

Agnieszka Jarzewicz

Ideologiczne uwikłania rozważań nad wielokulturowością : czy Kapuściński był orientalistą?

Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 7, 179-191

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Agnieszka Jarzewicz

Akademia Pomorska

Slupsk

IDEOLOGICZNE UWIKLANIA ROZWAŻAŃ NAD WIELOKULTUROWOŚCIĄ. CZY KAPUŚCIŃSKI BYŁ ORIENTALISTĄ?

I

Geopolityka drugiej połowy XX wieku załamała piramidalną kompozycję mapy świata, wyznaczoną przez dominację Europy w dobie kolonializmu. W relacjach między byłymi imperiami kolonialnymi i krajami uprzednio skolonizowanymi występuje znacząca asymetria. Obiecywane remedium na nierówności społeczne, jakim miała być globalizacja zawiodło, czego przejawem jest utrzymująca się polaryzacja ekonomiczna społeczeństw. Globalny zasięg informacji, będący efektem błyskawicznego upowszechnienia się rewolucyjnego paradygmatu technologicznego, wyzwolił zaskakujący potencjał komunikacyjny. Zastosowanie krzemowego mikroukładu elektronicznego i zdecentralizowanej logiki Internetu, systemu łączności o najwyższym stopniu interaktywności medialnej, stworzyło bezprecedensowe możliwości kontaktu międzykulturowego. Pomimo nieustającego rozwoju cywilizacyjnych uwarunkowań komunikacji społecznej wzrost jakości i dostępności technologicznego instrumentarium nie jest czynnikiem, który mógłby implikować *per se* eliminację nieporozumień i konfliktów.

Beneficjentami ery informacji są przedstawiciele kultur zaprogramowanych na innowację, a obok nich, coraz częściej, wspólnoty impregnowane na zmiany, głównie w sferze symbolicznej. Wprawdzie cybernetyzacja częściowo rozluźnia kulturowe więzi społeczeństw wiernie strzegących tradycji, lecz wiele z nich skutecznie przeciwstawia się ekspansji kultury masowej. Oprócz kultur hybrydycznych, powstających na styku odmiennych tradycji i światopoglądów z przemieszania wartości i wzorów zachowań, w komputerowo zmediatyzowanej komunikacji uczestniczą zatem zbiorowości o spetryfikowanych systemach przekonań, zamknięte i ksenofobiczne. Współistnienie zróżnicowanych kulturowo społeczności w przestrzeni „elektronicznej agory” niewiele ma wspólnego z metaforą „globalna wioska”, autorstwa Marshalla McLuhana. Nie bez racji Ryszard Kapuściński uznał, że owa przenośnia jest chybiona, ponieważ słowo „wioska” sugeruje bliskość i zażyłość związków łą-

czących ludzi, podczas gdy „społeczeństwo planetarne” uformowane w dobie mediów masowych jest niczym „anonimowy tłum na jednym z wielkich lotnisk, tłum pędzących w pośpiechu, wzajemnie obojętnych i nieznających się ludzi”¹.

Kapuścińskiego niepokoił paradoks medialnego zapośredniczenia kontaktów międzyludzkich, polegający na tym, że wzmożona komunikacja w efekcie rozwoju technologii informacyjnych nie zyskuje bynajmniej na głębi. Przemierzając zakamarki świata jako reporter i korespondent wojenny, Kapuściński dążył do poznania mentalności bohaterów relacjonowanych przez niego wydarzeń, a wśród nich szczególnie absorbowali go ci, którzy niewiele lub bodaj wcale nie przypominają *homo informaticus*. W jednym z esejów filozoficznych, opublikowanych w zbiorze *Ten Inny*, pisarz przedstawił *explicite* własne wyobrażenie inności. Wizerunek ten wyłania się z kompozycji kilku elementów światopoglądu konkretnych ludzi, spotykanych przez reportera w Azji, Afryce, oraz Ameryce Łacińskiej. Uogólniony Inny postrzega świat z perspektywy silnego poczucia więzi rodzinnych: posiadane przez niego pojęcie rodziny jest pochodną trybalnej struktury wspólnoty opartej na więzach krwi. Wyznacznikiem aksjologii Innego jest też kolor skóry. Naocznie uchwytna podstawa identyfikacji i wartościowania obcych wiąże się z nacjonalizmem. Redukcja tożsamości jednostki do narodowości wraz z pogardą dla obcych dostarcza wprost idealnej pożywki dla wiary w powołanie do pełnienia eschatologicznej misji zbawienia. W połączeniu z fundamentalizmem religijnym nacjonalistyczne skłonności Innego prowadzą do zachowań fanatycznych. Stosuje on swoją aksjologię z poświęceniem sprawiającym, że „[...] świat, w którym żyje, jest beczką prochu toczącą się niebezpiecznie w kierunku ognia”².

Pisarzowi, uznawanemu za „cesarza reportażu”, zarzuca się niekiedy, że przedstawiony w jego książkach portret inności jest naszkicowany w stylistyce orientalizmu³. Analizę specyfiki dyskursu „orientalizującego” zawdzięczamy Edwardowi Saidowi, w którym jedni widzą założyciela metodologii i jednocześnie ojca praktyki badawczej krytyki postkolonialnej⁴, drudzy natomiast, choć nie odmawiają wykształconemu w Ameryce palestyńskiemu literaturoznawcy znakomitego warsztatu filologicznego i trafności obserwacji, wskazują jednak na obsesyjne wprost powtarzanie przez niego tez apriorycznych i arbitralnych, nieznajdujących pokrycia w propozycji „obiektywnego” opisu „prawdziwego” Wschodu⁵.

Said mianem orientalizmu określił system idei stanowiący korpus dogmatycznej wiedzy na temat Wschodu, jaką tworzy się i przekazuje na Zachodzie i na potrzeby Zachodu w ramach aktywności artystycznej, akademickiej oraz instytucjonalnej. Rdzeniem owego dyskursu jest opozycja między zachodnią wyższością a wschodnią niższością. Ów styl myślenia sięga do starożytnej Grecji, w której napływająca ze Wschodu obcość uznawano za przejaw barbarzyństwa. Ze wzmożoną siłą orientalizm rozkwitał w ostatnich dekadach XVIII wieku – stulecia zwieńczonego podbięciem Egiptu przez Napoleona Bonaparte, i cieszył się niegasnącą popularnością

¹ R. Kapuściński, *Ten Inny*. Kraków 2006, s. 61.

