

Dawid Rogacz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Spór o etnocentryzm w filozofii historii a sprawa chińska¹

Procesy globalizacji stanowią nie tyle nieporuszany przedmiot namysłu filozofów i badaczy nauk społecznych, co realny proces i dynamiczny czynnik kształtujący rozwijającą się myśl. W czasach, gdy nie sposób żyć dłużej tak, jak gdyby inne kultury nie istniały, szereg koncepcji i idei naraża się na zarzut lokalizmu bądź partykularyzmu, co prowadzi do wysiłku czynienia podstawowych kategorii filozoficznych i społecznych globalnie adekwatnymi, a co najmniej – interkulturowo zrozumiałymi. Taka tendencja nie ominęła również filozofii i teorii historii, która – jeśli zamierza być filozofią i teorią dziejów powszechnych – musi wzbic się ponad *ethnos*. Spór o partykularność pojęć i koncepcji historiozoficznych odżył u progu XXI w. Celem niniejszego artykułu będzie krytyczna prezentacja sporu o etnocentryzm w filozofii historii oraz próba wyodrębnienia w tym sporze głównych etapów wyznaczających rodzaj dominującej formy etnocentryzmu w myśleniu historycznym, a z czasem – samoświadomości etnocentrycznych uwarunkowań filozofii historii. Z uwagi na niezliczoną ilość wątków związanych z tym sporem (co najmniej tak licznych, jak wszystkie kultury), tematyka artykułu ograniczona zostanie do interpretacji chińskiej kultury i filozofii historii z perspektywy zachodniej filozofii dziejów i metodologii historii. Spotkanie to było, i jest w dalszym ciągu, szczególnie owocne dla samej istoty sporu i samozrozumienia obu kultur. W końcowej partii tekstu postaram się również wskazać możliwe kierunki rozwoju tej debaty.

Etnocentryzm w filozofii historii

Pojęcie etnocentryzmu na dobre zadomowiło się w filozofii oraz naukach społecznych. Po raz pierwszy użyte zostało w pracy *Folkways* Williama Sumnera z 1906 r., a do

¹ Praca powstała w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki, nr projektu 2015/19/N/HS1/00977.

jego popularyzacji znacznie przyczynił się Franz Boas². Etnocentryzm definiuje się zwykle jako zestaw poglądów i praktyk uznających inne kultury oraz grupy etniczne za niżej rozwinięte bądź pozbawione tych cech, które w pełni posiada „moja” własna kultura³. Wbrew nazwie etnocentryzm nie ogranicza się do przedstawicieli konkretnych grup etnicznych i narodów, lecz może obejmować zarówno mniejsze wspólnoty, jak i grupy o charakterze ponadnarodowym. Jako przykłady takich postaw etnocentrycznych w szerszym wymiarze Paul Croll podaje zachodni etnocentryzm, towarzyszący kolonializmowi; związany z nim etnocentryzm ludzi białych⁴ oraz etnocentryzm amerykański, zakorzeniony raczej w idei państwowości niż wizji homogenicznego narodu⁵. Autor słusznie zauważa, iż mamy do czynienia z całą paletą definicji etnocentryzmu, wśród których z pewnością wskazać można takie, które pozbawione są odcienia pejoratywnego. Jako przykłady podaje dumę narodową i patriotyzm, które to uczucia są nierozzerwalnie związane z procesem narodzin tożsamości zbiorowej, a przez to prowadzą do zacieśniania więzi solidarności społecznej⁶. W socjologii wymiar ten podkreślał np. Andrew Greeley, który sformułował pojęcie „etnogenezy”, pozostające do dziś punktem odniesienia dla wielu badaczy analizujących proces konstruowania narodu⁷. W filozofii prawdopodobnie najświetniejszym apologetą tak rozumianego etnocentryzmu jest Richard Rorty, który wysunął postulat poszerzania liberalnego „my”, z uwagi na właściwą tej konkretnej wspólnocie tolerancję oraz wrażliwość na cierpienie⁸.

