

Mateusz KUFLIŃSKI 

Uniwersytet Gdański

mateusz.kuflinski@phdstud.ug.edu.pl

EUROPOCENTRYZM

PROPOZYCJA TEORETYCZNEGO MODELU OSIOWEGO

ABSTRACT

Eurocentrism. A Proposal for a Theoretical Axial Model

The article is a proposal of a model for mapping Eurocentrism in the social sciences and humanities. The model consists of two axes, the materialistic axis and the epistemological axis. The aim of the model is 1) to approximate the meaning of Eurocentrism, 2) to help answer the question whether something (statement, theory, concept, etc.) is Eurocentric, and if so, in what sense. The author begins by explaining the relationship between Eurocentrism and ethnocentrism. On selected examples, he presents a model, describing what the materialistic and epistemological axes refer to. Then, in the next two examples, the author shows the practical application of the model, which reveals its ambivalent and relational character. Finally, the author indicates areas requiring further research.

Keywords: eurocentrism, axial model, materialism, post-colonial theory, Karl Marx

Słowa kluczowe: europocentryzm, model osiowy, materializm, teoria postkolonialna, Karol Marks

WPROWADZENIE

Problematyka europocentryzmu od wielu lat jawi się jako kontrowersyjna. Zarzut eurocentryzmu stanowi konwencjonalną, uniwersalną wręcz broń w arsenale politycznej retoryki, zwłaszcza na Zachodzie. Można powiedzieć, że stał się jednym z elementów politycznego dyskursu. *Explicite* zarzut europocentryzmu pojawia się zazwyczaj w retoryce środowisk lewicowych, krytycznych choćby wobec globalizacji. Łączony jest z pojęciami neokolonializmu, neoimperializmu, czasami także rasizmu, kierując *teorię polityki w stronę aktywności krytycznej, wrażliwej na doświadczenia oporu wobec wszelkich niedemokratycznych – patriarchalnych, autorytarnych – praktyk i sfer życia – gospodarki, edukacji, rodziny itd.*¹ Z europocentryzmu czyni się więc niekiedy swoisty „zarzut”, choćby po to, aby w ostatecznym rozrachunku móc pokazać swoją moralną wyższość². W retoryce środowisk prawicowych europocentryzm wyrażany jest zazwyczaj *implicite*. Pojęcie to także w tym kontekście wiąże się z krytyką globalizacji, czynioną jednakże z pozycji izolacjonistycznych czy nacjonalistycznych³.

Czym właściwie jest europocentryzm? Próba jego zdefiniowania, dzięki wypracowaniu teoretycznego modelu mapowania znaczeń, stanowi przedmiot tego artykułu. W tym miejscu warto jednak zaznaczyć, że pojęcie to zawsze wiąże się z jakąś formą epistemicznego uprzywilejowania szeroko rozumianej europejskości. Poza tym należy zwrócić uwagę na dwa dylematy – terminologiczny i genetyczny.

Po pierwsze, w literaturze dostępnej w języku polskim obok europocentryzmu pojawia się także eurocentryzm. Uważam, że pierwsze pojęcie dokładniej oddaje sedno problematyki, która mnie tutaj interesuje. Z tego powodu, ale i z przyczyn czysto stylistycznych będę pisał o europocentryzmie, czyli o pojęciu zawsze, niezależnie od kontekstu, w jakimś stopniu związanym z Europą, europejskością, kulturą europejską itd. Po drugie, trzeba wyraźnie zaznaczyć, że europocentryzm jest wypadkową sporu zwolenników racjonalizmu/obiektywizmu/universalizmu ze zwolennikami irracjonalizmu/relatywizmu/partykularyzmu. Wyrażany zarówno *explicite*, jak i *implicite* pojawia się także u osób szukających stanowiska pośredniego – *trzeciej drogi pomiędzy Realizmem a Relatywizmem*⁴. Dylemat ten dotyczy pojęcia etnocentryzmu i zostanie jeszcze w tym tekście przeanalizowany.

Biorąc pod uwagę wspomniane spory akademickie, a także wskazanie, że europocentryzm obecny jest w dyskursie politycznym wszystkich tradycyjnych aktorów stron politycznego sporu, nie da się w unikający przekłamań i uproszczeń sposób stwierdzić, że europocentryzm jest orężem zwolenników lub przeciwników Oświecenia. Oczywiście, bywa – niekiedy instrumentalnie – wykorzystywany choćby przez postmodernistów,

¹ J.P. Hudzik, *Państwo i obcy: o końcu i początku teorii polityki*, [w:] *Granice teorii polityki. Świat zachodni w stanie zagrożenia*, red. W. Bulira, Lublin 2018, s. 236.

² S. Žižek, *A Leftist Plea for „Eurocentrism”*, „Critical Inquiry” 1998, vol. 24(4), s. 988-1009.

³ J.P. Hudzik, *Państwo i obcy...*, s. 237.

⁴ M. Buchowski, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków 2004, s. 9, 20.

stanowiąc dla nich element szerszej krytyki *Zachodu jako kultury opresywnej, niszczącej tkankę innych światów społecznych i myślowych*⁵. Nie ma tutaj jednak prostych regularności. Przykładowo Samir Amin był badaczem krytycznym zarówno wobec europocentryzmu, jak i postmodernizmu, a jego stosunek do Oświecenia pozostał ambiwalentny⁶. Niektórzy badacze byli europocentryczni, krytykując jednocześnie europocentryzm – tendencję tę widać choćby u Zygmunta Baumana⁷. Zatem krytyka europocentryzmu także może być europocentryczna⁸. Europocentryzm stanowi więc pewne spektrum postaw: badawczych, społecznych, dyskursywnych itd.

W artykule proponuję teoretyczny model osiowy europocentryzmu, który każdorazowo pomagałby w jego definiowaniu (mapowaniu znaczeń). Pytanie badawcze tekstu można zatem zamknąć w parafrazie tytułu książki Baumana: europocentryzm, i co z tego dla ludzi wynika? Aby na nie odpowiedzieć i zrealizować przedsięwzięty cel w części pierwszej (I) analizuję relację europocentryzmu z etnocentryzmem, a w części drugiej (II) prezentuję model osiowy i omawiam jego obie osi, materialistyczną i epistemologiczną. Część trzecia (III) i czwarta (IV) to analiza dwóch przykładów zastosowania modelu: myśli postkolonialnej oraz interpretacji Marksa. Na koniec podsumowuję krótko poruszone wątki i wskazuję dalsze kierunki badań w tym zakresie.

I. EUROPOCENTRYZM A ETNOCENTRYZM

Rozważania na temat europocentryzmu trzeba zacząć od wspomnianego już pojęcia etnocentryzmu. Podstawowym założeniem jest tutaj niemożność wyjścia poza etnocentryzm, ponieważ każdy jest uwikłany, za sprawą codziennej praktyki społecznej, w jakąś swojskość. Wyjście poza etnocentryzm byłoby równoznaczne z boskim punktem widzenia. Każde stwierdzenie, pisze Buchowski, *jest wypowiedzane z określonego punktu widzenia, z wnętrza szczególnych ram pojęciowych. Nie jesteśmy w stanie wydostać się poza tę „klatkę” i w rezultacie – skazani jesteśmy na „etnocentryzm”*⁹. W praktyce ludzie są etnocentryczni, kiedy postrzegają, opisują, interpretują i oceniają, poprzez pryzmat własnych standardów, wzory zachowań i wierzenia znajdowane w innych kulturach. [...] *Jednocześnie, własny światopogląd uznaje się jako obiektywny i zdolny do adekwatnego odzwierciedlania świata*¹⁰. Relacja etnocentryczna to zatem taka relacja, w której „ja”,

⁵ Tamże, s. 86.

⁶ S. Amin, *Eurocentrism. Modernity, Religion, and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, przeł. R. Moore, J. Membrez, New York 2009, s. 8-9, 21.

