

„Reporter w wielokulturowym świecie: między relatywizmem, prowincjonalizmem i krytycyzmem”,
ukaze się w: A. Głąb (red.), *Filozofia i literatura (antologia tekstów)*, Warszawa: Semper 2011.

Maciej Witek

Reporter w wielokulturowym świecie:
między relatywizmem, prowincjonalizmem i krytycyzmem

Relatywizm poznawczy broni dwóch tez. Według pierwszej z nich, wszelkie myślenie wymaga zastosowania kulturowo uwarunkowanych narzędzi intelektualnych — kategorii pojęciowych, sposobów argumentacji, kryteriów słuszności — których głównym źródłem i żywiołem jest język; innymi słowy, każdy obraz świata powstaje w ramach pewnej tradycji i zależy od obowiązujących w niej standardów i norm poznawczych. Druga z relatywistycznych tez jest negatywna. Głosi ona, że obrazy świata formułowane w ramach alternatywnych tradycji są równouprawnione, gdyż idea *obiektywnej* słuszności — czyli słuszności *wykraczającej* poza społecznie uwarunkowane reguły uzgadniania opinii — nie ma sensu. O ile można sensownie rozważać, czy dany pogląd spotka się z akceptacją przedstawicieli tej czy innej kultury — rozwija swoją myśl relatywista — o tyle nie można w sposób zrozumiały pytać, która z branych pod uwagę tradycji oferuje obiektywnie trafniejszy obraz świata. Pierwszą z przytoczonych wyżej tez nazwijmy *tezą o kulturowym uwarunkowaniu myślenia*, a drugą — *tezą o równouprawnieniu odmiennych perspektyw badawczych* lub, krócej, *tezą o równouprawnieniu*. Dodajmy, że można również mówić o kulturowym uwarunkowaniu ocen moralnych i sposobów działania, tworząc tym samym okazję do sformułowania poglądu zwanego relatywizmem etycznym; zwolennicy tego stanowiska twierdzą, że równouprawnione są nie tyle odmienne perspektywy poznawcze, ile alternatywne tradycje moralne.

Warto podkreślić, że relatywizm zawdzięcza swój radykalny charakter tezie o równouprawnieniu. Idea kulturowego uwarunkowania myślenia — która stanowi składnik sformułowanej przez Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa hipotezy względności językowej¹ — wydaje się dość wiarygodna: różnice w poglądach zbyt często idą w parze z różnicami w pochodzeniu, by przypuszczać, że korelacja ta jest przypadkowa. Relatywista twierdzi jednak, że

¹ Zob. Benjamin Lee Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa: Wydawnictwo KR 2002.

każda kultura nie tylko w sposób swoisty kształtuje, ale również zamyka i bez reszty definiuje ludzką zdolność myślenia. Dlatego uważa on, że idea obiektywnej słuszności jest niezrozumiała, a odmienne perspektywy poznawcze i moralne są równouprawnione.

Idea równouprawnienia odmiennych tradycji pojawia się w myśli europejskiej stosunkowo wcześnie. Pierwszymi zwolennikami relatywizmu — zarówno poznawczego, jak i etycznego — byli sofisci, intelektualiści greccy działający w V w. p.n.e.² Protagorasowi z Abdery przypisuje się opinię, w myśl której człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją. Innymi słowy — zdaje się twierdzić sofista — nasz pogląd na świat zależy od perspektywy poznawczej, którą przyjmujemy jako obywatele tej czy innej kultury. Mówiąc o człowieku, starożytni Grecy mieli bowiem na myśli członka pewnej organicznej całości — na przykład greckiej *polis* — która określa sposób działania i myślenia swoich obywateli. Raz sformułowany, relatywizm na stałe wchodzi do europejskiego repertuaru idei. Rzecznikiem tego stanowiska był na przykład Mikołaj z Kuzy, XV-wieczny myśliciel chrześcijański podkreślający różnicę między względną wiedzą ludzką i absolutną mądrością Boga. Idea równouprawnienia alternatywnych tradycji pojawia się w pismach francuskich sceptyków ery nowożytnej: Michała de Montaigne, Piotra Charrona i Błażeja Pascala.³ Relatywizm poznawczy jest stanowiskiem Wilhelma Diltheya, twórcy hermeneutyki filologicznej rozumianej jako metodologia nauk humanistycznych. Wchodzi też w skład repertuaru idei charakterystycznych dla historycznego nurtu filozofii nauki, reprezentowanego głównie przez Tomasza Kuhna.⁴ Wariantu tezy o równouprawnieniu — tak zwanego postulatu symetrii — otwarcie bronią zwolennicy mocnego programu socjologii wiedzy.⁵ Tymczasem najnowszym wcieleniem relatywizmu — co zauważa Ernest Gellner⁶ — jest postmodernistyczny nurt w antropologii, na gruncie którego twierdzi się, że idea obiektywnej słuszności jest niezrozumiała i zasługuje na odrzucenie jako narzędzie kolonialnej dominacji w świecie myśli.

