

## Geopoetyka i studia postkolonialne

# ORIENTALIZM I DYSKURS POSTKOLONIALNY: KILKA PROBLEMÓW METODOLOGICZNYCH<sup>1</sup>

AUDRIUS BEINORIUS<sup>2</sup>  
(Uniwersytet Wileński)

**Słowa kluczowe:** orientalizm, dyskurs postkolonialny i postmodernistyczny, hermeneutyka kulturowa

**Key words:** orientalism, postcolonial and postmodern discourse, cultural hermeneutics

**Abstrakt:** Audrius Beinorius, ORIENTALIZM I DYSKURS POSTKOLONIALNY: KILKA PROBLEMÓW METODOLOGICZNYCH. „PORÓWNANIA” 12, 2013, T. XII, s. 11-23. ISSN 1733-165X. Główną inspiracją dla autora artykułu jest książka Edwarda Saida *Orientalizm*, a celem – podjęcie dyskusji na temat rozwoju pojęcia „orientalizm” w kontekście studiów postkolonialnych. Autor zwraca uwagę na materialną i kulturową przemoc kolonializmu zachodniego. Jednocześnie podkreśla konieczność wzięcia pod uwagę takich aspektów, jak pluralizm religijny, czy różnorodność kulturowa. Ma to ułatwić stworzenie platformy komunikacyjnej między pasywnym Wschodem a opresyjnym Zachodem.

**Abstract:** Audrius Beinorius, ORIENTALISM AND POSTCOLONIAL DISCOURSE: COUPLE METHODOLOGICAL PROBLEMS. “PORÓWNANIA” 11, 2012, Vol. XII, p. 11-23, ISSN 1733-165X. The main inspiration for this article’s author is Edward Said’s book *Orientalism* and the main goal discussion over the development of the conception of the orientalism in the context of post-colonial discourse. The author pays attention to cultural and material violence of Western colonialism. At the same time he highlights the necessity of taking into account such aspects as religious pluralism and cultural variety. It can enable a creation of a communication platform between a passive East and an oppressive West.

---

<sup>1</sup> Przekład z języka litewskiego: *Orientalizmas ir pokolonijinis diskursas: kelios metodologinės problemos*. „Kultūrologija”, T. 12 „Rytai – Vakarai: komparatyvistinės studijos” IV T., KFMI, 2007, pp. 59-72.

<sup>2</sup> Correspondence Address: audrius.beinorius@oc.vu.lt

*W wyobraźni Europejczyków Azja reprezentuje coś, co jest dalekie, niepoznane i straszne. Gdy siły kolonialne zaczęły utożsamiać się z porządkiem, racjonalnością i mocą, wtedy kolonizowany Wschód zaczął być postrzegany jako chaotyczny, irracjonalny i osłabiony. Mówiąc terminami psychologicznymi, Wschód stał się szyfrem podświadomości Zachodu i przechowalnią wszystkiego, co jest ciemne, niepoznane, kobiece, zmysłowe, skazane na zagładę.*

STEPHAN BATCHELOR<sup>3</sup>

*Możemy powiedzieć, że Orient jest dla Europy trucizną i lekarstwem: jest on też największym niebezpieczeństwem dla europejskiej cywilizacji i razem reprezentuje terapię dla zagubionych wartości Zachodu, dając Europie nadzieję odrodzenia się z pomocą Azji.*

ROBERT YOUNG<sup>4</sup>

Powstanie instytucjonalnego orientalizmu, przynajmniej w Anglii i Francji, wiąże się bezpośrednio z ogromną ekspansją kolonializmu oraz innych form dominacji tak w Azji, jak i w Afryce. Systematyczne poznawanie ludzi z tych regionów oraz ich języków było możliwe nie tylko poprzez rządzenie nimi. Poznawanie innych cywilizacji, ocenianie i kategoryzowanie kultur dawało gwarancję, że mieszkańcy zdominowanych obszarów będą rozumieć swoje cywilizacje zgodnie z zasadami nauki stworzonej w Europie. W ten sposób stworzono doskonałe możliwości zatrzymania intelektualnych elit z kolonii przy europejskich metropoliach, co pomogło upadłemu w połowie XX wieku kolonializmowi ochronić kulturalną hegemonię Europy.

W ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci istotę orientalizmu kolonialnego dogłębnie analizuje oraz na nowo ocenia wielu znanych zachodnich kulturologów i historyków orientalizmu: R. Schwab, E. Said, A. Abdel-Malek, B. Turner, J. Clifford, F. Dallmayr, R. King i inni<sup>5</sup>. W ostatniej dekadzie odpowiednikiem definicji orientalizmu kolonialnego, swoistą kulturową demarkacją, stało się popularnym używanie nowego terminu postkolonializm, ignorujące fakt, że postkolonialna krytyka metadyskursu kolonialnego jest uzasadniona kategoriami tego samego

<sup>3</sup> S. Batchelor, *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*. London 1994, s. 234.

<sup>4</sup> R. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*. London 1990, s. 140.