⁷ A. Rattansi, *Bauman and Contemporary Sociology: A Critical Analysis*, Manchester 2017, s. 65, 91-98, 153, 172, 268-287.

⁸ C. Lee, R. Nichols, Y. Winter, A. Allen, *Liberating Critical Theory: Eurocentrism, Normativity, and Capitalism: Symposium on Amy Allen's The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, 2016, „Political Theory” 2018, vol. 46(5), s. 792, 795.

⁹ M. Buchowski, *Zrozumieć...*, s. 19.

¹⁰ Tamże, s. 29.

partycypując na co dzień w danej rzeczywistości społecznej, ma jakiś pogląd na temat świata i konfrontuje go z treściami identyfikowanymi jako inne bądź obce, czyniąc to za pomocą swojskich treści kulturowych. Jest to zjawisko występujące powszechnie, ponieważ *wszystkie ludzkie wspólnoty wykazują pewną miarę etnocentryzmu, który stanowi po części warunek osobowej oraz społecznej tożsamości ich członków*¹¹. Jack Goody ponadto uważa wyższość etniczną za uniwersalną cechę kondycji ludzkiej, etnocentryczny odpowiednik egocentryzmu na poziomie grupy bądź zbiorowości. Wyższość ta *podtrzymuje ducha jednostki*, a jej występowanie nie jest sprzeczne z *obszarami niższości, z uznaniem niedoskonałości, z wątpliwościami i samokrytyką* ani ich nie wyklucza w obrębie owej grupy czy zbiorowości¹².

Pewnych wskazań, jeśli chodzi o powszechność etnocentryzmu, dostarczają także endoetnonimy, które znaczą zazwyczaj w rodzimym języku danego ludu „prawdziwych ludzi”, „pierwszych ludzi” lub po prostu „ludzi”. *Na najogólniejszym poziomie etnocentryzm oddziela wszystkich nas od innych, pomagając tym samym w określaniu naszej tożsamości. Ale jest on złym przewodnikiem po historii, zwłaszcza historii świata*¹³. Po pierwsze, dlatego że może prowadzić *do rasizmu w sensie dosłownym*¹⁴. Po drugie, może, zdaniem Goody’ego, skutkować nadużywaniem terminów swojskich. W tej konfiguracji byłoby to przykładowo założenie przyjmowane przez badaczy, że idea zmiany kulturowej w obrębie swojskości jest jej cechą wyjątkową, *sui generis*. Stąd w poszukiwaniach takiej zmiany w kulturze identyfikowanej jako obca badacz używa swojskich terminów, jednocześnie je uniwersalizując (np. starożytność, feudalizm)¹⁵. Goody zwraca uwagę, że lud LoDagaa z północnej Ghany, wśród którego prowadził badania terenowe, także ma wyodrębnioną ideę zmiany kulturowej, ale nie da się jej zrozumieć przy użyciu analitycznych, ewolucyjnych terminów z innej (europejskiej) swojskości¹⁶. Zarysowują się tutaj wątki sporu o konstytucję i rozejście się dróg rozwoju Wschodu i Zachodu, jak i rozwoju jako takiego. Wątki te w tym miejscu zostawiam, będą one istotne w następnych częściach tekstu.

Etnocentryzm występuje zatem zarówno w skali mikro (jako kondycja poszczególnych ludzi, jednostek, podmiotów), jak i makro (co z kolei objawia się w szeroko rozumianej kulturze wielu ludów, grup etnicznych, wspólnot czy cywilizacji). Eric R. Wolf

¹¹ J. Goody, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009, s. 15.

¹² Tenże, *The East in the West*, Cambridge–New York–Melbourne 1996, s. 1.

¹³ Tenże, *Kradzież...*, s. 72.

¹⁴ Tenże, *The East...*, s. 4.

¹⁵ Przykładem byłaby tutaj klasyczna praca Marca Blocha. M. Bloch, *Spółczesność feudalna*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 2002. Zawdżęcam tę myśl Tarzycuszowi Bulińskiemu. Zob. J. Goody, *Kradzież...*, s. 89-93. Istnieje zasadnicza różnica między traktowaniem danego zjawiska – w tym wypadku feudalizmu – jako punktu odniesienia dla rozwoju a analizą zjawiska i ewentualnym porównaniem go do feudalizmu, by wzbogacić kontekst rozważań i ewentualnie uczynić je bardziej zrozumiałymi. Przykładowo Eric R. Wolf, opisując sytuację robotników rolnych w przedkolumbijskim Meksyku, dodaje na koniec: *Ich panowie posiadali nad nimi władzę ekonomiczną, ale nie sądową, jak to mogło mieć miejsce w feudalnej Europie*. E.R. Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago 1959, s. 138.

¹⁶ J. Goody, *Kradzież...*, s. 33.

wskazuje wręcz, że etnocentryzm ma konstytutywne znaczenie dla kosmologii organizacji życia społecznego zarówno Nowego, jak i Starego Świata¹⁷.

Na relację etnocentryzmu i europocentryzmu wprost wskazuje Jack Goody: *jesteśmy europocentryczni w rozważaniach etnocentryzmu – to pułapka, w którą często wpadają studia postkolonialne i postmodernizm*¹⁸. Ponadto relacja ta zawsze jest osadzona w czasie i przestrzeni, na co z kolei zwraca uwagę Enrique Dussel: *Nawet jeśli wszystkie kultury są etnocentryczne, nowoczesny europejski etnocentryzm jest jedynym, który może pretendować do roszczenia sobie prawa do uniwersalności. Europocentryzm nowoczesności polega na pomyleniu abstrakcyjnej uniwersalności z konkretną hegemonią świata, wynikającą z pozycji Europy jako centrum*¹⁹. Czy zatem europocentryzm to po prostu europejski etnocentryzm? W wielu przypadkach: tak, zwłaszcza tych, gdzie mamy do czynienia z zarzutem europocentryzmu w rozumieniu opisowym, nieanalitycznym i intuicyjnym; to znaczy, gdy autor nie precyzuje znaczenia pojęcia, a posługując się nim – co wynika z kontekstu – ma na myśli jakieś uprzywilejowanie Europy, europejskości, cywilizacji bądź kultury europejskiej itd. Stąd na najbardziej podstawowym poziomie europocentryzm ma podłoże etnocentryczne, ale nie w każdym przypadku relacja ta jest identyczna lub nawet podobna. Przykładowo można spotkać się z zarzutem, że *współczesna teoria krytyczna szkoły frankfurckiej nie może uniknąć zarzutu europocentryzmu*²⁰. *Explicite* argumentację tę da się powiązać z etnocentryzmem – teoria krytyczna jest europocentryczna, ponieważ pod fasadą uniwersalnej krytyki skrywa tak naprawdę europejski punkt widzenia na Oświecenie czy cywilizację. Byłby to argument typowo epistemologiczny. Z drugiej strony można odwołać się do bardziej materialistycznej argumentacji, wskazując, że europocentryzm szkoły frankfurckiej nie polega jedynie na próbach uniwersalizacji emancypującego lub zniewalającego – w zależności od pokolenia – charakteru Oświecenia bądź dysponowania przez ludzkość odpowiednio rozumem instrumentalnym lub komunikacyjnym. Drugim aspektem europocentryzmu byłoby tutaj finansowanie Instytutu Badań Społecznych przez argentyński kapitał, co w praktyce znaczy: *wartość wytworzona przez pracę gauchos i chłopów z pampy, zobiektywizowana w pszenicy lub wołowinie i przywłaszczona przez wielkie rodziny ziemiańskie i kupieckie Argentyny, która przeniesiona do Niemiec dała początek Szkole Frankfurckiej*²¹. A zatem forsowanie pewnych idei w „centrum” odbywało się dzięki eksploatacji ludności i zasobów naturalnych „peryferii”.

