), który przywróci państwu i społeczeństwu dobrobyt (wyniki wyborcze partii Suu Kyi: 80% w 1990 r. i 78% w 2015 r. ewidentnie dowodzą, że Suu Kyi jest traktowana przez znaczną część społeczeństwa birmańskiego jako współczesny ekwiwalent Mahā-Sammaty). W tym układzie ludzie wybierają raz a dobrze, potem nie mają już jednak żadnego wpływu na rządy (dokładnie taką postawę przyjmuje Suu Kyi). Biorąc to wszystko – a także wiele innych nieoczywistych ideowych asymilacji, które z braku miejsca muszą pominąć – pod uwagę, nie dziwi, że pod względem ideowym Suu Kyi bliżej jest do generałów birmańskich, czyli jej dawnych przeciwników politycznych (zamienionych teraz w partnerów/konkurentów do rządu krajem) niż do popierającej Suu Kyi przez trzydzieści lat wspólnoty państw zachodnich.

Myśl polityczna Suu Kyi jest więc kwintesencją opisanej wyżej postawy eklektycznej asymilacji idei i koncepcji zachodnich w Azji Południowo-Wschodniej. „Moralna demokracja” Suu Kyi jest głęboko osadzoną w buddyzmie etyczną wizją polityki, w której zachodni komponent (trójpodział władzy, system kontroli i równoważników i in.) pełni funkcję wyłącznie służebną: techniczną. To jedynie

zewnątrzna powłoka skrywająca głęboko buddyjsko-birmańskie rozumienie świata polityki i rządzących nim procesów.

10. „Moralna demokracja” na tle literatury przedmiotu

The Moral Democracy jest według mojej najlepszej wiedzy pierwszą monografią poświęconą myśli politycznej Suu Kyi. Monografia powstała na podstawie źródeł i opracowań pisanych, uzupełnionych – w celu poszerzenia spektrum i uzyskania większej głębi zrozumienia – wywiadami eksperckimi i obserwacją uczestniczącą. Źródła obejmują: teksty pisane oraz przemówienia Suu Kyi pomiędzy 1988 a 2018 r.⁴⁷ a także inne źródła dotyczące buddyjskiej i birmańskiej myśli politycznej: od buddyjskich tekstów kanonicznych, przez birmańskie traktaty polityczne po teksty i wystąpienia polityków birmańskich; wykorzystano również dostępne archiwalia.⁴⁸ W celu zebrania źródeł i przeprowadzenia wywiadów odbyłem szereg wizyt studyjnych do Birmy (w sumie piętnaście razy, w latach 2010-2018, stricte pod kątem książki osiem razy) oraz szerzej, do regionu Azji Południowo-Wschodniej (co pół roku lub co rok od 2008 r.). Oprócz kwerendy w archiwach i bibliotekach wywiady eksperckie stanowiły główną metodę gromadzenia danych podczas pracy w terenie: rozmawiałem dwukrotnie z Suu Kyi (w 2013 r. podczas jej pobytu w Polsce i w 2015 r. na osobistej „audiencji” w Naypyidaw), a także z jej współpracownikami, zarówno birmańskimi i jak międzynarodowymi, a także z naukowcami birmańskimi (uniwersytety Dagon w Rangunie i Mandalajski) i tajskimi (Uniwersytet Chulalongkorna) oraz badaczami międzynarodowymi (z takich ośrodków jak m.in. Cornell University, Northern Illinois University, Uniwersytet Oksfordzki, Uniwersytet w Cambridge i inne – szerszy spis na końcu autoreferatu). Odnośnie opracowań, to myśli politycznej Suu Kyi poświęcone są

47 Najważniejsze z nich to zbiór *Freedom from Fear and other writings* pod redakcją jej męża, Michaela Arisa (*Freedom from Fear and other Writings*, ed. M. Aris, 2nd edition, 1995/ 3rd edition, Penguin Books, London 2010); zbiór przemówień *Daw Suu's 25 Dialogues with the People 1995–1996*, transl. Ko Ko Thet, Frankie Tun, ed. H.-B. Zöllner, AberaVerlag, Hamburg–Yangon 2014; wywiad rzeka z Alanem Clementsem (*A Voice of Hope...*); „Listy z Birmy” autorstwa Suu Kyi (*Letters from Burma...*) oraz jej wystąpienia i przemowy po objęciu władzy (regularnie publikowane na jej stronie internetowej, www.statecounsellor.gov.mm). Te główne zbiory są uzupełnione przez pozostałe przemowy, wywiady i teksty Suu Kyi, dostępne na Burma Online Library, Burma Press Summary, Burma.net, The Irrawaddy w i innych miejscach.