Do sformułowania tezy o równouprawnieniu alternatywnych tradycji prowadzą różne drogi. Wnioski relatywistyczne można wyprowadzić z analiz metodologicznych, epistemologicznych lub semantycznych. W niniejszym szkicu interesuje nas jednak relatywizm jako intelektualna reakcja na wielokulturowość świata. Chodzi nam więc o intuicje i argumenty, których żywiołem jest nie tyle akademicka refleksja, ile doświadczenie człowieka myślącego i otwartego, który ze względu na

² Zob. Janina Gajda-Krynicka, *Sofisci*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1989.

³ Zob. Izidora Dąmbaska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu 1958 (*Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*, t. VII, z. 2).

⁴ Zob. Kazimierz Jodkowski, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1990 (*Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 22).

⁵ Zob. Barry Barnes i David Bloor, „Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy”, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1992, ss. 454-497.

⁶ Zob. Ernest Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1997.

swoją pasję lub wykonywany zawód — albo jedno i drugie — często staje twarzą w twarz z innością. Innością, która może budzić estetyczny zachwyt lub zwierzęcy lęk, zadumę lub poczucie niezrozumienia, może intrygować lub odpychać. Interesującym zapisem takich doświadczeń są literackie reportaże Ryszarda Kapuścińskiego. W zapisie tym można wyróżnić dwie warstwy. Na pierwszą z nich składają się obrazy innych światów w przełomowych dla nich momentach: młodych afrykańskich narodów wybijających się na niepodległość, społeczeństw Ameryki Łacińskiej targanych indiańskimi rebeliami, wojnami partyzanckimi i przewrotami wojskowymi, Irańczyków obalających reżim Szacha. Każdy z tych światów szuka tożsamości różnej od tej, którą jeszcze do niedawna narzucał mu europejski kolonizator. Druga warstwa, zazwyczaj ukryta pod powierzchnią bezpośredniej narracji, zawiera historię zmagania z wyzwaniem, jakim jest relatywizm. Na pierwszy rzut oka wydaje się bowiem, że reporter musi zaakceptować i wcielić w praktykę tezę o równouprawnieniu odmiennych kultur: w jego zawodzie chodzi wszak o opis, a nie ocenę odmiennych form życia społecznego. Z uważnej lektury książek Kapuścińskiego wyłania się jednak nieco inny obraz praktyki i powołania reportera. Jest to obraz człowieka myślącego i otwartego, który spotykając na swojej drodze odmienność nie tylko chce ją opisać, ale przede wszystkim chce z tego typu konfrontacji wyjść bogatszy o pewną szczególną wiedzę. Reporter Kapuścińskiego chce się czegoś nauczyć nie tylko *o* innych, ale również *od* innych. Dokładniej rzecz ujmując, *od* innych lub *dzięki* innym można się czegoś nauczyć o sobie samym i swoim świecie, a może nawet coś w nas samych zmienić na lepsze. Byłoby to jednak niemożliwe, gdyby idea obiektywnej słuszności nie miała sensu.

Druga z wyróżnionych warstw prozy Kapuścińskiego nie zawsze jest ukryta. W niektórych reportażach tok bezpośredniej narracji przerywają komentarze o tym, co, jak i dlaczego autor pisze, oraz jakie przeżycia i myśli wywołują w nim przedstawiane wydarzenia. Mamy więc do czynienia z pisarstwem autorefleksyjnym, którego najwyraźniejszym przykładem są *Podróże z Herodotem*. Można wręcz powiedzieć, że w dziele tym druga z wyróżnionych warstw nie tyle przeplata się z pierwszą, ile wybija się na główny wątek tekstu. Omówienie tego wątku stwarza dobrą okazję do sformułowania pewnego argumentu przeciw relatywizmowi. Taki też jest cel niniejszego szkicu.