Podsumowując tę część rozważań, można wyodrębnić rozumienie europocentryzmu jako czegoś intuicyjnego, związanego z przynależnością do „europejskiej” wspólnoty interpretacyjnej. W rozumieniu tym znaczenie europocentryzmu wynika wyłącznie

¹⁷ E.R. Wolf, *Perilous Ideas: Race, Culture, People*, [w:] E.R. Wolf, S. Sydeman, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 401–407.

¹⁸ J. Goody, *Kradzież...*, s. 15.

¹⁹ E. Dussel, *Europe, Modernity, and Eurocentrism*, „Nepantla: Views from South” 2000, vol. 1(3), s. 471.

²⁰ C. Lee, R. Nichols, Y. Winter, A. Allen, *Liberating...*, s. 775.

²¹ E. Dussel, *Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)*, „boundary 2” 1993, vol. 20(3), s. 66.

z kontekstu i wymaga pracy interpretacyjnej – choćby analizy języka, założeń ontologicznych itd. Europocentryzm intuicyjny ma miejsce szczególnie często w debacie publicznej, zwłaszcza zaś w języku polityki, gdy polityk autorytatywnie wypowiada się na tematy międzynarodowe, używając sformułowań takich jak cywilizacja bądź kultura. Zazwyczaj niezależnie od świadomości podmiotu wynika z etnocentryzmu. Interpretacja ta, choć powszechna w rzeczywistości społecznej, wydaje się niesatysfakcjonująca analitycznie. Stąd postulat rozumienia europocentryzmu wyrażonego w modelu osiowym. Etnocentryzm jest tutaj ześrodkowany w podmiotach, stanowiąc kontekstualny element tła całego modelu.

II. EUROPOCENTRYZMU MODEL OSIOWY

Zakres osi epistemologicznej wyznaczają dwaj filozofowie, Kartezjusz oraz John Locke. Pierwszemu zawdzięczamy przekonanie, że choć prawie każdą wiedzę da się podważyć, istnieje jednak coś, co wiadomo na pewno, a zatem jakaś wiedza pewna, która znajduje wyraz w słowach *cogito ergo sum* – *myślę, więc jestem*. Kluczowe jest tutaj pojęcie myślenia, ponieważ źródłem wiedzy pewnej musi być rozum. Kartezjusz uważał, że każdy człowiek dysponuje pewnymi wrodzonymi ideami, co gwarantowane było istnieniem dobrego Boga. Autor *Rozprawy o metodzie* wprowadził do filozofii dwa kluczowe dla europocentryzmu zagadnienia: 1) dualizm ciało – umysł; 2) paradoks sceptyczny. Materię przeciwstawił on niematerialnej myśli, co wywołało pytanie o związek między odrębnymi światami obiektywnej rzeczywistości materialnej oraz subiektywnej rzeczywistości intelektualnej²². Kartezjusz powie: *nie jestem ciałem* – to sedno europejskiego dualizmu, który wielu po Kartezjuszu, zwłaszcza w XX wieku, będzie się starało przekroczyć. Drugi z filozofów, Locke, zajął się doświadczeniem, które podzielił na doznania zmysłowe i czynności intelektualne. Doświadczenia zmysłowe odciskają na *umyśle ludzkim ślad, dzięki czemu pojawiają się w nim proste idee, atomowe składniki wiedzy, którymi następnie umysł manipuluje, łącząc je ze sobą w najbardziej złożone formy. Rozum otrzymuje wszystko, co posiada, w drodze „wrażenia i zastanowienia”*. Cała nasza wiedza opiera się zatem na dwóch rodzajach czynności: magazynowaniu idei, które pochodzą z postrzeżeń zmysłowych, oraz prowadzeniu operacji na uzyskanych w ten sposób ideach. [...] umysł nie postrzega niczego innego jak tylko własne idee²³.

Oś epistemologiczną wyznaczają zatem kwestie takie jak stosunek m.in. do Oświecenia, Rozumu, europejskiego uniwersalizmu, czasami także nowoczesności (przeciwstawianej intelektualnemu marazmowi, zapóźnieniu) czy cywilizacji (przeciwstawianej barbarzyństwu). Przykładowo antykolonialne XIX-wieczne bunty chłopskie w Indiach traktowano w brytyjskiej prasie i dyskursie politycznym jako bunty przeciwko Rozumowi, jako działanie irracjonalne, niezgodne z Rozumem. Powszechnie uznawano – odwołując się do Locke’a – że *liberalny podmiot ma prawo zniszczyć wszystko, co*

²² T. Sawczuk, *Pragmatyczny liberalizm. Richard Rorty i filozofia demokracji*, Warszawa 2022, s. 28.

²³ *Tamże*, s. 29.

zagroza mu zniszczeniem, a niedoszli niszczyciele nie są pod „więzami Wspólnego Prawa Rozumu”, lecz żyją zgodnie z zasadami siły i przemocy, a więc mogą być traktowani jako „Bestie drapieżne”²⁴. Takiemu pogładowi kategorycznie sprzeciwiał się marksistowski historyk Eric Hobsbawm, podkreślając, że buntury te były uwikłane w relacje ekonomii politycznej i wiązały się bezpośrednio z imperialnym uciskiem i wyzyskiem. Jednocześnie opisywał przy tym buntowników jako ludzi *przedpolitycznych*, którzy jeszcze nie znaleźli lub dopiero zaczynają znajdować specyficzny język, w którym mogliby wyrazić swoje aspiracje dotyczące świata²⁵. Zdaniem Hobsbawma buntury chłopskie były zatem nienowoczesne i przedpolityczne, a ich uczestnicy i uczestniczki mieli dopiero w przyszłości nabyć polityczną świadomość. Takie podejście z kolei krytyce poddał Dipesh Chakrabarty, argumentując, że sfera polityczna, w której uczestniczyli chłopcy, miała zdecydowanie nowoczesny charakter. Problem z analizą Hobsbawma – przekonuje Chakrabarty – wiąże się z jego rozumieniem kategorii polityczności, która *nie była właściwa dla potrzeb analizy protestu chłopskiego, jako że sfera polityczna niemal w ogóle nie wyodrębniła się ze sfer religii i pokrewieństwa w przedkapitalistycznych relacjach władzy*²⁶. Aby zrozumieć nowoczesną polityczność w kolonialnych Indiach, trzeba, zdaniem Chakrabartego, wyjść poza typowo europejskie założenia ontologiczne obejmujące: 1) człowieka istniejącego w strukturze pojedynczego i świeckiego czasu historycznego, zawierającego inne rodzaje czasu; 2) człowieka jako byt pojedynczy, bogów oraz duchy w ostatecznym rozrachunku jako fakty społeczne, z poprzedzającą je sferą społeczną. Konceptualizacja nowoczesności i polityczności w Azji jest możliwa, gdy odwróci się te założenia i uzna, że *bogowie i duchy są egzystencjalnie współcześni ludziom* oraz że *kwestia bycia człowiekiem zawiera kwestię współistnienia z bogami i duchami*²⁷. Na osi epistemologicznej Chakrabarty byłby w tej konfiguracji najmniej europocentryczny, w środku znalazłby się Hobsbawm, a najbardziej europocentryczni byłiby krytycy odwołujący się do europejskich kategorii „więzi Wspólnego Prawa Rozumu”.

Inny przykład dotyczy transferu i obiegu wiedzy, idei oraz poznania. W podobnej formie, choć jakościowo różnej, pojawi się on także jako element osi materialistycznej.