² Ibidem, s. 46. Zob. także idem, *Lapidarium VI*. Warszawa 2007, s. 102.

³ M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków 2006, s. 220-235.

⁴ Ibidem, s. 10.

⁵ Z. Zygułski jun., *Wstęp do wydania polskiego*. W: E.W. Said, *Orientalizm*. Warszawa 1991.

przez cały następny wiek, pod koniec którego kolonializm przeżywał swoje apogeum. Dyskurs będący na usługach imperialistycznej wizji świata zyskał posłuch, ponieważ potwierdzał uprzedzenia przeciętnego mieszkańca ówczesnej Europy, a także dlatego, że mieszkańcy Orientu mieli być wobec tego procesu bezbronni. W konsekwencji Wschód stał się synonimem egzotyki i osobliwości, wręcz dziwactw i irracjonalności, co sytuowało jego przedstawicieli w gorszej, podporządkowanej pozycji, dzięki której człowiek Zachodu umacniał własną potęgę. Pokutujący do dziś system przesądzeń, którego zasięg odzwierciedla przebieg granic imperiów kolonialnych, stanowi zatem „technologię władzy nad Wschodem”. Nietrudno dostrzec tu Baconowski temat wiedzy i władzy, skoro orientalizm zdefiniowany jest jako „filtr wiedzy” na temat Orientu. Lecz nie jest to – podkreślał Said z mocą wiary w odkrycie czy raczej obnażenie istoty badanego przedmiotu – dyskurs sprawdzalny, a jedynie kompleks ideologicznych kreacji, które budują fałszywą świadomość, jaką Zachód narzuca w sprawach Wschodu. Zespół technik reprezentacji (*re-presentation*) będących projekcją „zachodniej żądzy dominacji” ruguje rzeczywistość Orientu na rzecz niezmiennie podtrzymywanych, a przy tym zadziwiająco spójnych fikcji, które prowadzą do ujarznienia tego, co nieoswojone⁶.

Zanim ustosunkuję się w sensie ogólnym do kierowanego pod adresem Ryszarda Kapuścińskiego zarzutu o prowadzenie dyskursu orientalizującego, zrekonstruuję aksjologię reportera w kontekście zróżnicowanych poglądów na temat wielokulturowości, sformułowanych przez Ayaan Hirsi Ali i Andrzeja Szahaja. Zaproponowane zestawienie pomoże sklasyfikować podejście Kapuścińskiego w skali normatywnych przekonań w kwestii różnic kulturowych. Jeśli uzasadnione ma być określenie czyichś poglądów jako wpisanych w skierowaną przeciw Orientowi „technologię mocy”, to należy dowieść przynajmniej tyle, że osoba ta przekonana jest o absolutnej wyższości zachodnich wartości.

II

Warto przemyśleć kategorię twierdzenie Edwarda Saida, zgodnie z którym orientalizm jest w sposób niezbywalny perspektywą zewnętrzną w wymiarze egzystencjalnym i moralnym wobec Wschodu. Oskarżenie o fałszowanie pewnej rzeczywistości tych, którzy w stosunku do niej są outsiderami nie wydaje się trafne. Zarzut ów traci moc przekonywania w obliczu kogoś, kto zajmuje pozycję niedającą się jednoznacznie zakwalifikować. Do najostrzejszych krytyków Orientu – islamskiego Orientu – należy dziś Ayaan Hirsi Ali, wypowiadająca się niby już z zewnątrz potępianego przez nią świata, a jednak zajmująca do niedawna pierwotną w sensie enkulturacji pozycję wewnętrzną. Somalijka wychowana została w formule muzułmańskiego poddaństwa, lecz po wyemigrowaniu do Holandii, w wyniku edukacji uniwersyteckiej i własnej fascynacji liberalizmem, przyswoiła sobie wartości zachodnie. Odkąd odrzuciła religię całkowicie determinującą jej uprzednio ukształtowaną tożsamość, potępia islam nie przebierając w środkach. Apodyktyczne słowa

⁶ E.W. Said, *Orientalizm...*, s. 23-86.

apostatki: „Musi zostać zmieniona doktryna mówiąca, że wiara jest niezmienna, bo Koran został podyktowany przez Boga. Muzułmanie muszą zdać sobie sprawę, że to ludzie piszą święte pisma”⁷ – umieszczają wyznawców Allaha bynajmniej nie w pozycji równoprawnego partnera dialogu. Zawarta w cytowanej wypowiedzi asymetria relacji pomiędzy tymi, którzy tkwią w mrokach błędnych mniemań, a tymi, którzy zdobyli – oświeceni nowoczesnością – patent na prawdę, jest analogiczna do sytuacji, w której znajdują się dzieci zmuszone podporządkować się autorytetowi ludzi dojrzałych.

Somalijska bojowniczką walczy o sprawiedliwość nie tylko z islamem, przeciwstawia się również multikulturalizmowi, dostrzegając w owym stanowisku politycznym ideologię ślepa i głucha wobec zbrodni popełnianych przeciw muzułmańskim kobietom. Ta ideologia głosi *explicite* konieczność poszanowania odrębności i uznania równości kultur⁸. Tymczasem francuska dziennikarka i pisarka Christine Ockrent utrwaliła słowa Ayaan pełne absolutnej krytyki: „Wielokulturowość jest jedynie politycznie poprawną nazwą apartheidu kobiet”⁹. Autorka tej ostrej, epatującej skrajnością wypowiedzi przypisuje polityce uprawianej w ideologicznym horyzoncie multikulturalizmu hipokryzję. Argumentuje, że zachodnie rządy, które umożliwiają muzułmanom kultywowanie ich własnej tradycji, zachęcają do segregacji i finansują ich instytucje religijne, tym samym hodują na swoim własnym podwórku przestępców, skoro muzułmanki „nie mogą cieszyć się swoimi prawami, tak bardzo są więznikami mężczyzn”¹⁰. Swój skrajny zachodocentryzm Somalijka tłumaczy bezpośrednio zdobytą wiedzą na temat obu kręgów kulturowych, które mają wpływ na jej biografie. Stwierdza z determinacją: „Wiem, o czym mówię, kiedy oskarżam islam. [...] Mahomet to zbroczenie. Jeśli przeczytasz Koran i hadisy, zobaczysz ucisk kobiet zapisany właśnie tutaj, czarno na białym”¹¹.