Dokładniej rzecz ujmując, chcemy bronić dwóch tez. Pierwsza z nich głosi, że relatywizm zafałszowuje obraz współczesnego świata, a druga — że nietrafnie identyfikuje swojego głównego przeciwnika. Krótko mówiąc, relatywizm tworzy dwie iluzje, na tle których wydaje się stanowiskiem wiarygodnym. Tymczasem jest poglądem błędnym, gdyż przedstawia wielokulturowy świat jako mozaikę zamkniętych tradycji. W rzeczywistości tradycje te są otwarte: przenikają się, wpływają na siebie i podlegają nieustannym modyfikacjom. Nie ma więc ciasnych ram, które mogłyby więzić rozum ludzki. Jeśli któraś z tradycji faktycznie zamyka się, to jest to

raczej wynik pewnego instytucjonalnego nadzoru — religijnego lub politycznego — a nie rzekomej immanencji rozumu. Ponadto zwolennicy relatywizmu określają swoich adwersarzy mianem europocentrystów — zapatrzonych w siebie prowincjuszy, którzy normy swojej kultury podnoszą do rangi obiektywnych standardów racjonalności, a normy innych kultur przedstawiają jako społecznie funkcjonalne przesady. W zestawieniu z taką postawą relatywizm faktycznie wygląda na stanowisko bardziej oświecone, albo przynajmniej sympatyczniejsze. Okazuje się jednak, że autentyczną konkurencją dla relatywizmu — a także dla prowincjonalizmu — stanowi krytycyzm: pogląd, na gruncie którego idei obiektywnej słuszności ani się nie odrzuca, ani nie utożsamia z normami wybranej kultury. Krótko mówiąc, współczesny relatywizm kulturowy żyje i ma się dobrze dzięki dwóm złudzeniom: kultur jako zamkniętych i statycznych systemów oraz europocentryzmu jako jedyne przeciwności relatywizmu. Obydwie iluzje są w pewnym sensie dziedzictwem epoki kolonialnej. Można je zaś zdemaskować odwołując się do prozy Kapuścińskiego.

Uzasadniając wyżej przedstawione stanowisko warto pamiętać o pewnej okoliczności, na którą zwraca uwagę Artur Domosławski w pracy *Kapuściński non-fiction*⁷. Warto mianowicie odróżnić rzeczywistego reportera, autora książek *Wojna futbolowa*, *Cesarz*, *Szachinszach*, *Heban*, *Imperium* i *Podróże z Herodotem*, od postaci literackiej, która jest bohater tych utworów. Przedmiotem poważnej kontrowersji jest to, czy ten pierwszy uniknął pokusy relatywizmu. Na przykład Maria Janion w eseju „Ruskie i polskie” przytacza krytyczną opinię Johna Ryle'a, w myśl której *Heban* oferuje nie tyle obiektywny obraz afrykańskiej rzeczywistości, ile relatywistyczną wizję „wymaglinowanej Afryki w stylu tropikalnego baroku”, a „pisarstwo [Kapuścińskiego] na temat Afryki stanowi odmianę dzisiejszego kolonializmu”⁸. Dalej czytamy o stanowisku Maxima Waldsteina zarzucającego autorowi *Imperium* zastosowanie zabiegu „orientalizacji” Rosji, czyli europocentryczne i kolonialne spojrzenie na inność.⁹ Wydaje się jednak, że w odróżnieniu od swojego twórcy bohater książek Kapuścińskiego — czyli reporter objaśniający inne kultury — dobrze radzi sobie z wyzwaniem relatywizmu. W swoich rozważaniach skoncentrujemy się więc nie tyle na pytaniu o trafność relacji i analiz przedstawionych w *Imperium*, *Hebanie* i *Podróżach z Herodotem*, ile na sposobie myślenia i działania postaci literackiej, która jest głównym bohaterem tych książek.

Algier, Dar es-Salaam i złudzenie kultur jako zamkniętych systemów

⁷ Zob. Artur Domosławski, *Kapuściński non-fiction*, Warszawa: Świat Książki 2010.

⁸ Maria Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2007, s. 230.

⁹ Zob. *ibid.*

Wielokulturowość świata jest faktem. Warto więc podkreślić, że demaskując złudzenie kultur jako zamkniętych i statycznych systemów nie twierdzimy, iż odrębnych tradycji w ogóle nie ma. Chcemy jedynie zwrócić uwagę na ich dynamiczną tożsamość i otwarty charakter, charakter umożliwiający międzykulturową wymianę idei i komunikację. Co ważne, otwartych kultur nie można traktować jak sztywnych ram definiujących bez reszty ludzkie zdolności poznawcze i wrażliwość moralną. Zatem relatywista, który do mało kontrowersyjnej tezy o kulturowym uwarunkowaniu myślenia dodaje tezę o równouprawnieniu — czyli twierdzi, że każda kultura nie tylko warunkuje, ale również ogranicza i w całości określa zdolność myślenia — błędnie zakłada, że alternatywne tradycje stanowią zamknięte systemy reguł. Zbadajmy przyczyny tego złudzenia.