W europejskiej świadomości zbiorowej filozofię Tomasza z Akwinu łączy się niekiedy bezpośrednio z myślą Arystotelesa. Jack Goody argumentuje jednak, że taki zabieg jest uproszczeniem. Ponad dwieście lat wcześniej od momentu, gdy Tomasz rozpoczął studia w Paryżu, filozofią Arystotelesa zajmował się Awicenna, uczony pochodzący z Persji, który dzięki możliwości korzystania z biblioteki Samanidów w Bucharze oddział na Akwinatę i scholastyków. Także urodzony ponad stulecie przed Tomaszem Awerroes, uczony arabski, zajmował się Arystotelesem, próbując zspolic myśl arabską z grecką. To Awerroesowi zawdzięczamy zachowanie jedynych wersji niektórych dzieł

²⁴ L. Brace, *Politics of Slavery*, Edinburgh 2018, s. 39.

²⁵ E. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Boston 2017, s. 31. Na temat liberalnego dyskursu owych buntów zob. F. Ilkowsky, *Teorie klasyczne imperializmu kapitalistycznego. Zarys krytyczny*, Toruń 2015, s. 34-61.

²⁶ D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011, s. 16-17.

²⁷ *Tamże*, s. 20-21.

z dorobku intelektualnego Greków. To wreszcie Awerroes oddziałał nie tylko bezpośrednio na Tomasza, lecz także na Alberta Wielkiego, który był nauczycielem Akwinaty w Paryżu i Kolonii²⁸. *Arystoteles – pisze Dussel – był filozofem uważanym za należącego bardziej do świata arabskiego niż chrześcijańskiego. Zaś jego pisma dotyczące zwłaszcza metafizyki i logiki były studiowane w Bagdadzie na długo przed tym, jak zostały przetłumaczone na łacinę w muzułmańskiej Hiszpanii*²⁹. W następnych stuleciach Europejczycy umniejszali wpływ muzułmanów i wyolbrzymiali swoją zależność od greckiego i rzymskiego dziedzictwa, aby stworzyć nowy obraz siebie³⁰. Nie bez powodu Amin nazywa Tomasza, Ibn Rushda i Majmonidesa „awangardystami”. Potrafili oni bowiem *relatywizować dogmaty, interpretować święte teksty w zależności od potrzeb, kompensować ich niedoskonałości, zastępować lekturę tekstową obrazami przykładu edukacyjnego. W czasach, w których przyszło im żyć, charakter tych religii jest tak podobny, że w rzeczywistości trudno zakwalifikować Ibn Rushda jako muzułmanina, Majmonidesa jako Żyda, a Tomasza z Akwinu jako chrześcijanina. Należą oni do tego samego okresu intelektualnego, rozumieją się wzajemnie, krytykują i uczą się od siebie*³¹.

Niektóre badania wskazują, że przenikanie się poszczególnych tradycji myślenia i kultur było jeszcze większe i długotrwałe. *Biorąc pod uwagę – pisze Hosseini – transmisję wiedzy ekonomicznej perskich uczonych do Europy [...], a także podobieństwo poglądów [Adama] Smitha [...] na podział pracy i poglądów perskich pisarzy [...], nie byłoby nielogiczne założenie, że Smith był pod wpływem tych pisarzy. Ponadto według Todda Lowry’ego [...], osobista biblioteka Smitha zawierała łacińskie tłumaczenia niektórych dzieł perskich (i arabskich) uczonych okresu średniowiecza. Biorąc pod uwagę wspomniane podobieństwa, nie jest bezzasadne założenie, że Adam Smith [...] [mógł] czytać dzieła średniowiecznych uczonych perskich*³².

Z kolei zakres osi materialistycznej wyznaczają debaty dotyczące pytań o ukonstytuowanie i moment rozejścia się dróg rozwojowych Wschodu i Zachodu. Główną płaszczyzną sporu jest tutaj kapitalizm i elementy z nim związane, jego przedmiotami zaś zarówno geneza pewnych zjawisk, jak i ich efekty i skutki. Ramy osi materialistycznej najłatwiej będzie przedstawić na przykładach.

Jedną z ram jest spór o genezę kapitalizmu i dokonanie wynalazku³³. Najpopularniejsza przez wiele lat na Zachodzie była interpretacja podkreślająca europejską wyjątkowość. Choćby Niall Ferguson zgadza się, że na początku XV wieku prawdopodobnie

²⁸ J. Goody, *Renesans. Czy tylko jeden?*, przeł. I. Kania, Warszawa 2012, s. 359-360.

²⁹ E. Dussel, *Europe...*, s. 466.

³⁰ H. Hosseini, *Seeking the Roots of Adam Smith's Division of Labor in Medieval Persia*, „History of Political Economy” 1998, vol. 30(4), s. 678.

³¹ S. Amin, *Eurocentrism...*, s. 50, 203.

³² H. Hosseini, *Seeking...*, s. 679.

³³ Przy czym nie chodzi mi tutaj o wiedzę i idee jak w przypadku osi epistemologicznej, a wyłącznie o praktykę społeczną. Przykładowo w przedkolumbijskiej Ameryce Środkowej znano ideę koła, a jednak nie wykorzystywano jej w organizacji pracy społecznej. Zob. E.R. Wolf, *Sons...*, s. 184. W literaturze poświęconej debacie na temat genezy kapitalizmu można też znaleźć termin *wynalezienie wynalazku*. W niniejszym artykule dla większej czytelności stosuję termin *dokonanie wynalazku*.

największy zachwyt osiągnięciami cywilizacyjnymi wywoływały „cywilizacje orientalne” – m.in. Chiny, Indie, Turcja – podczas gdy Europa Zachodnia sprawiała wrażenie zaścianka. Dzięki kilku czynnikom, takim jak: 1) rywalizacja; 2) nauka; 3) prawo własności; 4) medycyna; 5) społeczeństwo konsumpcyjne; 6) etyka pracy, Europa pod koniec XV wieku weszła na drogę rozwoju i podboju, po drodze wymyślając lub twórczo rozwijając idee wolności, demokracji i kapitalizmu. Od 1650 roku na mniej więcej 250 lat Zachód stał się jedynym miejscem, z którego pochodziły jakiekolwiek innowacje. Poza tym Ferguson argumentuje, że oburzanie się na zachodni imperializm nie jest w pełni uzasadnione, ponieważ choć kolonializm przyniósł wiele cierpienia, to na innych kontynentach, głównie w Azji, także istniały imperia. Zachód dzięki wymienionym czynnikom okazał się skuteczniejszy, wyjątkowy³⁴. Dokonanie wynalazku to element tej interpretacji przeszłości, związany ze wspomnianą innowacyjnością. David S. Landes jeszcze bardziej zdecydowanie podkreśla wyjątkowość Europy, wskazując na skalę innowacji technologicznych tworzonych już w średniowieczu. Dokonanie wynalazku obejmowało innowacje takie jak koło wodne, okulary, zegar mechaniczny, druk, proch strzelniczy. Źródeł europejskiej wyjątkowości i sukcesu gospodarczego Landes doszukał się głównie w religii: w biblijnym szacunku do pracy ręcznej, w judeochrześcijańskiej tradycji podporządkowania człowiekowi przyrody, w linearnej koncepcji czasu oraz w rynku i swobodnej przedsiębiorczości, związanych z kolei z chrześcijańską etyką³⁵.

Innymi słowy, najwcześniej od X, a najpóźniej od końca XV wieku Zachód znalazł się na drodze rozwoju, która pozwoliła wynaleźć kapitalizm i inne wspomniane czynniki, a w efekcie wyprzedzić w rozwoju Wschód i podporządkować sobie politycznie lub gospodarczo „Resztę”, jak pisze Ferguson o świecie niezachodnim.