<sup>5</sup> R. Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Discovery of India and the East, 1680-1880*. New York 1984; E. Said, *Orientalism*. Przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań 2005; A. Abdel-Malek, „Orientalism in Crisis”, „Diogenes”, Vol. 44, 1963; B. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London 1994; J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge 1998; F. Dallmayr, *Beyond Orientalism: Essays and Cross-cultural Encounter*. Albany 1996; R. King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the 'Mystic East'*. Oxford 1999; *Orientalism and Postcolonial Predicament*. Red. C. A. Breckenridge, P. van der Veer. Philadelphia 1993.

dyskursu. Jednak czy w epoce postkolonialnej jest w ogóle możliwe wyzwolenie się z poznawczej przemocy kolonializmu? Spróbujmy odpowiedzieć na to pytanie, przyglądając się współczesnej, hermeneutycznej sytuacji postkolonialnej orientalistyki. Wpływ fundamentalnego studium Edwarda Saída *Orientalizm: Zachodnie koncepcje Orientu* (*Orientalism: Western Conceptions of the Orient*) na badania postkolonialne od lat dziewięćdziesiątych jest ogromny. W książce tej Saíd w krytyczny sposób ocenił zachodnie koncepcje i wschodnie postawy, dzięki którym orientalistyczny dyskurs legitymizował kolonialną agresję oraz polityczną i kulturalną wyższość Zachodu. Wpływ analiz Saída zaowocował tym, że sam termin „orientalizm” jest obecnie często używany w znaczeniu pejoratywnym oznaczającym kolonialną manipulację. Przez ostatnie dwa wieki rozwinęło się co najmniej pięć znaczeń tego terminu w sensie akademickich studów o języku i literaturze Azji; działalności Kompanii Wschodnioindyjskiej w końcu XIX wieku, pielęgnującej nowe języki Indii oraz regionalne zwyczaje i stosunki społeczne; łączonego ze Wschodem stylu artystycznego lub twórczości malarskiej; dyskursu władzy ukształtowanego na Zachodzie, którego korzenie ukrywają się w europejskim imperializmie; konstrukcji epistemologicznej i korporacji instytucjonalnej połączonych po to, by umocnić ideologiczną i polityczną hegemonię Europy w całej Azji<sup>6</sup>. W artykule tym, chcąc zanalizować zmieniające się pojęcie orientalizmu w postkolonialnym świecie, położę szczególny nacisk na czwarte i piąte znaczenie terminu „orientalizm”.

Według Saída, pojęcie „orientalizm” zawiera trzy wzajemnie uzupełniające się znaczenia. Po pierwsze, orientalistą jest każdy, kto bada Wschód i dla którego jest on tematem prowadzonych wykładów bądź twórczości literackiej. Takie rozumienie odpowiada pracy antropologa, socjologa, historyka czy filologa. Inaczej mówiąc, orientalistą jest każdy, kto choćby w jednym aspekcie poznaje kultury Wschodu. Po drugie, „Orientalizm to sposób myślenia oparty na ontologicznym i epistemologicznym rozróżnieniu pomiędzy Wschodem, a Zachodem”. Jest to bardzo pojemna i amorficzna kategoria, obejmująca różne sposoby pojmowania oraz twórczości, w których świat jest dwubiegunowy. Trzecie i według Saída może najważniejsze znaczenie:

Orientalizm można analizować jako zbiór instytucji zajmujących się Orientem, czyli wypowiadających się na jego temat, wyrażających autorytatywne poglądy, opisujących go, nauczających o nim, zasiedlających go i rządzących nim. Krótko mówiąc, orientalizm to zachodni sposób dominowania, restrukturyzowania i posiadania władzy nad Orientem<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Szerzej o różnych konotacjach kulturowych tego terminu w: *Orientalism: A Reader*. Red. A. L. Macfie, Edinburgh 2000, p. 2-3.

<sup>7</sup> E. Saíd, *Orientalizm*, op. cit., s. 31.

Zdaniem Saida, te trzy elementy są ze sobą ściśle powiązane, choć badacz ten nigdy jasno nie ujawnił źródła ich współistnienia. Twierdzi on, że koniecznie trzeba odnieść się do kulturowej dychotomii Wschodu i Zachodu oraz skłonności mówienia o Wschodzie jako bycie jednolitym i homogenicznym. Według niego, o tym, iż orientalistyczne dyskursy fundamentalnie odróżniają pasywny i anty-historyczny Orient od Orientu aktywnego, historycznego i zmiennego, zadecydowało podejście abstrakcyjne i synchroniczne. Mieszkańcy Wschodu są dehumanizowani, ponieważ zaprzecza się ich aktywnej roli w procesie historycznym, co osłabia kolonialne manipulowanie nimi. Orientalizm powiązany jest ze specyficznymi dyskursami, które określają Wschód, pozwalają nim sterować i go kontrolować.

Jednak Said nie podejmuje problemów związanych z własną pozycją: nie omawia alternatywnych koncepcji Wschodu. Choć jego uzasadniona poglądami Michela Foucaulta analiza burzy stare zasady, to jednak nie proponuje niczego konstruktywnego. Analizując orientalizm Francuzów, Brytyjczyków i częściowo Amerykanów, nie wspomina on o mocnej akademickiej orientalistyce niemieckiej, która, w przeciwieństwie do brytyjskiej czy francuskiej, nie była związana z kolonialnymi imperiami na Wschodzie. Inna sprawa, że Wschód, reprezentowany jako esencjonalna, stereotypowa „inność” Zachodu, zaciera kulturową barwność i heterogeniczność Wschodu oraz samego Zachodu.