Na tle radykalnie etnocentrycznej postawy Ayaan Hirsi Ali wydaje się, że posądzenie Ryszarda Kapuścińskiego o przemycenie orientalizmu w jego dziełach stanowi interpretacyjne nadużycie. Truizmem jest stwierdzenie, iż reporter nie był nieomylny w przedstawianiu biegu wydarzeń w różnych zakątkach świata oraz objaśnianiu ich historycznego i kulturowego zaplecza, ale gdy w grę wchodzi zarzut o orientalizm, warto zachować miarę. Przekazane przez polskiego reportera przesłanie, głoszące niezbywalność poszanowania innych tradycji, traktowania wszystkich na równi i poszukiwania dróg porozumienia jest pochwałą multikulturalizmu. Postawa Kapuścińskiego, choć oczywiście kategorycznie potępiał on muzułmańskie zbrodnie na kobietach, jest przeciwstawna wobec podejścia Ayaan Hirsi Ali, pomimo tego, że nie zachodzi tu całkowita opozycja, co mogłoby sugerować zawarte

⁷ www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,399263,00.html

⁸ Podczas gdy termin „wielokulturowość” nabiera sensu poprzez odniesienie do stanu istnienia wielu kultur, multikulturalizm jest odpowiedzią normatywną na ów stan. (M. Buchowski, *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*. W: *Czy klęska wielokulturowości?*, red. H. Mamzer. Poznań 2008, s. 24.)

⁹ C. Ockrent, *Ayaan Hirsi Ali – deputowana a islam*. W: *Czarna księga kobiet*, red. C. Ockrent. Warszawa 2007, s. 254-256.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

w książkach reportera idealistyczne *credo*. Jego pochwała ideologii wielokulturowości nie jest bezwzględna, bezwyjątkowa. Owszem, pisarz głosił pogląd, że kultury nie dzielą się na wyższe i niższe, ale jednocześnie bronił ideałów liberalnej demokracji – pomimo związanych z nią w praktyce wypaczeń – jako najlepszego ze znanych nam dotychczas ustrojów politycznych. Będąc człowiekiem zakorzenionym aksjologicznie w świecie zachodnim, nie akceptował w pełni islamu. Uważał, że wiele aspektów tej religii jest nie do przyjęcia dla spadkobierców europejskiego oświecenia. Powstrzymywał się zarazem od bezapelacyjnego narzucania praw człowieka w takiej postaci, jaką przyjęły one w obrębie zindywidualizowanych społeczeństw euroamerykańskich. Przekonywał, że w tych wszystkich kontekstach, którym obcy jest europejski wynalazek jednostki, prawa człowieka tracą swoje pierwotne konotacje, ponieważ trafiają na radykalnie odmienne systemy relacji wewnątrzspołecznych. Próby obdarzenia jednostki autonomią tam, gdzie górę biorą racje kolektywu – jak ma to miejsce właśnie u muzułmanów, których silne poczucie przynależności do *ummy* jest funkcjonalne względem głęboko religijnego zorganizowania codzienności i najczęściej ekstremalnych warunków życia – trafiają w próżnię. Dlatego Kapuściński był zdania, że implementacja jednostkowych praw nie może nastąpić z pominięciem przekładu międzykulturowego jako efektu wspólnych poszukiwań odpowiedniej formuły umożliwiającej transfer treści. Od tłumacza oczekiwał przezwyciężenia pokutujących w jego własnym otoczeniu uprzedzeń i stereotypów – mentalnych ograniczeń, które przeszkadzają w dialogu.

Niewątpliwie nurtujący Kapuścińskiego archetyp inności wzbudza ambiwalencję odczuć. Pisarz sceptycznie traktował prognozy Samuela Huntingtona o nadejściu ery zderzeń cywilizacji, zrzucając je na karby amerykańskiego lęku przed innością upatrywaną głównie w islamie i kulturze chińskiej. Nie uważał, by w innych kulturach i cywilizacjach w sposób konieczny tkwiło źródło zagrożenia, ale nie był też niewrażliwy na ryzyko przekraczania granic przestrzeni kulturowo udomowionej. Mając jednak świadomość tego, że bilans relacji między Zachodem i Wschodem nie jest dla nas korzystny, podkreślał, że naszą powinność moralną stanowi budowanie mostów porozumienia i podejmowanie wysiłku współpracy, cierpliwa tolerancja i kompromis. Pisarstwo Kapuścińskiego było motywowane etycznie. Przekazana w jego reportażach i eseistyce filozoficznej aksjologia wyrosła z założenia, że odmienność nie musi oznaczać obcości ani być czynnikiem, który zawsze dzieli, własność ta czyni bowiem wszystkich równymi sobie: „Wszyscy mieszkańcy naszej planety jesteśmy Inni wobec Innych – ja wobec nich, oni wobec mnie”¹². Rozmyślaniom pisarza przewodzi dialogiczna metafora lustra odniesiona do Innego, w którym przeglądamy się, docierając tym sposobem do własnej tożsamości, bądź w którym jesteśmy oglądani i poznawani przez Innych – nie po to, by nad nimi dominować, lecz by wziąć za nich etyczną współodpowiedzialność.