Interpretacje Fergusona i Landesa to dziedzictwo Smitha i Webera, dziedzictwo wobec kapitalizmu afirmatywne. Dziedzictwo krytyczne jest tutaj paradoksalne. O ambivalencji europocentryzmu w myśli Marksa piszę w następnej części tekstu. W tym miejscu chciałbym zaznaczyć, że marksizujący krytycy także przyznają Europie i Zachodowi pewną wyjątkowość. Z jednej strony zgadzają się, że kapitalizm ukonstytuował się w Europie jako następstwo feudalizmu i względem niego był siłą postępową. Z drugiej jednak strony podkreślają znacznie silniej niż zwolennicy Smitha rolę kolonializmu i imperializmu. Pozaeuropejskie obszary stanowiły rezerwuuar zasobów naturalnych, w tym metali szlachetnych, niezbędnych dla akumulacji pierwotnej. Marks w rozdziale *Kapitału* na temat „tak zwanej akumulacji pierwotnej” pisze: *Odkrycie w Ameryce krain obfitujących w złoto i srebro, tępienie, ujarzmianie i grzebanie ludności tubylczej w kopalniach, początek podboju i grabieży Indii Wschodnich, przekształcenie Afryki w krainę łowów na czarnoskórych w celach handlowych – oto jutrzeńka ery produkcji kapitalistycznej. Te idylliczne procesy stanowią główne momenty akumulacji pierwotnej*³⁶.

³⁴ N. Ferguson, *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, przeł. P. Szymor, Kraków 2013, s. 28, 36-38.

³⁵ D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Janowska, Warszawa 2017, s. 49-82.

³⁶ K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, s. 891.

Niemniej jednak kapitalizm jako sposób produkcji swoją genezę miał w Europie, tam także odbył się decydujący akt akumulacji pierwotnej – gromadzenie gruntów wspólnych – umożliwiający rewolucję przemysłową. Podobnie rozumowali kontynuatorzy interpretacji Marksa. Róża Luksemburg jeszcze bardziej podkreśliła rolę imperializmu, wczesny André Gunder Frank pisał o rozwoju niedorozwoju, ale dla obydwójga punktem odniesienia i miejscem genezy kapitalizmu była Europa. Podobnie myślał Immanuel Wallerstein – choć stworzył wyrafinowany system teoretyczny, w ostatecznym rozrachunku kapitalizm narodził się dlań w Europie w „długim wieku XVI”. Najmniej europocentryczna jest prawdopodobnie teoria sposobów produkcji Erica R. Wolfa przedstawiona w *Europie i ludach bez historii*. Dla Wolfa kapitalizm powstał w Europie w XVIII wieku, ale jego ukształtowanie się w znanej nam formie było możliwe jedynie w relacji z innymi sposobami produkcji – lenniczym i opartym na pokrewieństwie³⁷.

Alternatywą jest szukanie genezy kapitalizmu i dokonania wynalazku poza Europą. Jack Goody argumentuje, że Wschód i Zachód mają wspólne korzenie w epoce brązu i ówczesnej rewolucji miejskiej. Wymyślono wtedy choćby instytucję kredytu, bez której kapitalizm przemysłowy byłby niemożliwy, a która w Europie nigdy nie stała się jakościowo różna za sprawą europejskiej specyfiki kulturowej, jak chciałby Weber; różnice cały czas były wyłącznie ilościowe³⁸. W czasie miejskiej rewolucji epoki brązu, *między 3200 a 600 rokiem p.n.e. powstały jednocześnie miasta, kapitalizm, metalurgia, produkcja towarowa, pismo, pieniądz kredytowy oraz nierówności społeczne*³⁹. Z tego punktu widzenia europejski feudalizm należy traktować nie jako wyjątkowy w skali świata ustrój polityczny, ale raczej jako jeden z wariantów tego samego, trybutarnego systemu⁴⁰. Wszystkie czynniki, o których piszą Landes czy Ferguson, nie są w tej interpretacji oryginalnie europejskimi zmianami jakościowymi, stanowią bowiem intensyfikację ilościową. Intensyfikację, która nastąpiła dzięki splotowi czynników, ale która nie byłaby możliwa, gdyby nie kolonizacja i możliwość szeroko rozumianego drenażu surowcowo-ludnościowego obszarów pozaeuropejskich, głównie Afryki i Nowego Świata⁴¹. Do rozejścia się dróg rozwoju Wschodu i Zachodu nie doszło zatem ani w X, ani w XV wieku, ale znacznie później. Kenneth Pomeranz pisze wprost, że *nie możemy zrozumieć globalnej sytuacji sprzed 1800 roku w kategoriach systemu światowego skoncentrowanego na Europie. [...] Dopiero po tym, jak dziewiętnastowieczna industrializacja była już bardzo zaawansowana, można sensownie postrzegać jeden hegemoniczny europejski „rdzeń”. [...] W rzeczywistości [...] niewiele jest dowodów wskazujących na ilościową przewagę w zasobach kapitałowych Europy Zachodniej przed rokiem 1800 lub zestaw trwałych okoliczności – demograficznych lub innych – które dawały Europie znaczącą przewagę w akumulacji*

³⁷ E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009, s. 24-26, 81-116.

³⁸ J. Goody, *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*, przeł. M. Turowski, Warszawa 2010, s. 104.

³⁹ K. Pobłocki, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Warszawa 2017, s. 337.

⁴⁰ J. Goody, *Kapitalizm...*, s. 185; S. Amin, *Eurocentrism...*, s. 191-192.

⁴¹ Zob. K. Pomeranz, S. Topik, *The World That Trade Created: Society, Culture, and the World Economy, 1400 to the Present*, London–New York 2015, s. 193-243.

*cji kapitału. Nie jest też prawdopodobne, że Europejczycy byli znacznie zdrowsi (tzn. mieli przewagę w kapitale ludzkim), bardziej produktywni lub w inny sposób byli spadkobiercami wielu lat powoli gromadzonej przewagi nad bardziej rozwiniętymi częściami Azji*⁴².

Podobnie traktowane jest dokonanie wynalazku. Właściwie wszędzie tam, gdzie Landes czy Ferguson widzą europejską wyjątkowość w zakresie innowacji, Goody widzi ilościowo zintensyfikowaną, ale w ostatecznym rozrachunku wtórną reinterpretację: od zegara mechanicznego, kompasu po warsztat tkacki i produkcję mydła⁴³. Intensyfikacja ta była możliwa głównie dzięki przekroczeniu bariery energetycznej – możliwości masowego spalania węgla. Goody pisze nawet, że mimo pewnych udoskonaleń nieeuropejskich wynalazków *Europejczycy w 1500 roku posiadali mniej wiedzy niż Archimedes*⁴⁴. John M. Hobson idzie o krok dalej: *Jedynymi prawdziwymi innowacjami, jakie wprowadzili przed XVIII wiekiem, były śruba Archimedesowa, wał korbowy lub wałek rozrządu oraz procesy destylacji alkoholu. I chociaż Europejczycy wykazali się dużą zdolnością do przyswojenia wielu wynalazków technologicznych Chin w ciągu następnych siedmiuset lat, skłonność do asymilacji nie jest tym samym, co „innowacyjne” spojrzenie na mechanikę. Jeśli ktoś wykazał się takim spojrzeniem, to byli to Chińczycy, a nie Europejczycy*⁴⁵. Prawdziwym centrum, aż do XIX wieku, pozostały Chiny.

W tej konfiguracji na osi materialistycznej najbardziej europocentryczni są Ferguson i Landes, mniej europocentryczni są autorzy krytyczni i marksizujący (różniąc się jednocześnie pod tym względem między sobą), a najmniej – badacze wobec obydwu tych grup alternatywni, których zazwyczaj określa się jako zwolenników historii globalnej.