Oponenci Saida często podkreślają, że w swoich tekstach zbyt wiele uwagi poświęca on najwcześniejszej generacji orientalistów, związanej z kolonialnymi aspiracjami oraz że nie docenia współczesnej „nieredukcyjnej” orientalistyki, jaśniej odzwierciedlającej kulturowe i ideologiczne konteksty. Tak na przykład David Kopf, jego najostrzejszy krytyk, twierdzi, że orientaliści w XVIII-XIX wieku byli społecznie ukierunkowani: zajmując antyimperialistyczną postawę kształtowali miejscową intelektualną elitę, a kulturę Indii starali się modernizować od wewnątrz. Według niego renesans Bengalów był możliwy tylko dzięki aktywnym działaniom orientalistów w Kalkucie, którzy powiązali regionalną elitę z dynamiczną cywilizacją Europy<sup>8</sup>. Reprezentująca bardziej pluralistyczne i heterogeniczne spojrzenie historyczka literatury Lisa Lowe wątpi, czy orientalizm rzeczywiście tak monolitycznie konstruuje Wschód jako „inność” Zachodu, jak twierdzi Said<sup>9</sup>. Z kolei M. Richardson obwinia Saida o bycie „ślepy na dane empiryczne” i konstruowanie wizerunku orientalizmu, jako opierającego się nie na faktach, ale na wspólnej „opinii anty-kolonialnej”<sup>10</sup>. Historyczka Rosanne Rocher wierzy, że taki pogląd Saida będzie miał taki sam wpływ na poznanie orientalistyczne, jaki według niego miała działalność orientalistów na kultury Wschodu: „tworzy on jeden

<sup>8</sup> D. Kopf, *Hermeneutics versus History*. „Journal of Asian Studies”, 39.3, May 1980; D. Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernisation, 1773-1835*. Berkeley 1969.

<sup>9</sup> L. Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalism*. Ithaca 1991, p. X.

<sup>10</sup> M. Richardson, *Enough Said*. „Antropology Today”, 1990, vol. 6, p. 6.

dyskurs, niezróżnicowany w przestrzeni i czasie oraz ignoruje polityczną, społeczną a także intelektualną tożsamość regionów”<sup>11</sup>. Podobne argumenty przedstawiają też inni przeciwnicy Saida<sup>12</sup>. Jego książka wzbudziła sporą dyskusję i sprowokowała powstanie meta-orientalistycznego dyskursu postmodernistycznego, który przekroczył swoje początkowe granice i przeniósł się na grunt takich dyscyplin jak filozofia sztuki, studia kobiece, krytyczna teoria literatury, ekologia, psychologia, religioznawstwo i inne.

Krytycy Saida twierdzą, że zbyt mocno podkreśla on pasywność lokalnych narodów Wschodu i nie analizuje sposobów, dzięki którym narody te, korzystając z idei orientalistycznych, stworzyły i konceptualnie ukształtowały własną pozytywną odpowiedź na kolonializm<sup>13</sup>. Takie transformacje są obecne w hinduizmie, gdzie pojawiły się różne koncepcje orientalistów na temat spirytualizmu Indii i występują reformatorzy Rammohun Roy, Dayananda Saraswati, Swami Vivekananda i Mohand K. Ghandi, kształtujący anty-kolonialny nacjonalizm indyjski i formujący ruch intelektualny, obecnie nazywany neohinduizmem czy neowedantą. Analogicznie w pracy Saida mało uwagi poświęcono nieredukcyjnemu, recepcyjnemu kierunkowi orientalizmu, który R. Fox nazywa „pozytywnym orientalizmem” (*affirmative orientalism*) i który jest związany z apologetami kultury Indii na Zachodzie – teozofami, amerykańskimi transcendentalistami, mistykami z Rosji, neowedantycznymi następcami Vivekandy.

W ostatnich latach pojawiła się nowa tendencja interpretowania kolonializmu jako czegoś, co już minęło. Takie założenia wypadałoby ocenić sceptycznie, tym bardziej, że opierają się one na twierdzeniu, iż dominacja Zachodu oraz narzucanie jego wartości innym kulturom zakończyło się i saidowskie postkolonialne kształtowanie elit nie powoduje już kolonialnej inercji. Na przykład Gyan Prakash, reprezentujący marksistowską i poststrukturalistyczną metodologię dekonstruktywistyczną, twierdzi, że uwaga postorientalistycznej historiografii skupia się na Europie, tak jak dyslokacja centrum historii, a jej akcentem – unicestwienie wielkiej kolonialnej narracji. Obiektem tak rozumianych nowych studiów jest nie tylko kultura regionalna, ale „kanonizowane formy poznania kultury i tradycji kolonialnego oraz hegemonicznego dyskursu Zachodu”<sup>14</sup>. Bez wątplenia, ta orientacja,

---

<sup>11</sup> R. Roemer, *British Orientalism in the eighteenth century: the dialectic of knowledge and government*. In: *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Eds. Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer, Philadelphia 1993, p. 215.