Etnocentryzm to postawa, która wyciska piętno na wielu sferach refleksji społecznej, w tym na gruncie badań historycznych. Należy wszakże jasno odróżnić etnocentryzm w historii od etnocentryzmu w filozofii historii. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z ujęciem przedmiotowym, w drugim – z perspektywą metaprzecmiotową. Etnocentryzm w historii to postawa przejawiająca się w sądach dotyczących dziejów, podczas gdy etnocentryzm w filozofii historii rozumieć

² W. Sumner, *Folkways*, Ginn, Boston 1906; F. Boas, *Race, language, and culture*, Macmillan, New York 1940. W tytule dzieła po raz pierwszy: R. LeVine, D. Campbell, *Ethnocentrism: Theories of conflict, ethnic attitudes, and group behavior*, Wiley, New York 1972.

³ J. Myers, *Ethnocentrism*, [w:] V. Parillo (ed.), *Encyclopedia of Social Problems*, vol. I, Sage Publications, Thousand Oaks 2008, s. 335-336.

⁴ „Etnocentryzm białych” to w zasadzie tyle, co rasizm. Uznanie rasizmu za odmianę etnocentryzmu znacznie poszerza, jeśli nie rozmywa, znaczenie terminu „etnocentryzm”, który oznacza w takiej konwencji (ogólnie) dyskryminację innej grupy społecznej. Należy podkreślić, iż rasizm jest zwykle „uzasadniany” w odwołaniu do nauk biologicznych, podczas gdy podstawą dyskryminacji o podłożu etnocentrycznym jest w pierwszej kolejności przynależność do innej kultury. Wydaje się również, iż rasizm znacznie częściej przejawia się w postaci praktycznych postaw, podczas gdy etnocentryzm przyjmuje wyrafinowane formy intelektualne.

⁵ P. Croll, *Ethnocentrism*, [w:] M. Juergensmeyer, H. Anheier (eds.), *Encyclopedia of Global Studies*, vol. II, Sage Publications, Thousand Oaks 2012, s. 524.

⁶ *Ibidem*, s. 525.

⁷ A. Greeley, *Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaissance*, Wiley, New York 1974. O pojęciu etnogenezy: W. Sollors, *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 57-59 oraz P. Yang, *Ethnic Studies: Issues and Approaches*, SUNY Press, New York 2000, s. 87-90.

⁸ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 288-302.

będę postawę wyrażającą się w sądach na temat refleksji, namysłu nad historią. Przykładem etnocentryzmu w historii może być zdanie „dawna historia Japonii to jedynie dzieje naśladowania potężniejszych i wyżej rozwiniętych Chin” albo „Afryka nie wpłynęła na bieg dziejów powszechnych”. Przykładem etnocentryzmu w filozofii historii jest zdanie „polska historiozofia to jedynie mniej lub bardziej udane próby aplikacji heglizmu” lub „Chiny nie wykształciły filozofii historii”. Drugi sąd, jak również sąd wyłączający Afrykę z biegu dziejów powszechnych, ma charakter egzystencjalny, a zatem jest radykalniejszy niż sądy – nazwijmy je roboczo – „esencjalne”. Poprzez sądy egzystencjalne takiej postaci dokonuje się bowiem zdecydowanego aktu wyłączenia danej grupy społecznej z przedmiotu zainteresowania (odpowiednio) historyka lub filozofa historii: w takiej sytuacji zbędne staje się nawet charakteryzowanie ich z perspektywy własnego *ethnosu*.