Podsumowując tę część rozważań, chciałbym wyraźnie zaznaczyć, że europocentryzm nie musi być związany z kryterium prawdy i fałszu. Interpretacja europocentryczna nie musi być z definicji fałszywa, tak jak nieeuropocentryczna z definicji prawdziwa. Prawdę ustalają badacze i badaczki – osoby współtworzące daną wspólnotę interpretacyjną uczonych. Model ma na celu wskazanie, czy (a jeżeli tak, to w jaki sposób) dana wypowiedź, teoria, koncepcja itd. jest europocentryczna, a nie, czy jest prawdziwa lub zgodna z rzeczywistością. Podział osiowy pozwala na wyodrębnienie czterech wariantów:

1. Zdanie jest europocentryczne zarówno pod względem materialistycznym, jak i epistemologicznym.
2. Zdanie jest europocentryczne pod względem materialistycznym, ale nie epistemologicznym.
3. Zdanie jest europocentryczne pod względem epistemologicznym, ale nie materialistycznym.
4. Zdanie nie jest europocentryczne pod żadnym względem.

Ambiwalencję związaną z europocentryzmem i tak skonstruowanym modelem przedstawię na dwóch przykładach.

⁴² K. Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton–Oxford 2000, s. 4-5, 31-32.

⁴³ J. Goody, *Kradzież...*, s. 27; tenże, *Kapitalizm...*, s. 61; tenże, *Renesans...*, s. 145.

⁴⁴ Tenże, *Kapitalizm...*, s. 62.

⁴⁵ J.M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge–New York 2004, s. 61.

III. TEORIA POSTKOLONIALNA – PRZYKŁAD PIERWSZY

Na najbardziej podstawowym poziomie teoria postkolonialna zajmuje się skutkami kolonizacji dla kultur i społeczeństw. Przedmiotem refleksji postkolonialnej są polityczne, językowe i kulturowe doświadczenia społeczeństw, które były koloniami europejskimi. Wiele zatem wskazywałoby, że teoria ta jest *par excellence* krytyką europocentryzmu. Na przykładzie stosunku Edwarda Saïda i Franza Fanona do uniwersalizmu postaram się wykazać, że nie jest to takie proste.

Saïd zajmuje się sposobami nie tylko wpływu i zmiany kultur pod wpływem europocentryzmu, lecz także ich przezeń wytwarzaniem. Europocentryzm maskowany jest, zdaniem Saïda, *w badaniach literackich przez pojęcia takie jak uniwersalność literacka, w historii przez autorytatywne interpretacje pisane z punktu widzenia zwycięzców, a we wczesnej antropologii przez nieświadome założenia związane z ideą, że jej dane to społeczeństwa określane jako „prymitywne”, a więc przeciwne europejskiej normie rozwoju i cywilizacji*. Europocentryzm obecny jest także *w zakładanej wyższości zachodniej matematyki, kartografii, sztuki i wielu innych praktyk kulturowych i społecznych, które zostały uznane lub założone jako oparte na uniwersalnym, obiektywnym zestawie wartości*⁴⁶. Innymi słowy, argumenty Saïda są epistemologiczne i pozostają wymierzone w *episteme* europejskiego uniwersalizmu.

Fanona interesowała przede wszystkim psychika skolonizowanych. W swoich analizach wykorzystywał własne doświadczenia z badań nad wpływem kolonialnej dominacji, a także z marksowskiej siatki pojęciowej dotyczącej władzy społecznej i ekonomicznej. Łącząc te dwa elementy, *rozwinął swoją koncepcję klasy kompradorów lub elity, która zamieniła się rolami z białą kolonialną klasą dominującą, nie angażując się w żadną radykalną restrukturyzację społeczeństwa*. Czarna skóra tych kompradorów była „zamaskowana” przez ich współudział w wartościach białych potęg kolonialnych. Zdaniem Fanona *rodzima inteligencja musi radykalnie zrestrukturyzować społeczeństwo na solidnym fundamencie ludu i jego wartości*⁴⁷. Argumentacja Fanona nie była jedynie epistemologiczna, i to nie tylko dlatego, że sympatyzował on z Marksem. Dał temu wyraz, pisząc: *Bylibyśmy szczęśliwi, dowiadując się, że istniała korespondencja pomiędzy jakimś murzyńskim filozofem a Platonem. Absolutnie nie widzimy jednak, jak ten fakt mógłby zmienić sytuację ośmioletnich dzieci pracujących na polach trzciny cukrowej na Martynice czy Gwadelupie*⁴⁸. Nie wystarczy krytyka świętej rodziny, należy krytykować rodzinę patriarchalną. Nie wystarczy krytyka nędzy religijnej, należy krytykować nędzę rzeczywistą. Nie wystarczy krytyka (europejskiej) *episteme*, należy krytykować społeczno-ekonomiczne czynniki jej wytwarzania (i narzucania).

W przypadkach Fanona i Saïda widać wyraźnie, jak radykalnie różna może być krytyka europocentryzmu w obrębie jednej, relatywnie wąskiej dziedziny wiedzy. Saïd,

⁴⁶ B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London–New York 2007, s. 85.

⁴⁷ *Tamże*, s. 91.

⁴⁸ F. Fanon, *Czarna skóra, białe maski*, przeł. U. Kropiwek, Kraków 2020, s. 259.

co już ustaliliśmy, był zdecydowanym przeciwnikiem europejskiego uniwersalizmu. Po-
gląd Fanona jest tutaj bardziej skomplikowany. Przede wszystkim uznaje on, że walka
antykolonialna musi zawierać także sprzeciw wobec pojmowania tej walki w katego-
riach europejskich. Problem, twierdzi John Mowitt, nie polega na tym, że nie-Euro-
pejczycy zostali wykluczeni z rodziny ludzkiej, ale że zostali *zmuszeni do zredukowa-
nia swojego człowieczeństwa do patologicznych i moralnie skompromitowanych kategorii
zachodniego humanizmu*⁴⁹. Wciąż wierząc w Hegłowskiego prawdziwego Człowieka,
dostrzegł coś, co wielu już wtedy umykało – negacja humanizmu, która objawiła się
Europejczykom w czasie Holokaustu, była dla kolonialnej rutyny od dawna fundamen-
talna, zwłaszcza na poziomie kultury⁵⁰. Należy zatem ocalić europejski uniwersalizm
przed nim samym.

W tym miejscu ujawnia się największa ambiwalencja teorii postkolonialnej: *jeżeli
Orient zostaje włączony do historii powszechnej, to zawsze staje się ofiarą wykrzywionego
europocentryzmem spojrzenia. Said zwraca uwagę na wykuwanie się europejskiej normy
w konfrontacji ze swoim konstytutywnym zewnętrzem – w tym przypadku z Orientem.*
W ostatecznym rozrachunku krytyka postkolonialna zatacza koło: wychodząc od spo-
strzeżenia, że nie istnieje żadne „orientalne” doświadczenie separujące Wschód od Zacho-
du, ostatecznie prowadzi do wniosku, że uniwersalizm jest z konieczności europocentrycz-
ny, a Wschód potrzebuje własnych kategorii pojęciowych⁵¹.

O propozycji wyjścia z tego galimatiasu pisze Anirudh Deshpande, sugerując, że
można się wiele nauczyć z geograficznej, społecznej i intelektualnej różnorodności
Europy, tak jak Mahatma Gandhi od Lwa Tołstoja i Johna Ruskina, bez utraty poczu-
cia bycia nie-Europejczykiem. Deshpande, biorąc sobie do serca myśl Fanona, uważa,
że istnieje wystarczająco dużo dowodów, by twierdzić, że wielki zbiór „europejskiej” wie-
dzy istnieje poza europocentrycznym paradygmatem preferowanym przez twórców kapita-
lizmu i nowoczesnego kolonializmu. Nasze stanowisko w tej sprawie mogłoby być podob-
ne do tego, jakie w kwestii „Oświecenia” zajmuje Noam Chomsky, który pisze, że nie ma
potrzeby porzucania uniwersalnych wartości Oświecenia tylko dlatego, że zostały one za-
właszczane przez europejską burżuazję; „wolność, równość i braterstwo” nadal mają zna-
czenie w społeczeństwach pozaeuropejskich⁵². Deshpande wskazuje możliwości szukania
przykładów pozytywnych, choćby demokracji w Indiach, która choć zaimplementowa-
na przez Brytyjczyków, przez dekady niepodległości została przekształcona kulturowo
i instytucjonalnie do lokalnych potrzeb.