<sup>12</sup> J. Clarke, *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*. London 1997, p. 8.

<sup>13</sup> Edward Said: *A Critical Reader*. Ed. M. Spinker. Oxford 1992; A. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing*. Present, Cambridge, MA 1999; J. Clifford, *Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge 1998; B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London 1989.

<sup>14</sup> G. Prakash, *Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography*. „Comparative Studies in Society and History” 32.2, 1990, p. 373.

osłabia hegemonię Zachodu oraz zachodni paradygmat poznania, a także zwraca uwagę na kulturową i materialną przemoc kolonializmu. Ponadto, jak słusznie twierdzi analityk kolonialnej ideologii Nicholas Dirks:

W historii kolonializm nie był ani monolityczny, ani nieprzerwany. Wszystkie próby scharakteryzowania systematyczności kolonialnych projektów rozbiły się o historyzm fundamentalnego kolonializmu i uderzają w jego genezę i skutki. Chociaż wydaje się to kuszące, to jednak błędem jest przypisywanie świadomej intencyjności czy systematyczności większości czynów i ich konsekwencjom, które będąc ze sobą związane i niekiedy skoordynowane, to jednak fundamentalnie zawsze były rozproszone, zdezorganizowane, a nawet podważane<sup>15</sup>.

Bez wątplenia współczesna refleksja studiów postkolonialnych w latach dziewięćdziesiątych doświadczyła wpływu teorii poststrukturalistycznych i postmodernistycznych, które były popularne w intelektualnych środowiskach Zachodu. Postmodernizm, jako kulturowy i intelektualny prąd Zachodu, cechuje się tendencjami narcystycznymi i samochwalczymi, szczególnie z powodu wywyższenia meta-narracyjnej i uniwersalistycznej fikcji. Jak twierdzi Ziauddin Sardar w swojej prowokującej książce *Postmodernism and Other*, postmodernizm jest „po prostu nową falą dominacji, która posługuje się siodłem kolonializmu i modernizmu”<sup>16</sup>. Celem postmodernistów oraz poststrukturalistów jest rozbitcie jedności na bardziej złożoną różnorodność i choć ma to wiele wspólnego z wysiłkami postkolonialistów, to jednak niektórzy analitycy dostrzegają w tym ponowne próby niszczenia procesów kształtowania się tożsamości. Jednym z najważniejszych problemów teorii postkolonialnej jest to, że poszukiwanie moralnej platformy uzasadniającej solidarne zachowania grupy ciemężycieli, wyeliminowało możliwość humanistycznego odwoływania się do wspólnej natury człowieka.

Jak wiadomo, Said należy do kręgu poststrukturalistów i wiele zawdzięcza ideom Foucaulta. Wiele współczesnych literatur, odwołujących się do analiz dyskursu kolonialnego, potwierdza wpływ prac Foucaulta i jego analiz „różnych stosunków władzy”. Odmowa uznania przez Foucaulta wywodzących się z epoki Oświecenia praw obiektywnego poznania zamyka drogę możliwości powstania dyskursu uniwersalnego oraz strategii myślowej przemiany opresyjnych reżimów. Twierdzenie, że absolut i powszechnie stosowane poznanie stanowią polityczną bazą działania, zgadza się ze stanowiskiem modernistów, które Foucault kwestionuje.

Postmodernistyczną sytuację od modernistycznego projektu oświaty odróżnia zanegowanie możliwości poznania wielkich nacji, wszechogarniającego, absolut-

<sup>15</sup> N. B. Dirks, *Introduction. Colonialism and Culture*. Ed. Nicholas B. Dirks. Ann Arbor 1992, p. 7.

<sup>16</sup> Z. Sardar, *Postmodernism and Other. The New Imperialism of Western Culture*. London 1998, p. 13. Bibliografię na temat studiów analizujących związek postkolonializmu, postmodernizmu i poststrukturalizmu przedłożył B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London 1997, p. 27.

nego i obiektywnego światopoglądu. Współczesna gorączkowa tożsamość kulturowa poszukuje podpory w tradycji oraz wsparcia uciskanych grup społecznych i etnicznych. Są to cechy postmodernistycznej kondycji, która wpływa na przestrzeń postkolonialnego dyskursu orientalistycznego. Foucault, nieustannie podkreślając niszczącą sieć związków opartych na regule władzy, przedstawia obraz negatywnego i konfliktowego współdziałania władzy: „Ludobójstwo marzy się nowoczesnym władzom niejako przywrócenie dawnego prawa do zabijania; możliwe jest dzięki temu, że władza występuje i sprawowana jest na poziomie życia, gatunku, rasy i masowych zjawisk ludnościowych”<sup>17</sup>. Dlatego niektórzy badacze, jak na przykład Dorothy M. Figueira, podkreślają, że jego analiza współdziałania sił jest subtelną formą politycznej redukcji, ignorującą bogatą historię ekstrapolitycznej intencji, a negującą rolę indywidualnych dążeń<sup>18</sup>.