Otwarte granice nie przestają być granicami, o czym autor *Podróży z Herodotem* miał okazję przekonać się w Algierze. Kapuściński odwiedza to miasto w 1965 roku, w dniach przejmowania władzy przez Narodowy Front Wyzwolenia. Wynikiem tego pobytu jest reportaż „Algieria zakrywa twarz”, który ukazuje się jako rozdział *Wojny futbolowej*. Jednak nie tylko bieżące wydarzenia polityczne przykuwają wtedy uwagę reportera. W *Podróżach z Herodotem* opisuje on swój spacer po mieście dwóch kultur: chrześcijańskiej i islamskiej. Przechodząc przez dzielnicę Kazba — arabską część śródmieścia Algieru — Kapuściński zastanawia się, dlaczego w tym miejscu odczuwa skrępowanie, które najpewniej zaraz zniknie, gdy tylko dotrze do francuskiej części miasta. Dlaczego w Kazbie przeszkadzają mu wpatrujące się w niego nieruchome oczy, podczas gdy na francuskiej ulicy takie zachowanie nie budziłoby żadnej reakcji? „I dlaczego — pyta dalej — na te utajone, nawet nieświadome stany i odczucia nic nie można poradzić? Przez tysiące lat i na całym świecie — nic?”¹⁰ Zatem odczucia towarzyszące spacerującemu po Kazbie reporterowi ilustrują doświadczenie uniwersalne: doświadczenie obcości w nieznanym świecie, w wyniku którego zaczynamy myśleć o sobie jako o przedstawicielu innej, różnej od miejscowej cywilizacji. Jest to doświadczenie granicy między *my* a *oni*.

Można jednak zaryzykować tezę, w myśl której zamknięty i statyczny charakter pewnej kultury — lub, lepiej, jednego z jej odłamów — jest konsekwencją nie tyle przyjmowanych w tej kulturze idei i wzorców działania, ile nadzoru, jaki sprawuje nad nią władza polityczna lub religijna. Możemy na przykład mówić o islamie otwartym oraz o islamie zamkniętym. Pierwszy z nich jest żywą i ewoluującą tradycją, której tożsamość nie zależy tak ściśle od dosłownej wykładni doktryny, jak to jest w wypadku islamu zamkniętego. Oczywiście łatwiej badać i opisywać struktury zamknięte i statyczne. Warto jednak pamiętać, że taki ich charakter może być wynikiem

¹⁰ Ryszard Kapuściński, *Podróże...*, s. 213.

działania czynnika zewnętrznego, jakim jest władza. Innymi słowy, warto odróżnić idee definiujące tożsamość badanej kultury od społecznych czy politycznych mechanizmów konserwujących jej strukturę i powstrzymujących jej rozwój. W skolonizowanej przez Francję części Afryki — czyli, na przykład, w opisanym przez Kapuścińskiego Algierze — różnica między chrześcijaninem a mahometaninem była społecznie i politycznie istotna. Konsekwencją tego faktu był ekskluzywny i statyczny charakter, jaki w tej stronie świata przyjęło zarówno chrześcijaństwo, jak i islam.

Do podobnych wniosków skłania lektura pracy *Postmodernizm, rozum i religia* Ernesta Gellnera. Autor ten zauważa, że świat badany przez przedstawicieli brytyjskiej antropologii społecznej — Bronisława Malinowskiego, Edwarda Evans-Pritcharda i innych — był do pewnego stopnia stworzony i podtrzymywany w istnieniu przez administrację Imperium Brytyjskiego, a dokładniej przez typową dla systemu kolonialnego metodę pośredniego sprawowania władzy. „Władza pośrednia — czytamy — oznaczała pozbawienie lokalnego radży lub emira części uprawnień, jednocześnie zachęcała, by silniej akcentował zewnętrzne oznaki władzy oraz rozbudowywał jej rytuał, a wtedy podkreślana rytuałem struktura społeczna stawała się jeszcze bardziej widoczna.”¹¹ Sytuacja ulega radykalnej zmianie po upadku systemu kolonialnego. Wolne od nadzoru i wpływu politycznego kultury — kontynuuje swój wywód Gellner — zaczynają ożywać i otwierać się, przyjmując postacie coraz mniej zgodne z tym, co antropologowie odnotowali w swoich raportach z badań terenowych.