Należy tutaj wspomnieć także o dwóch uniwersalizmach dialektycznie rzucających
wyzwanie europocentryzmowi. Pierwszym jest historia uniwersalna, która objawiła się,
gdy żołnierze wysłani przez Napoleona na Haiti usłyszeli, że byli niewolnicy śpiewa-
ją *Marsylianekę*, i która *pojawia się nie tam, gdzie wielu różnym kulturom przyznaje się*

⁴⁹ J. Mowitt, *In the Wake of Eurocentrism: An Introduction*, „Cultural Critique” 2001, vol. 47, s. 6-7.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Ł. Moll, *Nomadyczna Europa. Poststrukturalistyczne granice europejskiego uniwersalizmu*, Toruń 2021, s. 305, 458.

⁵² A. Deshpande, *Eurocentric Versus Indigenous*, „Economic and Political Weekly” 2011, vol. 46, nr 30, s. 88.

*równe prawa, a jednostki postrzega się jako część ludzkości poprzez zapośredniczenie zbiorowych, kulturowych tożsamości, ale w miejscu rozpęknięcia się wydarzenia historycznego. To właśnie w owych nieciągłościach historii ludzie, których kulturę nadwyreżono niemal do kresu jej wytrzymałości, dają wyraz człowieczeństwu wykraczającemu poza ograniczenia kulturowe. [...] Wspólne człowieczeństwo istnieje pomimo wielości kultur i dzielących ich różnic. [...] Świadomość wspólnego człowieczeństwa rodzi się nie poprzez kulturę, ale poprzez zagrożenie jej zdrady*⁵³.

Drugi to transnowoczesność wymierzona w zawłaszczenie przez nowoczesność wartości europejskiego uniwersalizmu oraz w postmodernizm. Dusselowi nie chodzi o to, aby krytykować rozum jako taki, tylko rozum brutalny, przymusowy i ludobójczy. W kontekście nowoczesności zatem negowany jest nie rozum, ale irracjonalna przemoc, którą generowała nowoczesność. Z kolei w kontekście postmodernistycznego irracjonalizmu Dussel proponuje afirmację „rozumu Innego”. Nowoczesny rozum zostaje przekroczony – nie jako negacja rozumu jako takiego, ale jako negacja rozumu brutalnego, europocentrycznego, rozwojowego i hegemonicznego. Transnowoczesność to wizja, w której nowoczesność realizuje się wspólnie z jej zanegowanymi ofiarami i w której obcość będąca od początku immanentną częścią nowoczesności mogłaby się zrealizować. Nie chodzi tutaj ani o projekt przednowoczesny, antynowoczesny lub ponowoczesny. To projekt wzajemnej realizacji solidarności centrum/periferii, kobiety/mężczyzny, ludzkości/ziemi, kultury zachodniej / peryferyjnych kultur postkolonialnych, ras, klas i etniczności; realizacji nie poprzez czyste zaprzeczenie, ale poprzez subsumpcję z obcości. W transnowoczesności chodziłoby więc o realną subsumpcję racjonalnego emancypacyjnego charakteru nowoczesności i jej zaprzeczonej obcości poprzez zaprzeczenie ofiarniczko-mitycznego charakteru samej nowoczesności, usprawiedliwiającego jej niewinność wobec ofiar tejże, czyniącego tym samym nowoczesność irracjonalną⁵⁴.

Mamy zatem do czynienia z sytuacją paradoksalną. Edward Said, chcąc skrytykować europocentryzm, co udało mu się na osi epistemologicznej, musi niejako przyjąć europocentryczny punkt widzenia na osi materialistycznej i skupić się na dominacji zachodniego świata kapitalistycznego. Orientalizm może być krytyczny wobec europocentryzmu jedynie poprzez europocentryzm. W tej konfiguracji Fanon w stosunku do Saida jest europocentryczny tak, jak Wolf czy późny Gunder Frank do Fergusona. Z kolei najmniej europocentryczni – znów, być może paradoksalnie – są Dussel czy Deshpande, których krytyka nie jest negacją, ale raczej negacją negacji. Ich koncepcje opierają się na świadomości – by przywołać raz jeszcze Goody’ego – „kradzieży historii”, pozaeuropejskich korzeni obydwu osi, stąd nie widzą potrzeby ich odrzucania: widzą je jako jedynie zawłaszczone i przetworzone, a zatem także jako możliwe do ponownego przetworzenia przez Europę (Zachód).

⁵³ S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014, s. 89, 150.

⁵⁴ E. Dussel, *Eurocentrism...*, s. 75-76; tegoż, *Europe...*, s. 473-474.

IV. SPOSOBY CZYTANIA MARKSA – PRZYKŁAD DRUGI

Myśl i dziedzictwo Marksa bywają niekiedy katalogowane i dzielone na Marksa „młodego” i „starego”, na okres „filozoficzny” i „ekonomiczny” lub „humanistyczny” („młodohegłowski/romantyczny”) i „pozytywistyczny” („czas pisania *opus magnum* – *Kapitału*/scjentystyczny”). Na ten temat napisano całe biblioteki, a spory były niekiedy niezwykle drobiazgowe i dotyczyły choćby tego, czy większy wpływ na Marksa wywarł Epikur, Rousseau, Smith, czy może Hegel; albo czy pierwsze „ciąćcie” (w terminologii Louisa Althussera) nastąpiło między 1844 a 1845 rokiem, po napisaniu *Świętej rodziny*, czy dopiero w wyniku kryzysu, jakim były wydarzenia polityczne 1848 roku.

Od dawna toczy się także spór o to, czy Marks należał do myślicieli europocentrycznych. Z jednej strony twierdzi się, że był on przykładem filozofa oświeceniowego, który wyszedł od Hegla – filozofa zdaniem wielu arcyeuropocentrycznego⁵⁵ – chwalił po drodze kolonializm brytyjski w Indiach i antysemityzm; a skończył na dostarczającym „obiektywnych i naukowych” dowodów rasizmowi i imperializmowi⁵⁶. Poza tym europocentryczne miało być myślenie Marksa w kategoriach esencjalistycznych, jak przechodzenie „od feudalizmu do kapitalizmu”, uniwersalizowanie ewolucji sposobów produkcji, pojęcie azjatyckiego sposobu produkcji i legitymizowanie kapitalizmu jako etapu w drodze do komunizmu⁵⁷. Z drugiej jednak strony wielu autorów i wiele autorek wskazuje częściową nietrafność tych argumentów wynikających z niepełnego odczytania Marksa, nieuwzględniającego choćby *Ethnological Notebooks*, listów (m.in. do Wiery Zasulicz) czy szkiców, korekt wydawniczych i *Zarysu krytyki ekonomii politycznej* (*Grundrisse*)⁵⁸. W pismach tych, zdaniem wielu przywołanych w przypisie badaczy i badaczek, Marks mniej lub bardziej jednoznacznie zrywa z europocentryzmem. Nie przesądzam, kto w tym sporze ma rację, zgadzając się ze stanowiskiem, że w myśli Marksa można znaleźć środki do ponownego przemyślenia postępu i krytyki europocentryzmu, choć czasami wymaga to czytania Marksa przeciwko Marksowi⁵⁹. Chodziłoby raczej o wskazanie, jak argumenty obu osi się tutaj krzyżują, wzajemnie na siebie wpływając. W tym miejscu ujawnia się nie tyle relatywizm, co relacyjność całego

⁵⁵ Zob.: E. Dussel, *Eurocentrism...*, s. 67-69, 72-74; tenże, *Europe...*, s. 469-470; J. Mowitt, *In the Wake...*, s. 7; S. Buck-Morss, *Hegel...*, s. 89.