48 Archiwa birmańskie są zamknięte dla badaczy po roku 1963 r. Tym niemniej dzięki kwerendzie w archiwach narodowych w Rangunie i Naypyidaw byłem w stanie uzyskać materiały na temat U Nu i buddyjskich modernistów birmańskich z lat 50-tych, a więc ważnych źródeł inspiracji ideowej Suu Kyi.

fragmenty kilku monografii o birmańskiej myśli politycznej⁴⁹, opisane są też poszczególne elementy jej myśli⁵⁰; czasami również o jej koncepcjach wspomina się w jej biografiiach⁵¹; nie ma jednak jednej monografii poświęconej stricte myśli Suu Kyi. *The Moral Democracy* wypełnia tę lukę.

W badaniu birmańskiej myśli politycznej moja książka w sposób świadomy prezentuje postawę w birmanistyce rozpoczętą badaniami Manuela Sarkisyanza w latach 60-tych, to jest spojrzenia na przedmiot badania w sposób maksymalnie możliwy „od środka”, to jest poprzez użycie miejscowych, birmańskich kategorii, idiomów, koncepcji i idei. Drugim najważniejszym źródłem inspiracji są prace Melforda Spiro z lat 70-tych i 80-tych, starającego się w komparatystyczny sposób wiązać birmański system wierzeń, w tym także politycznych, z przykładami zewnętrznymi.

11. Główna teza pracy i zarys jej implikacji dla rozwoju nauk o polityce

Celem monografii jest przedstawienie myśli Suu Kyi na tle birmańskiej tradycji intelektualnej oraz dokonanie całościowej i spójnej oceny i interpretacji przy użyciu teorii nauk politycznych. W monografii kwestionuję dominujące w świecie (zachodniej) akademii narracje o Suu Kyi, takie jak „ikona demokracji”, „więźniarka doskonała”, czy „zdrajczyni sprawy”. Podkreślam, że na Aung San Suu Kyi i jej myśl polityczną trzeba patrzeć przez pryzmat birmański: poprzez idiomy, kategorie i koncepcje zrozumiałe w buddyjsko-birmańskim podglebiu. Nie należy zaś postrzegać Suu Kyi przez uniwersalistyczny pryzmat. Inaczej takie jej postawy jak – przykładowo – milczenie

49 Najważniejsze z nich to: Gustaaf Houtman, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Monograph Series no. 33, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo 1999; Stephen McCarthy *The Political Theory of Tyranny in Singapore and Burma: Aristotle and the Rhetoric of Benevolent Despotism*, Routledge, London–New York 2006; Walton, *Politics in Moral Universe... oraz Buddhism, Politics and Political Thought...*; Matthew Waltona oraz Nilanjana Sengupta, *The Female Voice of Myanmar. Khin Myo Chit to Aung San Suu Kyi*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

50 Blum, *Teaching Democracy – edukacji*; Joseph Silverstein, *The Idea of Freedom in Burma and the Political Thought of Daw Aung San Suu Kyi*, „Pacific Affairs”, vol. 69, no. 2, Summer, 1996 – myśli Suu Kyi w latach 90-tych; Mary Callahan, *Aung San Suu Kyi's Quiet, Puritanical Vision for Myanmar*, Asia Nikkei.com, 29.03.2017, <https://asia.nikkei.com/Politics/Aung-San-Suu-Kyi-s-quiet-puritanical-vision-for-Myanmar> (dostęp: 11.01.2019) – myśli Suu Kyi po 2015 r.

51 M.in. Hans-Bernd Zöllner, *The Beast and the Beauty. The History of the Conflict Between the Military and Aung San Suu Kyi in Myanmar, 1988–2011, Set in a Global Context*, Regiospectra, Berlin 2011; Hans-Bernd Zöllner, Rodion Ebbighausen, *The Daughter: A Political Biography of Aung San Suu Kyi*, Silkworm Books, Bangkok 2018.