Filozoficzna tkanka osobistej refleksji Kapuścińskiego nad wielokulturowością stanowi rozwinięcie filozofii dialogu o problematykę konfrontacji międzykulturowych. Patronami spotkania byli dla niego Herodot i Bronisław Malinowski. Pisarz

¹² R. Kapuściński, *Ten Inny...*, s. 71.

czuł się spadkobiercą obu i uważał ich za równie nowoczesnych, pomimo niespełna dwóch i pół tysiąca lat, jakie dzielią *Dzieje od Argonautów Zachodniego Pacyfiku*, czy innych dzieł twórcy idei badań terenowych. Zarówno u Herodota, który rozbił mit kulturowej wyłączności starożytnych Greków, jak i w badaniach Malinowskiego prowadzonych nad kulturami wyspiarzy oceanicznych, reporter wyczytywał tę samą humanistyczną receptę na spotkanie z Innym: nie osądzać go, lecz poznać; nie hierarchizować kultur na lepsze i gorsze, lecz zrozumieć odmienną każdą z nich¹³. I niezmiennie wierzył, że osiągnięte tym sposobem zbliżenie do drugiego człowieka jest konieczne, gdyż stanowi jedyną drogę do współlistnienia.

Czy faktycznie wola poznania i porozumienia, nawet gdy występuje ze wzajemnością, a także uczestnictwo w komunikacji wystarczy do poszanowania odmienności? Żarliwą wiarę Kapuścińskiego w możliwość porozumienia zakłócała świadomość perturbacji istniejących na drodze do przezwyciężenia impasu w relacjach międzykulturowych z racji niewspółmierności wizji świata, niemożności skalibrowania żywionych przez różne społeczeństwa przeświadczeń i kultywowanych zwyczajów. Mimo to, stale zalecanym przez pisarza antidotum na zantagonizowanie rzeczywistości społecznej jest dialog.

Jeśli za Jürgenem Habermasem przyjmiemy, że komunikacja nie wymaga, aby odbiorca uznał treści wypowiedziane przez nadawcę za swoje własne, lecz aby rozmówcy rozumieli, co znaczą używane przez nich wyrażenia¹⁴, dojdziemy do wniosku, że intersubiektywność interpretacji nie rozwiązuje problemów związanych z pokojem, choć z pewnością jest w kontekstach wielokulturowych wyzwaniem najważniejszym. Przedstawiciel drugiego pokolenia szkoły frankfurckiej, mając na uwadze ideał komunikacji wolnej od zakłóceń, odróżnił działanie zorientowane na porozumienie od działania strategicznego. Podmiot działania komunikacyjnego zmierza do realizacji celów illokucyjnych, czyli wyrażając pewne treści wykonuje tym samym określoną czynność (np. mówiąc „obiecuję” składa obietnicę). Wówczas, gdy nadawca artykułuje treści z intencją realizacji celów perlokucyjnych, zamierza więc wywrzeć na adresacie określony wpływ (przekonać go do czegoś, skłonić do wykonania pewnej czynności, wywołać w nim pewne emocje), wykonuje zapośredniczone językowo działania strategiczne. Wedle Habermasa cele illokucyjne w akcie komunikacji nie mogą służyć próbom osiągnięcia efektów perlokucyjnych, gdyż te ostatnie są integralnym elementem interakcji strategicznej. Nie trzeba nawet redukować perlokucji do skrajnych form manipulacji typowej dla reklamy lub propagandy, aby zgodzić się z aplikacją teorii aktów mowy Habermasa, zaproponowanej przez Johna L. Austina¹⁵. Wystarczy zauważyć, że oddziaływanie na słuchacza za pomocą systemu znaków językowych zachodzi pod warunkiem uprzedniego wykonania przez nadawcę aktu illokucji, co wymaga od adresata umiejętności zastosowania reguł lingwistycznych (syntaktyczno-semantycznych), które posłużyły nadawcy do sformułowania danej wypowiedzi. Skoro nie zamiar wywarcia określonego wpływu na słuchacza, lecz zgodność sposobów rozumienia znaczeń słów

¹³ Idem, *Autoportret reportera*. Kraków 2003, s. 21.

¹⁴ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A. Kaniowski. Warszawa 1999, s. 486-487.

¹⁵ J. Austin, *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1993, s. 550-708.

i zdań używanych w rozmowie stanowi czynnik konstytutywny w porozumieniu, przeto odwołanie się do struktur aktywności teleologicznej o charakterze perlokucyjnym, jest wtórne do wyjaśnienia struktur komunikacji językowej.

Myśl, że komunikacja stanowi warunek konieczny lecz niewystarczający do rozwiązania lub choćby złagodzenia konfliktów międzykulturowych, zwłaszcza wtedy, gdy w grę wchodzi przekonania i praktyki wzajemnie się wykluczające, została wyraźnie opisana przez Andrzeja Szahaja¹⁶. O ile literatura Kapuścińskiego niezmiennie zachęca do dialogu i duchowego otwarcia się na drugiego człowieka w myśl słów „Drzwi i bramy służą nie tylko do zamykania się przed Innym – mogą też otwierać się przed nim, zapraszać w gościnę”¹⁷, o tyle poświęcona wielokulturowości twórczość jednego z głównych kulturoznawców i filozofów polskich ujawnia wrażliwość krytyczną, przejawiającą się w stwierdzeniu, że bycie gościem w domostwie zachodniego gospodarza zobowiązuje do honorowania panujących w nim reguł politycznych¹⁸. Według Szahaja złudna jest wiara w możliwość takiego „umeblowania świata”, w którym wszyscy, bez względu na różnice przekonaniowe, czuliby się jak u siebie. Ale za równie naiwną uważa on także wojującą wersję etnocentryzmu, w świetle której usiłuje się legitymizować roszczenia do uniwersalizacji określonego zespołu przesądzeń o świecie i narzuca się innym własną formę życia. Filozof optuje za istotnie złagodzoną wersją eurocentryzmu, która umożliwi negację obcych przekonań i praktyk, jak też obronę fundamentów własnej tożsamości kulturowej. Podstaw do obrony cenionych wartości dostarcza argumentacja niepozabawiona autokrytycyzmu, wyzbyta paternalizmu, autorytarnych i absolutystycznych zapędów do światopoglądowej monopolizacji:

Postawa tak rozumianego etnocentryzmu pozwala na potępienie jakichś elementów obcej kultury (np. obyczaju kobiecego obrzezania czy palenia wdów) bez popadania w przekonanie, że potępienie to wynika ze znajomości absolutnego kodeksu moralnego lub też ostatecznej Prawdy. Nie wynika ona zatem z jakiejś pychy epistemologicznej czy moralnej, owocującej przekonaniem, że kultura zachodnia w **całości** jest bliższa ostatecznej Prawdy o świecie (bliższa Rozumowi) lub też w każdym aspekcie jest lepsza niż wszystkie inne kultury, lecz jedynie z przekonania, że istnieje wiele argumentów przez nią zgromadzonych na rzecz utrzymania przekonania, iż przynajmniej niektóre wypracowane w jej łonie normy i wartości są lepsze niż tego typu normy i wartości innej kultury czy wszystkich kultur pozaeuropejskich¹⁹.

Stanowisko umiarkowanego eurocentryzmu podtrzymuje ważność demokracji liberalnej, jednak nie unika krytyki, wiąże się z otwartością na propozycje zmian, co potwierdza zdolność świata zachodniego do uczenia się. Ta życzliwa odmiana etnocentryzmu zakłada, że wierności aksjologicznej musi towarzyszyć świadomość historyczno-kulturowej względności i przygodności aksjologicznych preferencji Za-

¹⁶ A. Szahaj, *Relatywizm i fundamentalizm*. Toruń 2008, s. 50.

¹⁷ R. Kapuściński, *Autoportret reportera...*, s. 69.

¹⁸ A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków 2004, s. 152.

¹⁹ Idem, *Relatywizm i fundamentalizm...*, s. 23-24. Zob. także idem, *E pluribus unum...*, s. 57-92, 144-153.

chodu. Inklinacje relatywistyczne tego założenia są efektem przyjętej tezy o niezbywalności określonego zaplecza kulturowego w dokonywaniu ocen, innymi słowy, o nieosiągalności perspektywy „oka Boskiego” przy formułowaniu sądów wartościujących. Twierdzenie o sensowności oceniania innych kultur z perspektywy bronionych przekonań podważa wszakże „wulgarną” wersję relatywizmu, podszytą nihilizmem aksjologicznym, czyli stanowisko, które z historycznej względności przekonań o świecie i form jego poznawania wyprowadza wniosek, że kultury nie podlegają ocenom. Osłabiony eurocentryzm koresponduje z umiarkowanym multikulturalizmem, promującym ograniczenie wielokulturowości do takiego stanu, który pozwala zachować liberalno-demokratyczny system wartości. Omawiane podejście niesie w konsekwencji ryzyko frustracji wszystkich, którzy nie zostaną objęci ochroną tolerancji. Aby uniknąć starć i konfliktów należy wówczas minimalizować poczucie niższości i wyobcowania sfrustrowanych. Szahaj nie dostarcza jakiegś uniwersalnej recepty na zmniejszanie napięć i uniknięcie wybuchów niezadowolenia; uważa, że każdorazowo potrzebna jest analiza konkretnych kontekstów społeczno-kulturowych. Wskazuje przy tym na konieczność powstrzymania się od epistemologicznej lub aksjologicznej pychy i wystrzegania się pogardy dla Innych, a także podkreśla istnienie granic kompromisu: „bez pewnej liberalizacji niektórych kultur mniejszościowych nie ma co marzyć o trwałym pokoju społecznym”²⁰.

Andrzej Szahaj przyznaje, że multikulturalizm nie bez powodu krytykuje i zwalcza opresyjność kulturowej dominacji. Ideologia ta wyrasta wszak z dążeń do emancypacji społecznej wspólnoty ludzi zmarginalizowanych i upodlonych w ramach niewolnictwa, kolonializmu, także asymilacji. Filozof eksponuje wszelako zagadnienie dylematów etycznych i politycznych, jakich nie sposób uniknąć w rozważaniach nad wielokulturowością. Dylematy tego typu wprawiają myśl w dialektyczny ruch pomiędzy partykularnym charakterem kulturowych wizji świata a zawartymi w nich *explicite* bądź *implicite* roszczeniami do uniwersalności. Nie akceptujemy zasad leżących u podstaw legislacji niezgodnej z przyswojonymi przez nas wartościami. Standardów diametralnie odbiegających od tego, co może być tolerowane z punktu widzenia każdego, kto przyswoił sobie prawa człowieka, niestety nie brakuje²¹. Przyzwolenie na stosowanie przez określoną mniejszość kulturową rodzimego dla niej prawa nie trafia w legislacyjną próżnię, lecz oddziałuje na ustawodawstwo państwa, w obrębie którego społeczność ta przebywa. Aprobata obcej kultury politycznej i prawnej podważa celowość egzekwowania prawa obowiązującego w danym kraju. Argumentacja filozofa ujawnia, że spełnienie postulatu równouprawnienia kultur brzemiennie jest w skutki prawne, których akceptacja byłaby jednoznaczna ze sprzeniewierzeniem się własnej tradycji i tożsamości, co z kolei grozi uzyskaniem dominacji politycznej przez ludność napływową. W konsekwencji multikulturalizm ulega przekształceniu „z narzędzia wyrównywania krzywd w narzędzie walki o odwrócenie biegunów władzy”²². Tymczasem odrzucenie idei równości aksjologicznej kultur grozi zarzutem o powrót do kulturowego imperializmu. Nieusu-

²⁰ Idem, *Relatywizm i fundamentalizm...*, s. 80.

²¹ Zob. np. C. Ockrent, *Czarna księga kobiet...*, także W. Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*. Lublin 2003.