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Zarówno Algier, po którym spaceruje reporter Kapuścińskiego, jak i światy przedstawione przez przedstawicieli brytyjskiej antropologii społecznej, są do pewnego stopnia wytworami epoki kolonialnej. System kolonialny sprzyjał zamykaniu kultur oraz hamowaniu lub wręcz blokowaniu ich rozwoju. Możemy więc przyjąć, że doprowadził do powstania pewnego złudzenia, które przedstawia świat jako statyczną mozaikę zamkniętych tradycji. Dodajmy, że jest to iluzja, którą żywi się relatywizm.

Demontaż systemu kolonialnego przywraca naturalny, czyli wolny od zewnętrznych ograniczeń stan rzeczy. Naocznym świadkiem tego procesu jest reporter Kapuścińskiego, który przedstawia wyzwolone kultury pochłonięte budowaniem swoich własnych tożsamości. Przykładem miejsca, w którym takie otwarte tradycje mogą spokojnie spotykać się i przenikać, jest port Dar es-Salaam. W pewnym sensie stanowi on antytezę Algieru. „Centrum miasta — czytamy w *Podróżach z Herodotem* — zajmowali przede wszystkim Hindusi i Pakistańczycy, ze wszystkimi odmianami języków i wyznań, już wewnątrz ich cywilizacji: byli tu i Sikhowie, i wyznawcy Agi Khana, muzułmanie i katolicy z Goa. Osobne kolonie tworzyli imigranci z wysp Oceanu

¹¹ Ernest Gellner, *Postmodernizm...*, s. 86-87.

Indyjskiego — z Seszeli i Komorów, Madagaskaru i Mauritiusa, urodziwa, piękna rasa powstała z wymieszania i związków najróżniejszych ludów Południa. Później zaczęło także przyjeżdżać i mieszkać tu tysiące Chińczyków, budowniczych linii kolejowej Tanzania-Zambia.”¹² Opisawszy społeczną mozaikę Dar es-Salaam, bohater *Podróży z Herodotem* zauważa: „Europejczyka, który po raz pierwszy zetknął się z taką różnorodnością ludów i kultur, jaką widział w Dar es-Salaam, uderzało nie tylko to, że poza Europą istnieją jeszcze jakieś inne światy — o tym w końcu, przynajmniej teoretycznie, od jakiegoś czasu wiedział — ale to przede wszystkim, że te światy spotykają się, kontaktują, mieszają i współżyją bez pośrednictwa i niejako bez wiedzy i zgody Europy.”¹³ Możemy dodać, że również bez politycznego nadzoru Europy.

Krótko mówiąc, pokolonialny świat coraz bardziej przypomina port Dar es-Salaam. Przypomina on również rzeczywistość opisaną przez Herodota, dla którego „wielokulturowość świata jest żywą, pulsującą tkanką, w której nic nie jest dane i określone raz na zawsze, lecz nieustannie przekształca się, zmienia, tworzy nowe relacje i konteksty.” Zatem ludzkie myślenie, choć przez kulturę uwarunkowane, nie jest przez kulturę zamknięte i ograniczone. Jeśli twierdzimy inaczej, to ulegamy odziedziczonemu po epoce kolonialnej złudzeniu — złudzeniu, które nie wytrzymuje konfrontacji ze współczesną rzeczywistością — w myśl którego świat jest statyczną mozaiką zamkniętych, nieprzenikających się kultur skoncentrowanych na odtwarzaniu sobie tylko właściwych wzorców myślenia i działania.

Po żywej, pulsującej tkance wielokulturowego świata sprawnie poruszają się Herodot oraz reporter Kapuścińskiego. Obydwaj rozpoznają swoje powołanie nie tyle geografa, ile tłumacza innych kultur. Dzięki przyjmowanej przez siebie postawie myślowej potrafią bowiem dostrzec w inności nie tylko egzotyczny przedmiot opisu, ale również autentyczny podmiot, który można zrozumieć i od którego można się czegoś nauczyć. Rozważmy bliżej tę kwestię.

Grecy, Egipcjanie i złudzenie prowincjonalizmu jako jedyne przeciwieństwa relatywizmu

W przywoływanej już pracy *Postmodernizm, rozum i religia* Gellner zauważa, że politycznym przemianom polegającym na demontażu systemu kolonialnego towarzyszy pewien zwrot w myśli antropologicznej. Chodzi o przejście od europocentryzmu do relatywizmu. Z punktu widzenia postmodernizmu, zbieżność ta nie jest przypadkowa. Europocentryzm wiąże się z podniesieniem norm właściwych kulturze Zachodu do rangi *obiektywnych* standardów racjonalności, czyli standardów *niezależnych* od konkretnej tradycji. Według postmodernistów, tak

¹² Ryszard Kapuściński, *Podróże...*, s. 202-203.