wobec czystki etnicznej Rohingya czy prowadzenie prochińskiej polityki wydają się być całkowicie niepojęte jak na laureatkę Pokojowej Nagrody Nobla. Tymczasem z birmańskiej perspektywy wybory ideowe i polityczne Suu Kyi są zrozumiałe, wręcz logiczne. Utrzymywanie dobrych relacji z Pekinem jest paradygmatem birmańskiej polityki zagranicznej od przynajmniej lat 50-tych XX w. (choć korzeni można się doszukać już w XVII w.). Każdy birmański polityk zna powiedzenie „gdy Chiny pluja, Birma pływa”. Oparcie się na Chinach stało się również aksjomatem w trakcie rządów ostatniej junty wojskowej (z którą Suu Kyi walczyła mając poparcie Zachodu; teraz razem z generałami potrzebuje Chin by wytrzymać naciski zachodnie). Odnośnie Rohingya, to wyłączając kwestie pragmatyki politycznej – zważywszy na powszechną nienawiść wobec tej grupy gdyby Suu Kyi zdecydowała się na jej poparcie, to popełniłaby samobójstwo polityczne i zaprzepaściła cały swój trzydziestoletni trud zdobywania władzy kosztem ogromnych poświęceń – Rohingya są postrzegani jako zagrożenie dla buddyzmu, co w buddyjskiej tradycji intelektualnej zwalnia przywódców politycznych z nakazów moralnych buddyzmu. To założenie pozwala – w imię większego dobra jakim jest zachowanie buddyzmu – prowadzić działania niezgodne z etyką tej religii.⁵² Milczenie Suu Kyi wobec czystki etnicznej i tak jest w warunkach birmańskich postawą kompromisową; skrajni, a wpływowi mnisi buddyjscy krytykowali Suu Kyi za niewystarczające popieranie prześladowań muzułmanów.

Na takich i innych przykładach kwestionuję w monografii dominujące narracje o Suu Kyi, podkreślając jej eklektyczne i utylitarne wykorzystywanie koncepcji zachodnich i dominującą w jej myśli tematykę moralistyczną, tak typową dla buddyjsko-birmańskiej myśli politycznej. Przedstawiam Suu Kyi jako ideową epigonkę birmańskich buddyjskich modernistów z lat 50-tych, z którymi okazję przebywać miał odwiedzający Birnę Gustaw Herling-Grudziński. Zauważył on, że ubierali i zachowywali się oni w bardzo europejski (zachodni) sposób, lecz była to jedynie drobna, zewnętrzna powłoka, skrywająca głęboko zakorzenioną, miejscową tradycję buddyjską. Nieprzypadkowo Herling, który zaczyna swoje wspomnienia krytyką lekkomyślności buddyjskich

52 Vide, np. „w określonych przypadkach Bodhisatta może zniszczyć życie”, *Hārīta-jātaka* (no. 431), w: *The Jataka*, Vol. III, tr. by H.T. Francis and R.A. Neil, [1897], Sacred Text.com, <http://www.sacred-texts.com/bud/j3/j3132.htm> (dostęp: 02.01.2019.)

Birmańczyków wobec zagrożenia komunistycznego, kończy swoją dziennik samokrytycznym zdaniem, że buddyzm w Birmie to „potęga, wobec której błędna wszystkie partie polityczne.”⁵³ Można by dodać: i ich wszystkie ideologie też. Myśl polityczna Suu Kyi jest dobrym przykładem potwierdzającym tę tezę.

Dlatego właśnie prezentowane w *The Moral Democracy* podejście do myśli politycznej Suu Kyi przez pryzmat buddyjsko-birmańskiej myśli politycznej w dokładniejszy niż proponowane w dotychczasowej literaturze wyjaśnienia nakreśla myśl polityczną Suu Kyi i światowe kontrowersje narosłe wokół niej. Pozwala również na lepsze zrozumienie zarówno Suu Kyi, jak i birmańskiego podejścia do polityki w ogóle. Powyższa argumentacja przedstawionym w monografii wymaga od badaczy ponownego opisu, oceny i interpretacji postaci Suu Kyi i jej myśli politycznej przy jednoczesnym wykroczeniu poza dotychczasowe ramy analityczne. Narracje typu „ikona”, „zdrajczyni”, czy „więźniarka doskonała” nie są w stanie w zadowalający sposób wyjaśnić zjawiska Suu Kyi i jej myśli politycznej. Natomiast zaproponowana w *The Moral Democracy* interpretacja pozwala na lepsze wyjaśnienie jej myśli i zachowania.