Ronald Inden, szeroko analizujący orientalistyczną problematykę w kontekście religii Indii i badań filozoficznych, w swojej publikacji podsumowując potwierdził wartość negatywnych historii indologicznych<sup>19</sup>. Według niego indologiczny dyskurs transformuje Indie w zniewolony obiekt wyższego poznania, który pozostaje własnością zachodnich indologów. Inden sądzi, że nauczanie indyjskiej przeszłości było uzasadnione dominującą, pozytywistyczną i empiryczną pozycją realizmu. Taka pozycja metodologiczna przedstawia indyjski światopogląd, instytucje i religijne praktyki jako zniekształcenie bądź odejście od zachodnich normatywnych modeli zachowania. Inden odrzuca deklaracje pozytywistów, że istnieje jedyna opisana rzeczywistość i że instrumenty nauki Zachodu posiadają uprzywilejowaną możliwość zbliżenia się do tej rzeczywistości poprzez zróżnicowane formy poznania, które bezpośrednio ją odkrywają i odzwierciedlają.

Istotnie, jednym z najważniejszych paradygmatów wiedzy w epoce Oświecenia był uniwersalizm opierający się na przekonaniu, że zasady rozumowania i nauki mogą być dostosowane do geograficznego oraz kulturowego kontekstu Europy i że istnieją racjonalne procedury, zasady logiki i prawa naukowe, które mogą być zastosowane we wszystkich społeczeństwach, a może nawet w całym wszechświecie. Podstawowym celem projektu Oświecenia było również stworzenie uniwersalnych i zunifikowanych fundamentów, zasad racjonalności, które są wspólnym bogactwem kulturowym leżącym u podstaw natury człowieka. W stosunku do takich uniwersalnych zasad sprawdza się przyjęcie neutralnej i obiektywnej metodologii.

Tym, co natychmiast rzuca się w oczy, kiedy przyjrzeć się poststrukturalistycznym i humanistycznym dyskusjom, jest wąska, europocentryczna przestrzeń,

---

<sup>17</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, Księga pierwsza: *Wola wiedzy*. Przeł. B. Banasiak, T. Komenant, K. Matuszewski. Warszawa 1995, s. 120.

<sup>18</sup> D. M. Figueira, *The Exotic: A Decadent Quest*. Albany State of New York 1994, p. 7–17.

<sup>19</sup> R. Inden, *Orientalist constructions of India*. „Modern Asia Studies” 20.3, 1986; R. Inden, *Imaging India*. Oxford 1990.

w której mają one miejsce. Owo pedantyczne pielęgnowanie regionalnych, epistemologicznych tradycji europocentrycznych oraz odkrywanie kolonialnych efektów epistemologicznej przemocy jest jedynym dającym się wyobrazić przedmiotem studiów postkolonialnych. Taki apel zmusza do zbadania form poznania i historii tych kultur, które Zachód kolonizował oraz indologii, jako dyscypliny paradoksalnie służącej do „kwestionowania hegemonii Zachodu i reżimu epistemologicznej przemocy”<sup>20</sup>. Nieprzypadkowo Kyung-Won Lee zauważa, że dialog współczesnych teorii postkolonialnych, uzasadniając twórczość europejskich myślicieli Michela Foucaulta, Jacquesa Derridy, Antonio Gramsciego i Michaiła Bachtina, nie odpowiada historycznym realiom kolonializmu:

Jeśli ogólnie rzecz biorąc dialog jest możliwy, to powinien on mieć miejsce między wewnętrznymi grupami, czyli między dominującymi, a dysydenckimi głosami konkretnych metropolii, a nie między imperialną własnością i skolonizowaną innością<sup>21</sup>.

Nierzadko postkolonialne zainteresowanie teoriami dialogu uzasadnione jest szczególnie upolitycznionymi ocenami naruszenia równowagi współdziałania kulturowego. Dialog pomiędzy kolonizującym a kolonizowanym często powoduje uciszenie lokalnych podrzędnych grup (*subaltern*)<sup>22</sup>. Jak twierdzi Arjun Appadurai, najściślejszy związek kolonializmu i orientalizmu zachodzi nie w dziedzinie klasyfikowania i typologizowania, jak najczęściej się twierdzi, ale w dziedzinie wyliczenia (*enumeration*), gdzie próbuje się nazywać, homogenizować i esencjalizować kolonizowanych, by w ten sposób wciągać ich w głąb imperialnego, społecznego, ekonomicznego i globalnego obrazu<sup>23</sup>. Takie dyskursy orientalistów pozostają dwuznaczne, ponieważ tworzone przez nich wszechmocne klasyfikacje i oceny są jedynie kruchymi konstrukcjami, które uzasadnione chwilowymi, politycznymi, społecznymi i regionalnymi interesami informatorów nie mogą być wykorzystywane obiektywnie.

Według J. J. Clarka, orientalizm nieprzypadkowo paradoksalnie wpływa na dialektyczne napięcie między skrajnością uniwersalizmu i pluralizmu. To znaczy, że orientalizm pozostaje przy poglądzie uniwersalistycznym, który czyni transcendentnymi granice kulturowe i promuje perspektywę międzykulturową. Jed-

---

<sup>20</sup> R. King, *Orientalism and Religion...*, p. 175. Więcej o współczesnej teorii postkolonialnej: *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. Ed. Padmini Mongia. London 1996; H. Schwartz, S. Ray, *A Companion to Postcolonial Studies*. Blackwell Publisher, 2000.