W niniejszym artykule zamierzam analizować przede wszystkim etnocentryzm w filozofii historii. Podział ten stanowi jednak wtórną eksplikację: historycznie oba stanowiska zwykle występowały łącznie. Z tego powodu krótko omówię postaci krytyk etnocentryzmu w dziedzinie badań historycznych. Warto zauważyć, iż etnocentryzm w badaniach historyków można rozumieć zarówno treściowo, tj. jako wyrażający się w postaci poglądów przedstawionych powyżej, a uznających pewne grupy społeczne w danym czasie za mniej rozwinięte lub pozostające na „przebytych” przez inne *ethnosy* etapie dziejów, jak i bardziej formalnie. W ujęciu formalnym etnocentryzm w historii oznaczałby, iż przyjmujemy, że pojęcia oraz metody wypracowane na podstawie doświadczeń historycznych mojej kultury (będące generalizacją historyczną o zasięgu ograniczonym do danej wspólnoty) mają swoje zastosowanie także do pozostałych kultur, w tym samym lub innym czasie. Etnocentrycznym nie jest wszak badacz, który operuje pojęciami uznanymi przez przedstawicieli różnych kultur za generalizacje także ich własnych doświadczeń historycznych – tak ogólne pojęcia jak „wojna” czy „władca” nie są etnocentryczne, gdyż opisują zachowania niemal wszystkich grup społecznych. Kontrowersje budzi już jednak aplikowalność terminu „feudalizm”, zaś bezkrytyczne stosowanie takich pojęć, jak: „naród”, „sekularyzacja” czy „modernizacja” (by wymienić tylko nieliczne) naraża się na zarzut projektowania doświadczeń własnego *ethnosu*. Ewentualny etnocentryczny charakter tych pojęć stanowi przedmiot dyskusji historyków. Co ciekawe, niektórzy badacze używają terminu „etnocentryzm” dla określenia czegoś zupełnie odwrotnego, tj. pewnego wariantu relatywizmu kulturowego w metodologii historii:

Etnocentryzm nie tylko utrzymuje, że tradycje umożliwiają jednostkom rozwijanie interpretacji, ale również, że uosabiają konkretne granice, których nie można przekroczyć. [...] Dlatego nie można powiedzieć, iż jedna perspektywa jest lepsza od innej, ponieważ taki sąd zakłada metaperspektywę, z której poszczególne perspektywy mogą być oceniane.⁹

⁹ C. Lorenz, *Przekraczanie granic. Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*, przeł. M. Bobako, R. Dziergwa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 148.

W dalszej części wywodu Chris Lorenz wskazuje, iż etnocentryzm przekształca trudności w interpretacji innych kultur w logiczne niemożliwości, nie udowadnia jednak, dlaczego owe trudności empiryczne mają naturę logiczną: interpretacja zmienia się przecież w czasie i jest kierowana dowodami¹⁰. Sens, jaki pojęciu etnocentryzmu w historii nadaje Lorenz, jest mylący, gdyż większość badaczy i filozofów (z Rortym na czele) definiuje etnocentryzm jako uznanie, iż moja (etniczna) perspektywa jest lepsza od każdej innej, a zatem uzasadnia ocenę innych kultur z mojej – jedynej właściwej – perspektywy. Przekonanie, iż wszystkie perspektywy są równie dobre, stanowi raczej zaprzeczenie etnocentryzmu, zachęca nas bowiem do podjęcia wysiłku zrozumienia innych perspektyw. Postawy nieetnocentryczne w historii (w sensie formalnym) owocują zatem próbą poszukiwania metod i pojęć różnych od tych, które opisują „nasze” doświadczenia historyczne. Schematycznie można je podzielić na redukcyjne, tj. uznające za klucz do zrozumienia dziejów innych kultur jeden czynnik, niewystępujący w naszej historii, oraz nieredukcyjne, tj. rozpatrujące wielość metod i pojęć. Rozpatrzmy te postawy na przykładzie badań historii ekonomicznej Chin. Jednym z pierwszym pojęć o charakterze nieetnocentrycznym, lecz redukcyjnym, które miało oddać specyfikę gospodarki Chin była Marksowska idea „azjatyckiego sposobu produkcji”, przedstawiona w przedmowie do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* z 1859 r. Pojęcie to, które miało oddać w zamiarze Marksa sposób produkcji typowy dla despotycznych monarchii, spotkało się z krytyką tak marksistów (jako przeczące uniwersalności kategorii materializmu historycznego), jak i badaczy chińskich¹¹. W duchu marksistowskim swoje analizy chińskiego „despotyzmu” jako państwa hydraulicznego, tj. zależnego od wielkich prac irygacyjnych, wymagających systemu despotycznej biurokracji, tworzył Karl August Wittfogel (1896–1988)¹². Z ujęciami nieetnocentrycznymi i nieredukcyjnymi w sensie formalnym mamy do czynienia rzadziej. Za przykład w interesującym nas obszarze może posłużyć praca Daniela Little’a:

Wierzę, że doświadczenie historyczne Chin dostarcza bogatych i rzeczowych przykładów procesów społecznych, które są doniosłe i różne od swoich odpowiedników zachodnich.¹³

¹⁰ *Ibidem*, s. 149-150.