Wnioski opublikowane w monografii skłaniają do podjęcia dalszych badań w następujących kierunkach nauk o polityce: w birmanistyce, w badaniach nad buddyjsko-birmańską myślą polityczną, w tym współczesną (bardzie ciekawym kierunkiem badań mogłoby być spojrzenie na myśl polityczną radykałów buddyjskich, nacjonalistycznych mnichów takich jak Ashin Wirathu) oraz w dziedzinie pozaeuropejskiej myśli politycznej. Tutaj szczególnie cenne mogłyby być badania komparatystyczne w innych krajach regionu (a także np. na Sri Lance). *The Moral Democracy* przedstawionym

53 Gustaw Herling-Grudziński, *Podróż do Burmy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999 (reprint wydania z 1984), s. 70. Herling krytykował lekkomyślność Birmańczyków wobec komunizmu przytaczając konwersację podczas jednego z dyplomatycznych rautów, w których brał udział. Opowiadano mu o sukcesach kontrolujących sporą część kraju rebeliantów komunistycznych z „pogodną obojętnością i spokojem, beztróskim tonem”: „Owszem, komuniści wysadzają mosty, przerywają rurociągi i linie kolejowe, ostrzeliwiają pociągi i statki na Irrawaddy, uniemożliwiają spław drzewa do tartaków, zajmują i rabują wsie, zadają poważne straty wojskom rządowym, lecz cóż z tego? Buddyzmu nie da się nigdy i nikomu pogodzić z komunizmem, a Burma jest do szpiku kości buddyjska. Można naprawić przerwane mosty, rurociągi i tory kolejowe, ale czy komuniści naprawią kiedykolwiek szkody, jakie wyrządzają sobie sami tym bezmyślnym dezorganizowaniem życia narodowego?”, *ibid.*, s. 24. Komuniści nie naprawili i przegrali walkę o Birnę.

materiałem empirycznym ukazuje ograniczenia zachodniego rozumienia pojęć takich jak demokracja czy prawa człowieka: w istocie „moralna demokracja” Suu Kyi ma bowiem – sądząc z punktu widzenia norm i wartości cywilizacji zachodniej – więcej wspólnego z autorytaryzmem niż z demokracją, a jednocześnie jest przyjmowana przez autorkę tej koncepcji i jej zwolenników jako myśl bardzo demokratyczna. Ugruntowanie tej tezy wymaga dalszych badań empirycznych, które mogłyby czerpać z konceptualizacji koncepcji „moralnej demokracji” zaproponowanej w monografii. Ponadto monografia może być użyteczna jako przykład konieczności przekroczenia granicy analitycznej między rozumieniem polityki wewnętrznej a międzynarodowej: poświęcenie uwagi czynnikom krajowym, a konkretnie ideowemu światopoglądowi elit, jest tak samo ważne – jeśli czasem nie ważniejsze – jak analiza czynników zewnętrznych w badaniu każdego kraju.

12. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych

Swoją karierę naukową rozpocząłem podejmując studia roszoznawcze na Uniwersytecie Jagiellońskim w 2003 r. Podczas studiów – łączących się z intensywnym poznawaniem Rosji i obszaru postradzieckiego, w tym w ramach wymian akademickich UJ (wielokrotnie z Uniwersytetem Petersburskim, 2004-2008 oraz dwukrotnie z Uniwersytetem Kultury w Mińsku, 2007-2008), a także nauki w rosyjskich ośrodkach akademickich (Akademia Kultury Słowian w Moskwie, 2005) – zainteresowałem się tematyką dalekowschodnią, w szczególności relacjami Rosji z Chinami. Przełożyło się to na temat pracy magisterskiej („Stosunki radziecko-chińskie 1921-1953”, obroniona w 2008 r.), a także dysertacji doktorskiej („Rosnąca asymetria. Stosunki rosyjsko-chińskie 1991-2011”, obroniona w 2013 r.; obie prace napisane pod kierunkiem prof. dr hab. Mieczysława Smolenia). Ukończywszy studia roszoznawcze, zdobyłem podłoże intelektualne niezbędne do spojrzenia na relacje Rosji z Chinami od strony rosyjskiej. Chcąc poznać je również od drugiej strony (chińskiej), podjąłem drugie studia magisterskie, tym razem dalekowschodnie, w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ (zakończone obronieniem pracy magisterskiej pod kierunkiem dr hab. Huberta Królikowskiego, prof. UJ, pt. „Konflikt centrum kontra peryferie w Birmie”, w 2012 r.). A także odbyłem roczne stypendium MNiSW w Pekinie (w Beijing International Studies

University/Bei Jing Di Er Wai Guo Xue Yuan, 2009-2010). Podczas pobytu w Chinach zafascynowałem się tematyką birmańską, co nastąpiło tuż przed rozpoczęciem transformacji ustrojowej w Birnie: przemiany polityczne w Birnie tylko zintensyfikowały moje zainteresowania. Od 2010 r. odwiedziłem Birnę 15 razy, podczas wyjazdów naukowych, dydaktycznych, dziennikarskich i biznesowych, będąc w tym kraju przynajmniej raz na rok (podobnie regularnie odwiedzam Chiny). Od 2010 r. po dzień dzisiejszy moja działalność naukowa jest dwukierunkowa: z jednej strony wciąż badam relacje rosyjsko-chińskie, z drugiej strony Birna stała się moim głównym obszarem badawczym.