<sup>21</sup> Kyung-Won Less, *Is the Glass half-empty or half-full? Rethinking the Problems of Postcolonial Revisionism*. „Cultural Critique” 36, Spring 1997, p. 103-104.

<sup>22</sup> G. Ch. Spivak, *Can the Subaltern Speak?* In: *Marxism and Interpretation of Culture*. Red. L. Grossberg, C. Nelson. Urbana-Champagne 1998; *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*. Ed. D. Ludden. Orient Longman, 2003.

<sup>23</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*. Przeł. Z. Pucek. Kraków 2005, s. 114-133.



nakże równocześnie dąży on do opisanego lokalnych i regionalnych różnic oraz pielęgnowania unikalnych kulturowych osobliwości. Dlatego globalizacja i lokalność, choć stają się przeciwnościami, są też wartościami równorzędnymi<sup>24</sup>.

Współczesnym, całkiem realnym i perspektywicznym sposobem wyzwolenia się z kolonialnej sytuacji w indologii są cztery tezy Bryana Turnera. Jego zdaniem, po pierwsze należałoby podjąć obowiązek głębszej autorefleksji, to znaczy uświadomić sobie, w jaki sposób nasze przesady przenoszą się na doświadczenie. Konieczne jest zatem utwierdzenie się w antyesencjalistycznej postawie, pomagającej wpływać na wszystkie dychotomie i stereotypowe sformułowania. Po drugie, Turner proponuje zamienić prostą problematykę orientalistyczną, charakteryzującą dyskurs różnic, na dyskurs tożsamości, który badałby różne kultury w kontekście globalnego współdziałania. Po trzecie, uczeni powinni dążyć do usunięcia „nacionalistycznego sposobu analizowania” i wspierającej go kulturowej parafianšczyzny. Wreszcie, według myślenia Turnera, „antropologiczne spojrzenie powinno być zwrócone na odmienną kulturę Zachodu tak, aby można było zmienić jej uprzywilejowane położenie”<sup>25</sup>. Te cztery odpowiedzi dają możliwość szerszego zrozumienia problemu odrębności w epoce postkolonialnej i rozszerzają przestrzeń interpretacji religii, odzwierciedlając ich kulturową swoistość.

Jednakże spoglądając na porzucony przez Hansa-Georga Gadamera pozytywny mit naukowej obiektywności i neutralności, a także na refleksję Foucaulta oraz Saida, gdzie podkreślony zostaje bliski związek wiedzy i władzy, można założyć, iż dyskursy, narracje, pozbawione form ideologicznego uwarunkowania są całkowicie niewyobrażalne. Inaczej mówiąc, problemem badaczy Azji nie jest to, że trudno adekwatnie zrozumieć inną kulturę, ale raczej fakt, iż nie jest jasne, czy można sobie wyobrazić prawdziwe zrozumienie stosunków różnych tradycji kulturowych, czy w ogóle moglibyśmy wyobrazić sobie, jakie to zrozumienie mogłoby być. Gadamer nakłania, by uznawać nieuchronność przesłanek (*Vorurteil*) i by odrzucić otwarty ideał pojmowania jako abstrakcyjny i bezsensowny. Twierdzi on, że każde poznanie nieuchronnie pociąga za sobą konsekwencje własnego położenia historycznego, i że z powodu swoich historycznych i kulturowych osobliwości nie możemy uwolnić się od własnego kontekstu. Według niego, projekcyjna tendencja ludzkiego rozumienia jest koniecznym komponentem procesu hermeneutycznego: „Próbując zrozumieć tekst, człowiek zawsze przeprowadza czynność przeniesienia”<sup>26</sup>. Inaczej mówiąc, próba zrozumienia kultury Indii nie znaczy, że musielibyśmy stać się niczym „Hindusi starożytności”, myślący i postrzegający świat dokładnie tak, jak oni. Nie zdołamy osiągnąć takiego poziomu obiektywizmu, a nawet gdyby tak się stało, to przecież nadal nie byłibyśmy Hindusami.

---

<sup>24</sup> J. Clarke, *Oriental Enlightenment...*, op. cit., p. 216.

<sup>25</sup> B. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London and New York 1994, p. 104.

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2004, s. 235.

Wbrew twierdzeniu Gadamera, że „nigdy nie będziemy mieli zbliżonego horyzontu”, jego teksty nie odzwierciedlają, na jaką skalę narody w historii wpływały jedne na drugie, ich idei oraz tego, że obcy naszej tradycji sposób myślenia niekoniecznie musi należeć wyłącznie do obcych kultur, przecież często doświadczamy aspektów swojej kultury „jako obcy i naznaczeni cechą inności”<sup>27</sup>. Hermeneutyczny pogląd Gadamera jest zbyt wąsko identyfikowany ze świadomie odkrywaniem sensem, ogłasza, że motywy politycznych interesów oraz ideologicznych manipulacji, czyli współpraca władzy i poznania są niewystarczająco doceniane.