²² A. Szahaj, *Relatywizm i fundamentalizm...*, s. 65.

walność tego typu dylematów sprawia, że Szahaj przynajmniej częściowo rozpatruje konfrontację euroamerykańskiego kręgu kulturowego, w którym wypracowano prawa człowieka, z kulturami, dla których prawa te są czymś obcym lub zewnętrznym, za pomocą kategorii gry o sumie zerowej²³. Doskonale obrazuje ów typ gry, w której wygrana jednego z zawodników równa się przegranej drugiego, metafora „wolność dla wilków oznacza śmierć owiec”. Kto występuje w roli wilków, kto zaś w roli owiec – to kwestia historycznie przypadkowa. Żadna z tych pozycji nie jest na stałe zarezerwowana dla któregoś ze zbiorowych aktorów wielokulturowych scen politycznych.

III

Stwierdzenie Edwarda Saïda, iż Wschód nigdy nie stanowił „przedmiotu swobodnego myślenia czy działania”, nie przekazuje niczego, co byłoby zaskakujące czy oburzające. Nie zapowiada się na to, by echo sformułowanej przez Maxa Webera neokantowskiej tezy, która głosi, że: „bezzałożeniowość w sensie logicznym nie istnieje”, utrzymujące się w głównych nurtach filozofii postnowożytnej (neopragmatyzm i poststrukturalizm) oraz w głównych kierunkach filozofii kultury, miało stracić cokolwiek na sile wyrazu. Nie trudno też przyznać rację Saïdowi, gdy orzeka o Wschodzie i Zachodzie, że są to byty kulturowe stworzone przez człowieka. Gdy jednak autor *Orientalizmu* prezentuje dyskurs na temat Wschodu tak, jakby toczył się bez udziału Wschodu, wówczas konstruktywistyczne w wymowie orzeczenie staje się deklaracją bez pokrycia w empirii, pustosłowiem. Nie przeczę wcale twierdzeniu, że dzieje Zachodu naznaczone są imperializmem intelektualnym i przemocą kulturową, nie tylko militarną, wobec Wschodu. Orientalizm jest faktem kulturowym. Zagłębiając się jednak w lekturę przepelnioną filologiczną erudycją Saïda, wyczytać można zasadniczo polityczne zaangażowanie autora²⁴. Z perspektywy

²³ Ibidem, s. 43-56, 59-69.

²⁴ To właśnie zarzuca Saïdowi Zdzisław Żygulski jun., gdy komentuje *Orientalizm*: „Książka ta rozpoczyna się krytycznym studium historycznym, a kończy gwałtownym pamfletem politycznym skierowanym przeciwko twórcom orientalizmu, w istocie kreowanym przez samego autora. W tym właśnie widzi się słabość dzieła Saïda: demaskuje on sztuczny obraz Wschodu namalowany przez zachodnich orientalistów, ale sam arbitralnie wykuwa wizerunek owych orientalistów”. Niebagatelna jest dalsza uwaga Żygulskiego, piszącego w 1987 roku o Saïdzie: „Zapomina o tym, że każde przedstawienie rzeczywistości przeszłej lub bieżącej musi być z natury swojej reprodukcją – zdeformowane. Po prostu taka jest zasada rządząca tym światem i człowiekiem. Ponieważ zaś istnieje zjawisko symetryczności, o którym sam Saïd zapomina, warto wskazać okcydentalizm występujący w krajach Wschodu, to jest wytwarzanie obiegowej kliszy dla reprodukcji obrazów Zachodu i człowieka Zachodu, w zasadzie z dominantą jednolitości i karykatury [...] Gdyby Saïd w szerszym stopniu uwzględnił to zjawisko, rzuciłby pełniejsze światło na swój orientalizm” (ibidem, s. 9-10). Taki sam błąd popełniają ci, którzy ujawniają orientalistyczną propagandę romantyzmu, zapominając jednocześnie, że romantyzm koegzystował również z okcydentalizmem. Podobnie ma się rzecz z tymi, którzy wręcz zaprzeczają zagrożeń rosyjskiego okcydentalizmu, dostrzegając w Rosji jedynie ofiarę orientalizmu. Wreszcie zapomina się, że ukuta przez starożytnych Greków kategoria barbarzyńcy ma swój odpowiednik w dziejach okcydentalizmu (zob. I. Buruma, A. Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*. Kraków 2005).

standardów obowiązujących w filozofii nauki, nawet w odniesieniu do humanistyki uważanej przez wielu za naukę „miękką” w przeciwieństwie do „twardego” przyrodoznawstwa, manifestacji poglądów politycznych – niezależnie od tego, czy przybiera ona charakter bezpośredni, czy też czyniona jest nie wprost – daleko jeszcze do rzetelnej metodologii, która zasługiwałaby na miano naukowej. Said nawet nie próbuje przeanalizować relacji między orientalizmem a tym, co uważa za „prawdziwy” Orient. Jeśli zarzuca się fałsz pewnemu pogładowi, to należy ów zarzut uzasadnić przez dostarczenie dowodów na rzecz fałszywych części tego poglądu. Tymczasem teza o niewspółmierności tekstów na temat Wschodu i wschodnich realiów pozbawiona jest w dziele Saida jakiegokolwiek kulturoznawczego uzasadnienia, z czego sam autor zdawał sobie sprawę.

Z jednostronnością tezy i rozważań Edwarda Saida kontrastuje analiza zjawiska opozycyjnego w stosunku do orientalizmu, dokonana przez Iana Burumę i Avishai Margalit w pracy *Okeydentalizm. Zachód w oczach wrogów*. Mianem okeydentalizmu określony zostaje horyzont wyobrażeń, jakie Wschód przypisuje Zachodowi:

Wizerunek Zachodu, jaki pokutuje w okeydentalizmie, podobny jest do najgorszych przejawów jego odpowiednika, czyli orientalizmu, odzierającego z wszelkiego człowieczeństwa ludzi, w których jest wymierzony. Niektóre z orientalistycznych przesądów kazały patrzeć na ludzi spoza Zachodu jako na istoty mniej dojrzałe, obdarzone dziecięcymi umysłami, które zatem można traktować jako przedstawicieli rasy niższej. Okeydentalizm jest co najmniej tak samo prymitywny; jego bigoteria po prostu odwraca do góry nogami stanowisko orientalistyczne. Sprowadzanie całego społeczeństwa czy cywilizacji do zbioru bezdusznych, dekadentkich, chciwych, wykorzenionych, bezbożnych, pozbawionych uczuć pasożytów stanowi rodzaj intelektualnej destrukcji. Powtórzmy: gdyby chodziło tylko o niechęć czy uprzedzenie, cała sprawa nie byłaby zbyt istotna. Uprzedzenia to część kondycji ludzkiej. Gdy jednak myśl, że inni są w mniejszym stopniu ludźmi, obdarzona zostanie rewolucyjną siłą, prowadzi do faktycznej zagłady istot ludzkich²⁵.