Od 2014 r. Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ (IBiDW UJ) stał się moim podstawowym miejscem pracy (od lutego 2014 do września 2016 na stanowisku asystenta, od października 2016 r. adiunkta). IBiDW pod okiem jego współzałożyciela i obecnego Dyrektora, Prof. dr hab. Adama Jelonka, zmierza do stania się polskim odpowiednikiem londyńskiego SOAS, zaś filozofia leżąca u podstaw funkcjonowania Instytutu – badanie danego kraju/regionu interdyscyplinarnie, przez pryzmat kultury, języka i polityki – stała mi się bardzo bliska. W IBiDW prowadzę pracę naukowo-badawczą opartą na połączeniu badań podstawowych z ich zastosowaniem w wybranych państwach regionu Azji-Pacyfik, w odniesieniu do charakterystycznych dlań zjawisk. W podjętym zadaniu badawczym kluczowe są dla mnie badania, które prowadzę w Azji Południowo-Wschodniej oraz Azji Wschodniej: regiony te odwiedzam przynajmniej raz na pół roku, prowadząc badania eksperckie i terenowe, kwerendy w archiwach (birmańskie archiwa narodowe w Rangunie i Naypyidaw, 2018 i 2019), bibliotekach (biblioteki narodowe w Rangunie i Naypyidaw, 2018 i 2019, biblioteka Uniwersytetu Chulalongkorna w Bangkoku, 2018; biblioteka narodowa w Pekinie, 2009/2010 i 2012; biblioteka Chińskiego Uniwersytetu w Hongkongu, 2014), współpracując naukowo (Uniwersytet Chulalongkorna w Bangkoku, 2018) oraz uczestnicząc wizytach studyjnych (Uniwersytet Dagon w Rangunie, 2018) w seminariach i konferencjach (m.in. Rangun, 2015, Uniwersytety w Mandalaj, 2018 czy Achi Gakuin w Nagoyi, 2018) oraz spotykając się z birmańskimi przywódcami politycznymi (m.in. z Suu Kyi, 2013 i 2015), wojskowymi (m.in. z generałem partyzanckiej Armii Wyzwolenia Kaczinu, Gun Maw, 2014) oraz z innymi przedstawicielami elit Azji Południowo-Wschodniej (2010-2019).

Od 2014 r., gdy pojechałem na konferencję birmanistyczną (*Burma Studies*) na Cornell University w Nowym Jorku zrozumiałem nie tyle potrzebę, ile po prostu konieczność internacjonalizacji swoich badań. Od tego momentu regularnie uczestniczę w najważniejszych konferencjach (birmanistycznych oraz innych z obszaru *area studies*) odbywających się w świecie zachodnim, w takich uczelniach jak Cornell University (Ithaca, Nowy Jork, 2014) Northern Illinois University (de Kalb, Illinois, 2016), SOAS (Londyn, 2016), Uniwersytet Oksfordzki (2016, 2017), Uniwersytet w Cambridge (2017, 2018), INALCO (Instytut Języków i Cywilizacji Azjatyckich w Paryżu, 2015), Utica (Nowy Jork, 2016), Uniwersytet w Leeds (2018) czy Uniwersytet w Bonn (2017). Poza udziałem w konferencjach namacalnymi rezultatami moich wysiłków na rzecz internacjonalizacji są dwie monografie po angielsku (wspominana tutaj *The Moral Democracy* oraz *Russia and China. A Political Marriage of Convenience*, wydana w niemiecko-kanadyjskim wydawnictwie Budrich), szereg artykułów (pełny spis załączam do dokumentacji) w tym języku, wśród najważniejszych z nich wymienić należy: *From Geopolitical Chance to Security Threat: Polish Public Political Discourse on the One Belt One Road Initiative* w „Polish Political Science Yearbook” (46 (1) 2017), *From Feminisation to Masculinisation: Aung San Suu Kyi and her struggle with the double bind in Burma/Myanmar and beyond*, w: *Current Myanmar Studies: Aung San Suu Kyi, Muslims in Arakan, and Economic Insecurity*, Cambridge Scholars Publishing (forthcoming, 2019), *From clan politics to grand politics: Central Asian policies vis-à-vis great powers* w: *Great and Small Games in Central Asia*, Peter Lang (forthcoming, 2019) oraz *Big Words, Little Results: The Chinese Investments in Poland from the Political Perspective*, w „Polish Political Science Yearbook” (46 (1) 2017). Do innych istotnych aspektów mojej internacjonalizacji należy zaliczyć recenzowanie artykułów dla „Euro-Asia Studies” oraz „Comparative Sociology” a także profesurę wizytującą na Uniwersytecie Chulalongkorna w Bangkoku (wrzesień-listopad 2018).