Nieprzypadkowo przez długi czas zachodnia orientalistyka filologiczna ignorowała egzegezę tradycyjnej kultury Wschodu sądząc, że proste rozumienie i interpretacja tekstów ujawniają indoktrynację religijną, w związku z czym są naiwne i prymitywne, zwłaszcza w porównaniu do współczesnej poststrukturalistycznej hermeneutyki i teorii literatury. Często takie poglądy ukazywały bliską demitologizacji aspirację Gadamera i ówczesnych naukowców, by odróżnić filozoficzne prawa kerygmataczne od tradycyjnej scholastyki egzegetycznej. Akcentując normatywną siłę tradycji i jej wpływ na poznanie kultury Wschodu, sam Gadamer twierdzi:

Choć w ostatnim czasie badania nad filozofią Wschodu posunęły się naprzód, myślę, że ciągle nam daleko do jej filozoficznego zrozumienia. Zaostrzenie naszej historycznej świadomości, sprawiło, że ocena i adaptacja tekstów jest bardzo problematyczna [...]. Nie możemy myśleć o zrozumieniu tych spraw nadal opierając się na filozofii Zachodu. Za zwycięstwo może uchodzić tylko krytyczny stosunek do tego, że nasze własne normy, stworzone przez greckich filozofów, zmieniają istotę obcych<sup>28</sup>.

Hermeneutyczną sytuację zdeterminowaną przez tradycję Gadamer nazywa egzystencjalną i namawia specjalistów od nauk humanistycznych oraz społecznych do odrzucenia anty-historycznych praw i hegemonii paradygmatów obiektywnego poznania pozytywistycznego oraz do otwarcia się na historyczne bogactwo oraz wyjątkowość naszego istnienia w świecie.

Z drugiej strony, dominujący reprezentanci kultury Zachodu od czasów Oświecenia byli skłonni deprecjonować to, co możemy nazwać opozycją dionizyj-skości i apollinizmu, te tendencje swoich kultury i tradycji, które uchodziły, za poetyczne, niecywilizowane, mistyczne, irracjonalne i kobiece. Akurat te tendencje zostały odnalezione w sferze wyobraźni przypisywanej kulturom Wschodu. Według indyjskiej psychoanalityczki Nandy, triumf kolonializmu Zachodu wiązany jest z tym, że:

<sup>27</sup> B. Turner, *Orientalism*, op. cit., p. 103.

<sup>28</sup> H.-G. Gadamer, *W. Dilthey Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*. Frankfurt 1949, S. 18.

stworzył człowieka Zachodu innym niż człowieka Wschodu, przekazał mu własne wyobrażenie oraz światopogląd, znacząco zaspokajając potrzeby kolonializmu. „Odkryciu” Wschodu przypisano wygnanie Wschodu jako innego, który jako archetyp i wartość był częścią świadomości średniowiecznej Europy<sup>29</sup>.

W ten sposób stworzona została opowieść o sieci sprzecznych procesów kulturowych, a w myśleniu Zachodu szczególna rola przypadła ideałowi świeckiego racjonalizmu, który mistykę przypisał marginalizowanym grupom i społeczeństwom. Z takim sposobem postrzegania związane są cechy konstruowania Wschodu przez zachodnią myśl, co w szczególności odnosi się do Indii.

Niektórzy uczeni, na przykład W. Halbfass, trafnie krytykują czający się w twierdzeniach Gadamera europocentryzm i kulturowy izolacjonizm, podkreślając, że spuścizna Europy sama w sobie jest stopem różnych tradycji kulturowych – greckich, rzymskich, żydowskich, nie można więc sądzić, że poznanie innych kultur drastycznie różni się od poznania wewnętrznych różnic kulturowych<sup>30</sup>. Według niego, historia świadczy o możliwości otwarcia się na inne kultury i na własną transcendencję. Niewątpliwie, kultury nie są tworamiz izolowanymi, monolitycznymi, hegemonicznymi i statycznymi, lecz historycznie zmieniającymi się procesami, nieustannie doświadczającymi takich czy innych transformacji oraz perturbacji. Wewnętrzna dynamika kultur i ich heterogeniczność oraz współdziałanie wobec kulturowego zamknięcia zmieniają nieadekwatną odpowiedź na kulturowy relatywizm. Tradycja naukowej interpretacji nie jest oddzielona od rozwoju samych kultur, dlatego orientalny dyskurs postkolonialny powinien unikać charakterystycznej dla zachodnich kultur intelektualnych, arogancji interpretacyjnej, mówiąc słowami Turnera: „imperializmu egzegetycznego”.

Inni krytycy Gadamera, na przykład Jürgen Habermas i Karl Otto Apel zarzucają mu, że jego metoda pozostaje politycznie konserwatywna i naiwna, ponieważ nie zwraca uwagi na ideologiczne elementy tradycji. Jednak sam Gadamer odrzuca te oskarżenia twierdząc, że hermeneutyczny akt pojmowania obejmuje też krytyczną refleksję nad realiami socjopolitycznymi, których nie można oddzielić od tradycji tekstów ideologicznych<sup>31</sup>. Głębsza filologiczna interpretacja tekstowa powinna być oparta na kontekstualności tekstu socjokulturowego, uzupełnionej przez refleksję na temat interpretatora tegoż kontekstu oraz jego założeń ideologicznych.