⁵⁶ S. Amin, *Eurocentrism...*, s. 89-92; J.M. Hobson, *The Eastern...*, s. 11-26; K. Lindner, *Marx's Eurocentrism: Postcolonial Studies and Marx Scholarship*, przeł. G.M. Goshgarian, „Radical Philosophy” 2010, vol. 161, s. 27-41.

⁵⁷ J. Goody, *Kradzież...*, s. 89-93; tenże, *The East...*, s. 3, 82-135; tenże, *Kapitalizm...*, s. 40-59. Zob.: E. Moll, *Nomadyczna...*, s. 488, 507; K. Pobłocki, *Kapitalizm...*, s. 312-313, 436.

⁵⁸ Zob.: K.B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, Chicago–London 2010, s. 14-24, 197; W.C. Roberts, *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*, Princeton–Oxford 2017, s. 150-151, 182-183, 242-243; E. Moll, *Komunalny zwrot późnego Marksa i komonizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne” 2019, nr 4(235), s. 56-60; J. Bednarek, *Akumulacja pierwotna i czasowości kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna” 2015, nr 2(16), s. 71.

⁵⁹ C. Leeb, R. Nichols, Y. Winter, A. Allen, *Liberating...*, s. 796-797.

modelu. Nigdy nie da on ostatecznej odpowiedzi, ponieważ tak jak w przypadku europocentryzmu Marksa, będą się one zmieniały w zależności od sposobu odczytania i interpretacji elementów, które chce się porównać.

PODSUMOWANIE

Zaproponowany w artykule model teoretyczny europocentryzmu jest modelem osiowym, składającym się z osi epistemologicznej i materialistycznej. Zadaniem modelu jest definiowanie (mapowanie znaczeń) europocentryzmu. Przeanalizowane w tekście dwa przykłady jego zastosowania wskazują na jego użyteczność poznawczą, a także ambiwalencję związaną z kontekstualnym i relacyjnym charakterem całego modelu. Jednakże jest to jedynie propozycja wymagająca dalszych badań.

Wyzwaniem dla badacza społecznego jest samo pojęcie etnocentryzmu. Widzę również co najmniej cztery obszary wymagające badań lub na nie zasługujące. Po pierwsze, należy przyrzeć się funkcji pragmatycznej teorii i spróbować odpowiedzieć na pytanie, jakie korzyści może wyciągnąć z niego politologia jako dyscyplina naukowa dość różnorodna i zmagająca się z dylematem własnej tożsamości. Po drugie, warto zastanowić się nad europocentryzmem w samej politologii jako dyscyplinie, choćby nad jej językiem, np. pojęciami trybalizacji czy cywilizacji. Po trzecie, należy rozwinąć analitycznie wątki pojęć imperializmu i kolonializmu, które tutaj zostały jedynie wspomniane. Po czwarte wreszcie, poza dalszą refleksją nad obiema osiami warto spróbować stworzyć typologię europocentryzmu, choćby wyodrębniając europocentryzm słaby i silny.

BIBLIOGRAFIA

- Amin S., *Eurocentrism. Modernity, Religion, and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, przeł. R. Moore, J. Membrez, New York 2009.
- Anderson K.B., *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, Chicago–London 2010, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226019840.001.0001>.
- Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H., *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London–New York 2007.
- Bednarek J., *Akumulacja pierwotna i czasowości kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna” 2015, nr 2(16), <https://doi.org/10.14746/prt.2015.2.2>.
- Bloch M., *Spółeczeństwo feudalne*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 2002.
- Brace L., *Politics of Slavery*, Edinburgh 2018, <https://doi.org/10.1515/9781474401159>.
- Buchowski M., *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków 2004.
- Buck-Morss S., *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014, <https://doi.org/10.36854/widok/2013.3.1281>.
- Chakrabarty D., *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011.

- Deshpande A., *Eurocentric Versus Indigenous*, „Economic and Political Weekly” 2011, vol. 46, nr 30.
- Dussel E., *Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)*, „boundary 2” 1993, vol. 20(3), <https://doi.org/10.2307/303341>.
- Dussel E., *Europe, Modernity, and Eurocentrism*, „Nepantla: Views from South” 2000, vol. 1(3).
- Fanon F., *Czarna skóra, białe maski*, przeł. U. Kropiwek, Kraków 2020.
- Ferguson N., *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, przeł. P. Szymor, Kraków 2013.
- Goody J., *The East in the West*, Cambridge–New York–Melbourne 1996, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139171052>.
- Goody J., *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*, przeł. M. Turowski, Warszawa 2010.
- Goody J., *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009.
- Goody J., *Renesans. Czy tylko jeden?*, przeł. I. Kania, Warszawa 2012.
- Hobsbawm E., *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Boston 2017.
- Hobson J.M., *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge–New York 2004, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489013>.
- Hosseini H., *Seeking the Roots of Adam Smith's Division of Labor in Medieval Persia*, „History of Political Economy” 1998, vol. 30(4), <https://doi.org/10.1215/00182702-30-4-653>.
- Hudzik J.P., *Państwo i obcy: o końcu i początku teorii polityki*, [w:] *Granice teorii polityki. Świat zachodni w stanie zagrożenia*, red. W. Bulira, Lublin 2018.
- Ilkowski F., *Teorie klasyczne imperializmu kapitalistycznego. Zarys krytyczny*, Toruń 2015.
- Landes D.S., *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2017.
- Leeb C., Nichols R., Winter Y., Allen A., *Liberating Critical Theory: Eurocentrism, Normativity, and Capitalism: Symposium on Amy Allen's The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, *Columbia University Press*, 2016, „Political Theory” 2018, vol. 46(5), <https://doi.org/10.1177/0090591718759469>.
- Lindner K., *Marx's Eurocentrism. Postcolonial Studies and Marx Scholarship*, przeł. G.M. Goshgarian, „Radical Philosophy” 2010, vol. 161.
- Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968.
- Moll Ł., *Komunalny zwrot późnego Marksa i kommonizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne” 2019, nr 4(235), <https://doi.org/10.24425/sts.2019.126161>.
- Moll Ł., *Nomadyczna Europa. Poststrukturalistyczne granice europejskiego uniwersalizmu*, Toruń 2021.
- Mowitt J., *In the Wake of Eurocentrism: An Introduction*, „Cultural Critique” 2001, vol. 47, <https://doi.org/10.1353/cul.2001.0024>.
- Poblocki K., *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Warszawa 2017.
- Pomeranz K., Topik S., *The World That Trade Created: Society, Culture, and the World Economy, 1400 to the Present*, London–New York 2015, <https://doi.org/10.4324/9781315698762>.
- Rattansi A., *Bauman and Contemporary Sociology. A Critical Analysis*, Manchester 2017, <https://doi.org/10.7765/9781526105882>.

- Roberts W.C., *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*, Princeton–Oxford 2017, <https://doi.org/10.1515/9781400883707>.
- Sawczuk T., *Pragmatyczny liberalizm. Richard Rorty i filozofia demokracji*, Warszawa 2022.
- Wolf E.R., *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009.
- Wolf E.R., *Perilous Ideas: Race, Culture, People*, [w:] E.R. Wolf, S. Sydeman, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley–Los Angeles–London 2001, <https://doi.org/10.1525/california/9780520223332.003.0029>.
- Wolf E.R., *Sons of the Shaking Earth*, Chicago 1959.
- Žižek S., *A Leftist Plea for „Eurocentrism”*, „Critical Inquiry” 1998, vol. 24(4), <https://doi.org/10.1086/448904>.

Mateusz KUFLIŃSKI – politolog, antropolog, doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego, przygotowuje rozprawę doktorską na temat teorii władzy Erica R. Wolfa. Interesuje się teoriami polityki oraz teoriami władzy, postmarksizmem, studiami nad europocentryzmem, niewolnictwem i zniewoleniem.