¹¹ Por. J. Fogel, *The Debates over the Asiatic Mode of Production in Soviet Russia, China, and Japan*, „American Historical Review” 93(1), 1988; F. Tökei, *Essays on the Asiatic mode of production*, trans. W. Goth, S. Bálint. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979 oraz Huang Xianfan, *Zhongguo lishi meiyou nuli shehui*, Guangxi Shifan Xueyuan Jiaocaike Youyin, Nanning 1981.

¹² K.A. Wittfogel, *Władza totalna. Studium porównawcze despotyzmu wschodniego*, red. E. Kossarzecka, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002.

¹³ D. Little, *New Contributions to the Philosophy of History*, Springer, Dordrecht 2010, s. 219.

Różnice pomiędzy Zachodem i Chinami prowadzą Little'a do programu komparatystycznej historii ekonomicznej, który ma w zamierzeniu unikać wyjaśnień monoczynnikowych¹⁴.

Podjęcia: redukcyjne i nieredukcyjne, wymienione zostały w obrębie etnocentryzmu w sensie formalnym. Bardziej podstawowy podział etnocentryzmu na treściowy (materialny) i formalny znajduje swoje zastosowanie również w etnocentryzmie w filozofii historii. I tak, jeśli przez etnocentryzm można rozumieć zarówno wartościowanie własnej kultury jako wyżej rozwiniętej, jak i przyjęcie własnej kultury jako naturalnego kryterium wartościowania pozostałych, wyróżnić można odpowiednio:

- (a) materialny etnocentryzm w filozofii historii, zgodnie z którym tylko moja kultura wykształciła filozofię historii, tj. systematyczną formę namysłu nad dziejami. Stąd dzieje mojej kultury są w zasadzie dziejami powszechnymi: historią samoświadomą (wariant egzystencjalny) bądź filozofie historii innych kultur są niżej rozwinięte, co również utrzymuje uniwersalność dziejów mojej kultury (wariant esencjalny);
- (b) formalny etnocentryzm w filozofii historii, zgodnie z którym filozofia historii w mojej kulturze stanowi naturalny punkt odniesienia w interpretowaniu innych kultur.

Dominującą formą etnocentryzmu w obu postaciach jest europocentryzm. Historycznie obie formy zwykle współwystępowały ze sobą, co zostanie pokazane na przykładzie Hegla. Celem niniejszego artykułu nie jest bezpośrednia polemika z którąkolwiek z form etnocentryzmu w filozofii historii, jakkolwiek wykazanie istnienia odmiennych od europejskiej form refleksji historiozoficznej jest prostym zadaniem: oprócz chińskiej filozofii historii można wymienić np. arabską (Ibn Chaldun¹⁵), japońską (szkoła z Kioto¹⁶) czy szeroko rozumianą historiozofię buddyjską. Interesować mnie będzie raczej prześledzenie samej struktury tego etnocentryzmu oraz ewolucji podejścia filozofów do dziejów innych kultur.

Etnocentryzm filozofii dziejów Hegla

W Heglowskiej filozofii dziejów mamy najpierw do czynienia z etnocentryzmem w sensie formalnym: oto w ramach własnej siatki pojęciowej, przy użyciu własnych kryteriów wartościowania, Hegel ujmuje filozoficznie dzieje państw

¹⁴ *Ibidem*, s. 140, 159.

¹⁵ Por. H. White, *Ibn Khaldun in World Philosophy of History*, "Comparative Studies in Society and History", vol. 2, no. 1, 1959.

¹⁶ C. Uhl, *What was the "Japanese Philosophy of History"? An Inquiry into the dynamics of the "World-Historical Standpoint" of the Kyōto-School*, [w:] *Re-Politicizing the Kyōto School as Philosophy*, ed. C.S. Goto-Jones, Routledge, London 2008, s. 113-134.

nieceuropejskich. Jest przy tym pierwszym filozofem w ogóle, zarówno na Zachodzie¹⁷, jak i na Wschodzie, który w ramach swojego systemu teoretycznie interpretuje kultury odległych geograficznie państw i narodów. Hegel definiuje dzieje jako postęp w uświadamianiu wolności, co wyłącza z pojęcia historii większość wydarzeń uznawanych intuicyjnie za historyczne: zmiana władcy, pojawienie się nowego systemu irygacji czy bitwa, która miała na celu jedynie poszerzenie granic państwa – wszystko to nie jest dla Hegla czymś „historycznym”. Pojęcie dziejów dodatkowo zawęża nam fakt, iż wolnością nie jest dla Hegla wolność nierozumna, czy to „barbarzyńska”, czy to romantyczna, która jest jedynie wolnością jednostkową, wolnością negatywną – wolność ma charakter rozumny i w pełni wyraża się dopiero w państwie.