Oprócz własnej internacjonalizacji dbam również o wsparcie wysiłków na rzecz dalszej internacjonalizacji IBiDW UJ. Realizuje projekty badawcze (aktualnie grant NCN Opus nr 335847, pt. „Przedsiębiorczość imigrantów z Dalekiego Wschodu w Polsce”, pod kierunkiem prof. dr hab. Beaty Glinki i prof. dr hab. Adama Jelonka, w którym odpowiadam za badanie migrantów filipińskich w Polsce), zachęcam do przyjazdów

Michał Kob
S. 31

zagranicznych naukowców do IBiDW (najważniejszych zaproszonym przeze mnie badaczem był amerykański profesor Salvatore Babones z Uniwersytetu w Sydney, który był profesorem wizytującym w IBiDW w 2016 r.). Przede wszystkim jednak pozyskałem dla IBiDW cztery granty międzynarodowe: trzy granty instytucjonalne (2015/2016, 2016/2017, 2017/2018) Fundacji Koreańskiej (The Korea Foundation) na prowadzenie studiów koreańskich (we wszystkich pełniłem rolę kierownika badawczego) oraz grant Fundacji Sejong (The Sejong Foundation) na otwarcie w UJ Instytutu Sejong (pełniłem funkcję pierwszego kierownika/dyrektora Instytutu Sejong od 2016 do 2017 r.) Ponadto przygotowałem nawiązanie współpracy akademickiej (wymiana badaczy i studentów) pomiędzy UJ a następującymi uczelniami: University of Seoul, NIIES i Jeju National University (wszystkie Korea Południowa), Ateneo University (Manila, Filipiny), Atma Jaya University (Dżakarta, Indonezja) oraz Janabadra University (Yogyakarata, Indonezja); obecnie przygotowuję nawiązanie współpracy z Uniwersytetem Dagon (Rangun, Birma). Wreszcie, w ramach swoich prac administracyjnych przygotowywałem szereg wydarzeń służących dalszej internacjonalizacji IBiDW UJ, takich jak wizyta JM Rektora UJ Prof. Wojciecha Nowaka w Korei Południowej w 2015 r. czy liczne wizyty ambasadorów koreańskich w UJ (spis podjętych działań również załączam do dokumentacji).

Moje zainteresowania naukowe koncentrują się na problematyce w znajdującej się w obszarze badań nauk o polityce oraz stosunków międzynarodowych. Podstawowe kierunki moich zainteresowań naukowych są dwa: współczesna Birma oraz stosunki rosyjsko-chińskie. W przypadku problematyki birmańskiej interesują mnie szczególnie: rola przywódców w polityce birmańskiej ze szczególnym uwzględnieniem postaci Suu Kyi; birmańska (i – szerzej – buddyjska) myśl polityczna; transformacja birmańska; polityka zagraniczna Birmy, w szczególności relacji birmańsko-chińskie, birmańsko-indyjskie oraz birmańsko-izraelskie; polityka wewnętrzna, ze szczególnym uwzględnieniem polityki etnicznej; a także relacje polsko-birmańskie. Rezultatami przeprowadzonych przeze mnie badań naukowych nad problematyką birmańską są przede wszystkim cztery monografie: 1) *Birma: centrum kontra peryferie. Kwestia etniczna we współczesnej Birmie 1948-2013* (Krakowska Oficyna Naukowa Tekst, Kraków 2014), opisująca jeden z najmniej znanych i najmniej zbadanych, również na