¹³ *Ibid.*, s. 203.

rozumiana idea obiektywności jest podstępnym narzędziem, za pomocą którego kolonizatorzy chcieli doprowadzić przedstawicieli innych kultur do dobrowolnego przyjęcia europejskiej perspektywy poznawczej i europejskiego systemu wartości; zatem by dekolonizacja mogła dokonać się w sposób pełny — czyli ze świata polityki wkroczyć w świat myśli — należy porzucić europocentryzm na rzecz relatywizmu.

Zauważmy, że europocentryzm — a to samo można powiedzieć o jego młodszym kuzynie amerykanocentryzmie — jest formą prowincjonalizmu. Zwolennicy tego ostatniego stanowiska utożsamiają swój sposób myślenia i działania z czystą i ponadczasową racjonalnością, a wszelkie inne poglądy przedstawiają jako egzotyczne i społecznie funkcjonalne przesady. Świat według prowincjusza jest więc asymetryczny, a konsekwencją przyjęcia omawianej postawy — co zauważa Gellner — jest „nieumiejętność dostrzeżenia czy pełnego zrozumienia kulturowej złożoności świata”¹⁴. Zdaniem autora przytoczonych słów, prowincjuszami są na przykład ci Amerykanie, którzy przejawiają skłonność „do absolutyzowania swej własnej kultury oraz do zrównywania jej z kondycją ludzkości jako takiej, tym samym nieświadomie [traktując] inne kultury jako przejaw wypaczenia jedynie słusznej drogi. (...) Wygląda na to, że turystyka, międzynarodowe programy wymiany studenckiej itd. nie zdołały rozwiązać tej amerykańskiej iluzji.”¹⁵ Dobrym przykładem tego typu postawy może być wiara niektórych przedstawicieli administracji Białego Domu, że po obaleniu Saddama Husajna Irakijczycy w sposób naturalny przyjmą reguły zachodniej demokracji.

To prawda, że przyjęcie relatywizmu wiąże się z porzuceniem prowincjonalizmu. Nie znaczy to jednak, że odrzucając to drugie stanowisko stajemy się automatycznie zwolennikami idei równouprawnienia odmiennych kultur. Popularność relatywizmu w świecie akademickim — a także w polityce i mediach — można zaś wyjaśnić odwołując się do powszechnego złudzenia, w myśl którego prowincjonalizm jest jedynym przeciwieństwem relatywizmu; innymi słowy, drugie stanowisko żywi się słabością pierwszego. Jeśli złudzenie to uda się zdemaskować, relatywizm straci wiele ze swojej atrakcyjności.

Autentycznym przeciwieństwem relatywizmu nie jest prowincjonalizm, lecz krytycyzm. Rzec w tym, że relatywizm występuje nie tyle przeciw temu czy innemu, konkretnemu ujęciu obiektywnej słuszności — a takiego ujęcia broni każdy prowincjonalizm — ile przeciw tezie, w myśl której idea obiektywnej słuszności ma w ogóle sens. Tezy tej broni krytycyzm, jednocześnie nie utożsamiając idei obiektywnej słuszności ze standardami tej czy innej, wybranej kultury. W myśl przedstawianego ujęcia, idea ta ma charakter regulatywny. Innymi słowy, jej funkcja sprowadza się do nadawaniu sensu krytyce rozumianej jako narzędzie rozwoju własnej kultury. Aby

¹⁴ Ernest Gellner, *Postmodernizm...*, s. 70.

¹⁵ *Ibid.*, s. 71.

swoją kulturę skrytykować i przebudować, należy wpięrow zdać sobie sprawę z jej chwiejnych lub nieefektywnych elementów. Takie rozpoznanie — sugeruje Kapuściński — jest zaś konsekwencją konfrontacji z inną kulturą, od której możemy się czegoś nauczyć. Wbrew pozorom to właśnie krytycyzm, a nie relatywizm jest trafną reakcją intelektualną na wielokulturowość świata. Rzecz w tym, że drugie z wymienionych stanowisk podziela słabość prowincjonalizmu, którą wskazuje Gellner: nieumiejętność pełnego zrozumienia kulturowej złożoności świata. Aby uzasadnić tę opinię, raz jeszcze zajrzyjmy do *Podróży z Herodotem*.