Mechanizm kulturowego stygmatyzowania działa po obu stronach relacji Wschód – Zachód. Buruma i Margalit podają inne niż Said świadectwo świadomości metodologicznej, ogarniającej złożoność antagonizmów społecznych w realiach wielokulturowych. Co więcej, nie pozbawiają oni zasadności krytyki Zachodu. Na tym polega doniosłość ich argumentacji, w której śledzą korzenie okeydentalistycznej deformacji północnoatlantyckiego kręgu kultury. Ujawniają, że miejscem narodzin „nienawistnej karykatury zachodniej nowoczesności” jest Europa, skąd następnie ów dyskurs przechwycony zostaje przez Orient. Zachód, oskarżany dotychczas o ponizanie Wschodu, zostaje teraz dodatkowo obciążony odpowiedzialnością za stworzenie trującego antidotum na własny imperializm. Autorzy *Okeydentalizmu* nie szczędzą surowej krytyki swojemu matecznikowi kulturowemu. W ten sposób dają się poznać jako ideowi spadkobiercy Zachodu, wyróżniającego się spośród innych kręgów kulturowych zdolnością krytycznej autorefleksji – zdolnością, której nie zniweczyła oświeceniowa wiara w potęgę rozumu. Ostrzegają oni wszakże przed popadnięciem w intelektualną pułapkę, jaką jest „paraliż kolonialnej winy”:

²⁵ I. Buruma, A. Margalit, *Okeydentalizm...*, s. 14-15.

Faktem bezspornym jest, że Europa i Ameryka mają krew na rękach, a zachodni imperializm wyrządził wiele krzywd. Ta świadomość nie powinna jednak sprawić, że będziemy lekceważyć przemoc w byłych koloniach. Wręcz przeciwnie, powinniśmy być właśnie na nią bardziej wyczuleni. Obarczanie amerykańskiego imperializmu, globalnego kapitalizmu i izraelskiego ekspansjonizmu winą za barbarzyństwo nie-zachodnich dyktatorów czy samobójcze okrucieństwo religijnych rewolucji jest nie tylko błędem; jest to także przejaw orientalistycznego protekcjonizmu – przekonania, że tylko ludzie Zachodu są na tyle dojrzały, by ponosić moralną odpowiedzialność za swoje czyny²⁶.

Nie sposób odciąć się dziś od świadomości faktu towarzyszącego politycznej strategii tych decydentów globalnej rzeczywistości, którzy uznają imperializm militarny za główną technologię oddziaływania na świat islamu: idea konieczności prowadzenia wojny z terroryzmem propagowana jest równoległe z realizacją interesów ekonomicznych. Fakt ten wywołuje u części opinii publicznej przekonanie, że „tak zwana wojna z terroryzmem [...] nie pozwala fundamentalizmowi w krajach muzułmańskich umrzeć śmiercią naturalną”²⁷. Inny fakt wzbudzający apel o rozliczenie wszystkich, którzy mieniąc się nosicielami ideałów demokracji, odpowiedzialni są za łamanie praw człowieka to psychiczne i fizyczne tortury, jakim poddawane są osoby zaangażowane w działalność terrorystyczną, a nawet osoby zaledwie podejrzane o tego rodzaju aktywność. Fakty, które wywołują uzasadnioną krytykę Zachodu, można mnożyć i należy wyciągnąć z nich konsekwencje.

Czy słuszne jest jednak doszukiwanie się orientalizmu wszędzie, gdzie w grę wchodzi zachodnia deskrypcja Orientu? Praca Saida roztacza przed czytelnikiem perspektywę wszechobecności orientalistycznego dyskursu władzy w ramach zachodniej praktyki literackiej, naukowej, politycznej i gospodarczej. Czy usprawiedliwione jest interpretowanie wszelkiej krytyki Orientu w kategoriach strategii władzy.

Ustosunkowując się do powyższego problemu na przykładzie zarzutu, w myśl którego dzieła Ryszarda Kapuścińskiego skażone są technikami dominacji nad Wschodem, warto podkreślić granice interpretacji. W pewnym sensie można żywić wątpliwości odnośnie do epistemicznej skuteczności empatii w kontaktach międzykulturowych. Kapuściński uważał empatię za jeden z podstawowych wyznaczników deontologii reportera. Sądził, że osobista perspektywa, z jaką reporter wykonuje swoją profesję, zorientowana jest na świadczenie prawdziwie naocznie widzianej i osobiście przeżywanej, co stanowić ma o najwyższej wartości literatury powstającej na kanwie tłumaczeń z kultury na kulturę, przekładów jednych form symbolicznych na inne. Uznaje się, że w ramach uprawianego przez Kapuścińskiego gatunku, który nazywał „literaturą na piechotę” bądź „reportażem osobistym”, jak też w utworach pisanych w formie raptularza, syntoniczny tryb uczestnictwa autora w losach bohaterów opisywanych wydarzeń dopełnia pozostałe walory literackie jego twórczości, mierzone narracyjną wirtuozerią i najwyższym kunsztem języka.

²⁶ Ibidem, s. 149.

²⁷ A. Parzymies, *U źródeł muzułmańskiego antyamerykanizmu. W: Islam a terroryzm*, red. A. Parzymies. Warszawa 2003, s. 24.