Zachodzie, problemów birmańskiej polityki wewnętrznej; książka zebrała bardzo dobre recenzje i pozostaje najczęściej cytowaną z moich birmańskich prac; 2) *Birma. Historia państw świata w XX i XXI w.* (Wydawnictwo Trio, Warszawa 2014), wydana w znanej i uznanej serii „Historia państw świata w XX i XXI w.” pierwsza w języku polskim historia Birmy, również uzyskała bardzo pochlebne opinie (jeden z recenzentów uznał ją nawet za „początek polskiej birmanistyki”), zaś jej nakład został już całkowicie wyprzedany; 3) *Pani Birmy. Biografia polityczna Aung San Suu Kyi* (Wydawnictwo PWN, Warszawa 2015), pierwsza w języku polskim biografia polityczna Suu Kyi, ponad 700-stronnicowa praca napisana na podstawie dwóch rozmów z Suu Kyi i bogatego materiału źródłowego również uzyskała uznanie (pochlebne recenzje, w tym międzynarodowe: w kwartalniku Rosyjskiej Akademii Nauk) i sukces rynkowy (jej pierwotny nakład został wyprzedany w ciągu dwóch tygodni). 4) Ostatnia moją książką o problematyce birmańskiej jest prezentowana tutaj *The Moral Democracy*. Oprócz monografii na tematy birmańskie opublikowałem szereg artykułów, najważniejsze z nich to (oprócz wspomnianych wyżej), *Set the Torturers Free: Transitional Justice and Peace vs Justice Dilemma in Burma/Myanmar* w „Polish Political Science Yearbook” (no. 1 (47) 2018), w „Acta Asiatica Varsoviensia” (no. 29 (2) 2016); *Overshadowed by kala: India-Burma relations*, w „Politea. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ” (40/2016), *Moving Beyond Hermit Kingdoms. Korea In Burma's Foreign Policy*, w: „Krakowskich Studiach Międzynarodowych” (12 (3) 2015) oraz (przyjęty do druku) *Feminisation to Masculinisation: Aung San Suu Kyi and her struggle with the double bind in Burma/Myanmar and beyond*, w: *Current Myanmar Studies: Aung San Suu Kyi, Muslims in Arakan, and Economic Insecurity*. Cambridge Scholars Publishing (forthcoming, 2019). Szczegółowy spis wszystkich prac załączam do dokumentacji. Do tego dochodzą wspomniane wyżej konferencje.

Drugi obszar moich badań naukowych to stosunki rosyjsko-chińskie. W przypadku tej problematyki moje zainteresowania kierują się przede wszystkim w stronę: bilateralnych, politycznych relacji rosyjsko-chińskich, stosunków rosyjsko-chińskich w Azji Środkowej oraz w Azji Wschodniej, chińskiego zaangażowanie na rosyjskim Daleki Wschodzie (od lat staram się wykorzeniać ze świadomości społecznej szkodliwy i błędny stereotyp chińskiej migracji na Syberię) oraz dynamiki stosunków rosyjsko-chińskich na

tle państw Azji Wschodniej (Korea, Japonia), Południowo-Wschodniej i Środkowej. Wyniki moich badań to przede wszystkim dwie monografie: 1) *Niedźwiedź w cieniu smoka. Rosja-Chiny 1991-2014* (Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2014), pierwsza w polskiej literaturze przedmiotu praca opisująca w przekrojowy sposób współczesne (po 1991 r.) relacje rosyjsko-chińskie. Książka zyskała uznanie w środowisku akademickim, otrzymała nagrody oraz liczne pozytywne recenzje; odniosła również sukces wydawniczy (jedenastokrotny dodruk); monografia ta pozostaje najczęściej cytowaną moją pracą. 2) *Russia and China. A Political Marriage of Convenience* (Budrich, 2017) mój debiut międzynarodowy, który został zauważony (recenzje m.in. w „Europe-Asia Studies”, cytowania m.in. w „European Politics and Society” oraz w „The China Quarterly”) w światowej akademii i nie tylko w akademii (wywiad dla „The Diplomat”). Oprócz monografii na tematy relacji rosyjsko-chińskich opublikowałem szereg artykułów, najważniejsze z nich to: *In search of prestige and a lost position : Russia's policy in the Korean policy*, w: “Acta Asiatica Varsoviensia” 30/2017, *Between Reality and Dreams: Russia's Pivot to Asia*, w: “Building the Diverse Community” (2016); w: *The quandaries of China's domestic and foreign development 2014* oraz *Why the dragon could while the bear could not?: a note on transitional routes in Russia and China* w “Aspen Review Central Europe” (4/2015). Ponadto współredagowałem dwa tomy: „Rozpad ZSRR i jego konsekwencje dla Europy i dla świata. Tom II” (wraz z Prof. dr hab. Mieczysławem Smoleniem) oraz „Na wschód od linii Curzona” (wraz z dr Renatą Król-Mazur). Należy również wspomnieć o otrzymanym grantie Preludium nr 159476 pt. „Stosunki rosyjsko-chińskie 1991-2011”, Narodowego Centrum Nauki na badanie relacji rosyjsko-chińskich (który realizowałem w latach 2011-2014).