Najważniejszym odkryciem Herodota — czytamy we wspomnianym dziele — jest to, że istnieje wiele światów i że każdy z nich jest inny.¹⁶ Rozpoznając mnogość innych kultur, Herodot wychodzi poza tradycyjny prowincjonalizm Greków — swoją drogą, dość aktywnych kolonizatorów — którzy wszystkie obce ludy określali zbiorczo mianem *barbarzyńców*. Termin ten jest onomatopcją i ma naśladować nieartykułowane dźwięki, które zamiast słów padają z ust obcych: inni to ci, którzy pozbawieni są swoiście ludzkiej umiejętności, jaką jest mowa. Bez mowy nie można zaś sobie wyobrazić kultury, a bez kultury — człowieka. Zatem barbarzyńcy w pierwotnym ujęciu nie są nawet *innymi* ludźmi. Herodot — reporter przyjmujący rolę tłumacza innych kultur — opowiada jednak Grekom, że świat barbarzyńców jest zróżnicowany, że zamieszkują go odrębne ludy — Scytowie, Trakowie, Persowie, Lidyjczycy — które mają swoje obyczaje, swoich bogów i swoje języki.

Herodot odkrywa też — czytamy dalej — że każdy z tych wielu, odmiennych światów, jest *ważny*. Na pierwszy rzut oka można odnieść wrażenie, że stawiając sprawę w ten sposób Kapuściński przypisuje Grekowi ideę równouprawnienia odmiennych kultur. Jak bowiem inaczej rozumieć sformułowanie, że każdy z wielu światów jest „ważny”? Tak przecież mogliby powiedzieć sofisci — rówieśnicy Herodota — którzy akceptowali stanowisko relatywistyczne. Wydaje się jednak, że ważność innych kultur w sensie Herodota nie oznacza ich równouprawnienia. Są one ważne dzięki pewnej swoistej funkcji: „te inne światy, inne kultury to są zwierciadła, w których przeglądamy się my i nasza kultura. Dzięki którym lepiej rozumiemy samych siebie, jako że nie możemy określić swojej tożsamości, dopóki nie skonfrontujemy jej z innymi.”¹⁷ Inne kultury są ważne nie dlatego, że są równouprawnione, lecz dlatego, że możemy się *od* nich i *dzięki* nim czegoś nauczyć o sobie samych, a w konsekwencji coś w sobie zmienić. Rzecz w tym, że nie możemy krytycznie spojrzeć na własną kulturę dopóty, dopóki nie zestawimy jej z obcą tradycją. Do najważniejszych odkryć Herodota można więc zaliczyć nie tylko wielokulturowość, ale również krytycyzm. Bez założenia, że w sytuacji konfrontacji dwóch odmiennych tradycji ktoś może mieć

¹⁶ Zob. Ryszard Kapuściński, *Podróże...*, s. 249.

¹⁷ *Ibid.*

obiektywnie więcej racji, nie można nadać sensu pojęciu uczenia się *od* innych; odrzucając ideę obiektywnej słuszności jako niezrozumiałą, relatywista może jedynie mówić o uczeniu się *o* innych.

Krytyczna postawa Herodota dochodzi między innymi do głosu wtedy, gdy podczas podróży po Egipcie prowadzi badania nad pochodzeniem bogów. „Porzuca Nil — czytamy — tajemnicę jego źródeł, zagadkę sezonowego podnoszenia się i opadania wód rzeki, i zaczyna uważnie obserwować Egipcjan, ich sposób bycia, nawyki i obyczaje. Stwierdza, że *Egipcjanie mają zwyczaje i obyczaje prawie pod każdym względem przeciwne aniżeli wszystkie inne ludy*.”¹⁸ Następnie Kapuściński przytacza za autorem *Dziejów* całą listę egipskich obyczajów. Wyliczenie to przypomina słynne *Mowy podwójne* nieznanego sofisty: każdy z opisanych zwyczajów różni się od tego, jak żyją przedstawiciele cywilizacji greckiej. Herodot nie poprzestaje jednak na podkreśleniu odmienności obydwu kultur: tej znad Nilu i tej z Attyki i Peloponezu. Przede wszystkim chce obnażyć bezpodstawność greckiej prowincjonalnej pychy. „Zaczyna od sprawy zasadniczej, transcendentalnej — skąd Grecy wzięli swoich bogów? Skąd oni pochodzą? — Jak to skąd — odpowiadają Grecy — toż to nasi bogowie! — A nie — mówi bluźnierczo Herodot — naszych bogów wzięliśmy od Egipcjan!”¹⁹ Swoją opinię uzasadnia sięgając do źródeł, które — co warto podkreślić — traktuje krytycznie: to, co usłyszał od jednych, konfrontuje ze świadectwem innych, zadając sobie trud wędrówki do odległych miejsc, w których „ktoś może coś wiedzieć”. Wynikiem jego dociekań jest prawda nie tylko o Egipcie, ale również o Grecji: kultura znad Nilu jest starsza, i to od niej Grecy zapożyczyli swoich bogów. Podkreślmy, że opinia ta pochodzi od Greka, adresowana jest do Greków i zmusza do rewizji ważnego składnika greckiej kultury. Jest to możliwe, gdyż kultura ta wytworzyła ideę obiektywnej słuszności, ideę pozwalającą na ujęcie innych tradycji jako samodzielnych podmiotów mających coś wartościowego do powiedzenia.