Z pewnością dociekanie cudzych intencji, obaw, nadziei i wszelkich – by użyć za-domowionej już w filozofii analitycznej kategorii – stanów propozycyjalnych (*propositional attitude*) drogą wczuwania się w położenie innych, jest sposobem na ich zrozumienie (zbliżenie się do nich), aczkolwiek empatia nie stanowi uniwersalnego wytrychu poznawczego, ponieważ implikuje projekcję własnego zaplecza form symbolicznych interpretatora na uwarunkowania kulturowe interpretowanego²⁸. Należy jednak pamiętać, jaką rolę empatia odgrywa w deontologii reportera: to postawa moralna, która prowadzić ma do życzliwości poruszającej w Innym „strunę człowieczeństwa”. Nie traćmy z oczu wyrażonego w całym dorobku polskiego reportera postulatu szacunku, pełniącego funkcję podstawowej normy postępowania wobec Innego. Literaturę Kapuścińskiego przepelnia głęboki humanizm, ale nade wszystko broni go umiejętność stosowania interpretacji historycznej, która pozwala unikać wspomnianego zagrożenia epistemicznego i poszanowanie innych praw człowieka.

Zestawienie omówionych trzech stanowisk normatywnych odnośnie do wielokulturowości ukazuje, że w konfrontacji ze skrajnym zachodocentryzmem Ayaan Hirsi Ali²⁹ oraz złagodzoną wersją eurocentryzmu utrzymywaną przez Andrzeja Szahaja, multikulturalizm Ryszarda Kapuścińskiego nie jest „pełnokrwisty”, raczej chyli się w stronę stanowiska Szahaja, który „życzliwie” promując liberalną aksjologię, nie pozostawia złudzeń w kwestii ideału równego poszanowania wszelkich kultur: ideał ten odbiera możliwość aksjologizacji i hierarchizowania kultur. Wbrew głoszonemu przez siebie pogładowi równości kultur, Kapuściński zakładał historyczną relatywizację świadomości indywidualnej i zbiorowej, oraz dopuszczał możliwość oceniania, w tym potępiania, pewnych elementów obcej tradycji. Przyjęty przez niego multikulturalizm nie jest zatem pozbawiony myśli krytycznej. Próby wyczytania w jego reportażach syndromu intelektualnej hegemonii i kulturowego zawładnięcia Orientem nie liczą się z granicami akceptacji różnic.

Czy krytyka tych aspektów myślenia i zachowania Innego, którą postrzegamy jako przeszkodę na drodze do wolności³⁰, stanowi dostateczny powód, by oskarżać pisarza o orientalizm? Jestem przekonana, że Kapuściński nie zasługuje na ów zarzut, będący w istocie efektem nadinterpretacji. Sądzę ponadto, że tego rodzaju nadinterpretacja osłabia zdolność obrony wartości, na których opiera się Zachód. Wolność jest jednym z fundamentów naszego systemu wartości; to kamień węgielny nowoczesności. Nie pozwólmy, by podejrzania o dążenie do hegemonii kulturowej sparaliżowały naszą wrażliwość na łamanie praw człowieka w świecie Orientu i sprawiły, że zaniemówimy w kwestii radykalnych różnic dzielących Zachód od

²⁸ Zob. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*. Poznań 1998.

²⁹ Stanowisko Ayaan Hirsi Ali promuje nie tyle nawet wizję społeczeństwa polietnicznego w kategorii zaczerpniętej z rozslawionej metafory kulinarnej *salad bowl*, opozycyjnej wobec *melting pot*, ile wręcz determinuje kierunki zmian, jakimi ulec powinien muzułmański Orient. Pożądana przez nią modernizacja społeczeństw islamskich równa się ich westernizacji. Mając na uwadze znaną filozofom prawidłowość, zgodnie z którą negacja tezy metafizycznej dziedziczy jej metafizyczny charakter, pozostaje uznać, że gwałtowny atak Ayaan na multikulturalizm jest w sensie logicznym również fundamentalistyczny, co zwalczany przez nią fundamentalizm islamu.

³⁰ J. Kmita, *Interpretacja*. W: *Filozofia a nauka*, red. Z. Cackowski. Wrocław 1987, s. 261-269.

Wschodu. Jesteśmy moralnie i politycznie zobowiązani do tępienia wszelkich nadużyć, jakich dopuszczają się przedstawiciele Zachodu, ale poprzestawanie na samoobwinianiu się stanowi przejaw tego, co autorzy *Okcydentalizmu* trafnie określili protekcjonizmem orientalistycznym. Niezbędny jest trzeźwy osąd złożonych problemów: nie każda próba przedkładania własnej formy życia kulturowego nad inne legitymizuje kulturowy imperializm.

Summary

Claiming for or against the multicultural order of societies is not ideologically neutral. Sets of beliefs, presumptions, and prejudices being involved in that debate should all come under the close philosophical scrutiny. One of many controversial facets of the topic emerges from the question of whether it is possible to state multiculturalism and at the same time disseminate ideas included in power discourse. The essay takes that question into account with regard to an accusation of the orientalism which have been made by some literary critics against Ryszard Kapuściński. It aims at providing philosophical and cultural analyses of the validity of that judgement.

The paper is divided into three sections. In the first one, it is described the ambiguous image of 'the Other' being drawn by Kapuściński in his reportage literature and philosophical essays, and then it is presented Said's definition of the orientalism. The second part of the text is comparative, outlining the differences between strong multiculturalism which embed naive version of relativism, soft multiculturalism and ethnocentrism. Location of Kapuściński's attitude to traditional (non-modern) cultures in the context of standpoints maintained by Andrzej Szahaj and Ayaan Hirsi Ali, reveals that Polish master of reportage moderated his axiology to the form not lacking in criticism levelled at cultural background of 'the Other'. Are we justified to interpret the criticism presented in Kapuściński's works as a system of dogmatic biases and ideological fictions orientated on Western intellectual colonization of the East? I reject such opinion as a misinterpretation, and try to demonstrate methodological, thus theoretical, gaps and faults contained in Said's conception of the orientalism. For that purpose, the final passage of the text contrasts Said's methodology with theoretical notion of the occidentalism fixed by Ian Buruma and Avishai Margalit. Comparison between the orientalism and the occidentalism makes evident that unjustified attempt of seeking for orientalism in all kinds of cultural critique of the East might be interpreted as the orientalist protectionism.