Oprócz kwestii birmańskich i relacji rosyjsko-chińskich, badam również zagadnienia pokrewne, takie jak stosunki polsko-chińskie, wyzwania innych państw Azji Południowo-Wschodniej czy szeroko pojętą problematykę koreańską

W najbliższym czasie planuję dalszą internacjonalizację swoich badań, w tym przede wszystkim wydanie swojej biografii politycznej Suu Kyi po angielsku, jak również serii artykułów na tematy birmańskie (m.in. będącego owocem pracy na

archiwaliach birmańskich artykułu o mało znanych relacjach birmańsko-izraelskich) w języku angielskim. Kontynuuję również swój udział w najważniejszych konferencjach międzynarodowych (w 2019 r. będą to m.in. konferencje BASEES na Uniwersytecie w Cambridge oraz EuroSeas na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie).

Od 2015 r. recenzowałem artykuły naukowe poświęcone problematyce azjatyckiej dla czasopism: „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ”, „Acta Asiatica Varsoviensia” oraz „Studia Religioznawcza”; recenzowałem również do druku monografię *The German-Polish Reconciliation Policies. Insights For The Koreas* (OW SGH, 2017) oraz polskojęzyczne wydanie *The History of Thailand* Cambridge University Press Chrisa Bakera i Pasuka Phongpaichita dla wydawnictwa PiW (2018); na gruncie międzynarodowym recenzuję dla „Euro-Asia Studies” oraz „Comparative Sociology”. Jestem członkiem Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych (oddział Kraków), a na gruncie międzynarodowym: BASEES (British Association for Slavonic and East European Studies) oraz ASEASUK (British Association of Southeast Asian Studies).

Od 2011 r. prowadzę zajęcia dydaktyczne w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu oraz w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej (w 2016 r. prowadziłem również gościnnie zajęcia w Collegium Civitas), na studiach stacjonarnych, niestacjonarnych i podyplomowych, uzyskując bardzo wysokie wyniki ankiet.⁵⁴ Mogę z radością przyznać, że moje wykłady monograficzne są bardzo popularne wśród studentów.

Ponadto udzielam się publicystycznie, komentując wydarzenia azjatyckie w polskich mediach (m.in. TVP, TVN, Polsat, Polskie Radio, Tok FM i inne) i publikując artykuły publicystyczne, popularnonaukowe (m.in. w „Rzeczpospolitej”, „Wprost”, „Newsweeku”, „Do Rzeczy”, „Tygodniku Powszechnym”, „National Geographic”, „Nowej Europie Wschodniej”, „Nowej Konfederacji” i in.) oraz naukowe w wolnym dostępie (udostępniłem jedną swoją książkę i znaczną część artykułów, wkrótce udostępnię drugą książkę), biorąc udział w debatach publicznych (m. debaty WSMiP UJ,

⁵⁴ W skali 1-5 otrzymałem następujące średnie ocen ankiet studenckich: 2013/2014: 4,8; 2014/2015: 4,7; 2015/2016: 4,8; 2016/2017: 4,7; 2017/2018: 4,8

Biblioteki na Koszykowej w Warszawie, Centrum Solidarności w Gdańsku czy RODM w Katowicach) i prowadząc wykłady otwarte (m.in. w Instytucie Konfucjusza UJ, podczas Festiwalu Studiów Azjatyckich UJ, w RODM oraz w Polskich Ośrodkach Społeczno-Kulturalnych w Londynie, Dublinie i Nivel), przyczyniając się do upowszechnienia wyników moich badań (dokładny spis całej aktywności załączam do dokumentacji).

Za swoją dotychczasową działalność naukową otrzymałem cztery Nagrody Rektora UJ: Nagrodę Rektora UJ I stopnia w 2015 i 2018 r.; Nagrodę Rektora UJ II stopnia w 2016 r. oraz Nagrodę Rektora UJ III stopnia w 2015. Otrzymałem również następujące stypendia: stypendium MNiSW w Pekinie (2009/2010); dwukrotnie stypendium MNiSW dla wybitnych studentów (2007, 2008); dwukrotnie wydziałowe stypendium dla 30% najlepszych doktorantów WSMiP UJ (2011/2012; 2012/2013); dwukrotnie stypendium z funduszu projakościowego dla 30% najlepszych doktorantów WSMiP UJ (2011/2012; 2012/2013) oraz wydziałowe stypendium dla 5% najlepszych doktorantów WSMiP UJ (2012/2013). W 2016 r. zostałem laureatem stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego dla wybitnych młodych badaczy (2016/2019), co było uhonorowaniem mojej dotychczasowej pracy badawczej i wielkim wyróżnieniem mojego dorobku.

Michał Łobca

Michał Łobca
s. 7