Mimo wielu różnic, argumenty Foucaulta, Saïda i Gadamera wiąże jedna wspólna myśl – pogląd, że wysiłki orientalistów Zachodu w interpretowaniu ja-

---

<sup>29</sup> A. Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi 1983, p. 71–72.

<sup>30</sup> W. Halbfass, *Indie i Europa: proba porozumienia na gruncie filozoficznym*. Przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski. Warszawa 2008, s. 165.

<sup>31</sup> H.-G. Gadamer, *The problem of historical consciousness*. In: *Interpretive Social Science*. Eds. P. Rabinow, W. Sullivan. Berkley 1979, p. 108.

kiegokolwiek aspektu kultury Wschodu w nieunikniony sposób kolonizują i przywłaszczają sobie interpretowany obiekt. Uznaje się, że jest to nie tylko problem orientalisty czy mieszkańca Zachodu, ponieważ każdy człowiek w swojej codzienności jest wciągany do tej sytuacji hermeneutycznej. Odrzucenie transhistorycznej iluzji i neutralnej obiektywności nie musi wiązać się z nieuniknionym, anarchistycznym relatywizmem, od którego tak wymiguje się Ernest Gellner, czy też z końcem nauk przyrodniczych i ogólnie epistemologii, który Richard Rorty dostrzega w wyrzeczeniu się przez Gadamera „mitu obiektywizmu”. Możemy tylko poprzeć myśl jednego z postmodernistycznych ideologów Paula Rabinowa, że:

Epistemologię trzeba postrzegać jako zdarzenie historyczne [...] jedną spośród wielu wyartykułowaną na nowe sposoby w siedemnastowiecznej Europie. Nie potrzeba nam teorii epistemologii tubylczych czy nowej epistemologii Innego. Winniśmy zwracać uwagę na naszą historyczną praktykę rzutowania naszych praktyk kulturowych na inne [...]. Musimy zantropologizować Zachód: pokazać, jak egotyczne jest jego konstruowanie rzeczywistości [...]. Podstawowym działaniem przeciwko ekonomicznej lub filozoficznej hegemonii winno być zróżnicowanie ośrodków oporu: należy unikać błędów odwróconego esencjalizowania; okcydentalizm nie jest remedium na orientalizm<sup>32</sup>.

Można by sądzić, że niezrealizowana obietnica ukazania iluzji obiektywizmu wzbudziłaby nie tylko więcej hermeneutycznego niepokoju, ale i pogłębiłaby badania porównawcze dotyczące Wschodu oraz międzykulturowy dialog Wschodu i Zachodu. Świadczy to o tym, iż procesy globalizacji dzisiejszej kultury, akcentowane przez współczesnych socjologów, na przykład Anthonego Giddensa, to procesy, które tworzą nowe formy współdziałania światowych kultur, takie jak silne przeciwstawianie się dualistycznym modelom „Wschód i inni” oraz kształtowanie się nowego, pluralistycznego, wielogłosowego, międzykulturowego dyskursu. Starając się zrozumieć, w jaki sposób funkcjonuje dominująca ideologia, trzeba spojrzeć, jak funkcjonują w codziennym doświadczeniu ideologiczne normatywy i perspektywy. Postmodernizm nie zmienia wiary i wartości narodu, przeciwnie, poprzez reorganizujące zachodnią ideologię wysiłki niewielkiej elity intelektualistów, społeczna rzeczywistość różnych regionów kulturowych wpływa na praktykę życia i na hedonizm Zachodu. Jednak kulturowe współdziałanie Wschodu i Zachodu ciągle jeszcze jest analizowane w układzie kategorii opozycyjnych, a nie pluralistycznych, zaś różnice kultur nadal są fetyszizowane, utajniając w ten sposób wewnętrzną heterogeniczność każdej kultury.

Nie można oddzielić regionalizmu, nacjonalizmu i fundamentalizmu narodów Azji od imperializmu Zachodu i jej kolonialnych projektów. Jednym z najważniej-

---

<sup>32</sup> P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami społecznymi*. Przeł. J. Krzemień. W: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Red. M. Buchowski. Warszawa 1999, s. 97.

szych osiągnięć współczesnej teorii postkolonialnej jest to, że odrzucając monolityczną i jednowymiarową koncepcję władzy, teoretycy potrafili ujawnić rolę skolonizowanego podmiotu i skierowali ją na historię kolonializmu oraz uniknęli szerzenia mitów o pasywności Orientu. Jednak zniszczenie opozycji władzy między kolonizującym a kolonizowanym rodzi niebezpieczeństwo pozbawienia kolonializmu historyczności i zmniejszenia znaczenia prawdziwej przemocy oraz ucisku kolonialnego. Aby studia o Azji mogły wkroczyć w postkolonialną przestrzeń, potrzebne są świadome wysiłki utworzenia nowych modeli porównawczych do badania kultur oraz metodologicznych przesłanek, które wedle słów Dipesha Chakrabartego „sprowincjonalizowałyby Europę”, a także imperialistyczne, uniwersalistyczne intencje zachodniego świata, ale nie wskazywałyby drogi do tworzenia nacjonalistycznie pojmowanych granic czy utopijnych, fundamentalnych epistem.

*Przełożyła z języka litewskiego Agata Jaroszyk*