Nie tylko prowincjonalizm, ale również relatywizm nie jest zdolny do pełnego zrozumienia natury i złożoności wielokulturowego świata. Obydwa stanowiska przypisują innym kulturom ograniczoną podmiotowość. Z punktu widzenia prowincjonalisty, obca cywilizacja jest jedynie przedmiotem dociekań. Relatywista uprzejmie dodaje, że to samo należałoby powiedzieć o jego własnej kulturze. Można zatem powiedzieć, że zwolennik idei równouprawnienia różnych perspektyw nie uwolnił się jeszcze od właściwego kolonializmowi spojrzenia na odmienność: inny to nadal przedmiot. Tymczasem krytycyzm przedstawia kontakt międzykulturowy — na przykład między Grekami a Egipcjanami — jako komunikację dwóch podmiotów, które mogą się nie tylko nawzajem zbadać i poznać, ale mogą się od siebie czegoś nauczyć. Rzecz w tym, że idea obiektywnej słuszności ma sens, a więc w sytuacji kulturowego dialogu ktoś może mieć po prostu

¹⁸ *Ibid.*, s. 103.

¹⁹ *Ibid.*, s. 104.

rację. Jeśli twierdzimy, że jest inaczej — czyli że racji nie ma nikt — a swoją opinię uzasadniamy krytykując europocentryzm, ulegamy najpewniej złudzeniu prowincjonalizmu jako jedyne go przeciwnieństwa relatywizmu.

Kulturowe uwarunkowania idei obiektywności

Kończąc niniejsze rozważania warto przywołać opinię Kapuścińskiego z jego *Wykładów wiedeńskich*: „W tym pochodzie cywilizacji Europa będzie wyjątkiem. Jest bowiem ona jedyną, która od samych swoich greckich początków przejawia ciekawość świata i chęć nie tylko opanowania go i zdominowania, ale i poznania, a w wypadku swoich najlepszych umysłów — wyłącznie poznania, zrozumienia, zbliżenia i utworzenia wspólnoty ludzkiej.”²⁰ Innymi słowy, idea obiektywnej słuszności — która motywuje wszelką bezinteresowną aktywność poznawczą i zdolność do samorozwoju — jest wytworem wyrastającej z greckiego pnia cywilizacji europejskiej. Podobną myśl znajdujemy w *Hebanie*: „siła Europy i jej kultury, w przeciwieństwie do innych kultur, leży w jej zdolności do krytyki, przede wszystkim do autokrytyki. (...) Umysł europejski uznaje, że ma granice, akceptuje swoją niedoskonałość, jest sceptyczny, wątpi, stawia znaki zapytania. W innych kulturach tego ducha krytyki nie ma. (...) To powoduje, że są kulturowo, trwale, strukturalnie niezdolni do postępu, do wytworzenia w sobie, wewnątrz, woli przemiany i rozwoju.”²¹

Czy godząc się z przytoczonymi wyżej opiniami nie przyjmujemy, paradoksalnie, postawy europocentryzmu? Nie wydaje się, by tak było. Prawdą historyczną jest to, że Herodot był Grekiem, a krytycyzm — jeśli wierzyć Karlowi R. Popperowi²² — był greckim wynalazkiem. Nie należy jednak z góry zakładać, że warunki społeczne i kulturowe, które doprowadziły do sformułowania idei obiektywnej słuszności, są jednocześnie koniecznymi warunkami jej funkcjonowania. Wystarczy pewne minimum otwartości i emancypacji, by inne kultury zaraziły się greckim krytycyzmem i wprowadziły go do swojego intelektualnego obiegu.

²⁰ Ryszard Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków: Znak 2006, s. 13.

²¹ Ryszard Kapuściński, *Heban*, Warszawa: Czytelnik 1998, s. 239-240.

²² Zob. Karl R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, Warszawa: WN PWN 2002.