Owo wąskie kryterium interpretacji doprowadza Hegla do etnocentryzmu w sensie materialnym. Dzieje są postępem w uświadamianiu wolności: na Wschodzie wolny jest tylko despota, w Grecji i Rzymie – część obywateli, w świecie chrześcijańskim – wszyscy. Azja otrzymuje ambiwalentne określenie początku dziejów (*ex Oriente lux*): „kraj ten jest kolebką wszelkich zasad religijnych i państwowych, ale rozwój ich nastąpił dopiero w Europie”¹⁸. W liniowym modelu Hegla porządek wyznaczony przez historyczną datę powstania cywilizacji, kolejność wyznaczona przez ruch od wschodu do zachodu oraz bieg dziejów wyznaczony przez postęp w świadomości wolności są z grubsza jednym i tym samym. W konglomeracie historyczno-geograficzno-logicznym Wschodowi (który obejmuje Chiny, Indie, Tybet, Persję, Asyrię i Babilonię, Syrię, Judeę i Egipt¹⁹) przyporządkowany zostaje jeden ustrój polityczny – despotyzm (Grecji – demokracja, Rzymowi – arystokracja, chrześcijaństwu – monarchia). Ponieważ tylko jeden podmiot występuje jako substancja, na Wschodzie nie pojawia się wśród obywateli wolność subiektywna (indywidualna): wola jednostkowa jest tu całkowicie posłuszna substancjalnej duchowości. Zdaniem Hegla, mimo zmian władców, konfliktów czy najazdów barbarzyńców, państwa te co do swojej zasady nie ulegają istotnym zmianom. O Chinach powiada on, iż „jak przestrzeń trwają w niehistorycznej historii”²⁰. Jedną z głównych przyczyn takiego stanu rzeczy jest dla Hegla „substancjalność pierwiastka etycznego”, tj. traktowanie zasad moralnych jako zewnętrznych, niewynikających z życia wewnętrznego, woli czy sumienia, nakazów, które nabierają *eo ipso* charakteru odwiecznych standardów i siły, działającej jako przymus. Przejawia się to m.in. poprzez fakt, iż w Chinach nie czyni się jasnego rozróżnienia między ustawami państwowymi i prawami moralnymi²¹. Uosobieniem tej jedni

¹⁷ Teoretycznie, podmiotem dziejów u Kanta była ludzkość, ale rozumiana była ona homogenicznie, tj. sam Kant nie zademonstrował w swojej filozofii dziejów świadomości różnicy pomiędzy kulturami Zachodu i Wschodu,

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 153.

¹⁹ Przez nieuwagę zapewne Hegel pominął w swojej filozofii dziejów kraje arabskie. Afryka jest zdaniem Hegla przedhistoryczna.

²⁰ *Ibidem*, s. 158.

²¹ *Ibidem*, s. 169.

ducha substancjalnego i pierwiastka indywidualnego jest duch rodzinny. Pozycja w rodzinie wyznacza zakres powinności, od których jednostka uciec nie może²². W ramach pięciu konfucjańskich stosunków społecznych pierwszym jest relacja cesarza do narodu, która opisywana jest przez analogię do stosunku ojciec-syn, starszy-młodszy brat i mąż-żona. Hegel przez substancjalność ducha chińskiego rozumie zatem ostatecznie jedność tego, co moralne (nakazów postępowania), etyczne, tj. obyczajowe (powinności rodzinne) i polityczne. Cesarz jest jedynym źródłem władzy państwowej, a sprawuje ją za pomocą hierarchii mandarynów: w Chinach panuje zatem równość, przy jednoczesnym braku wolności²³. Wydaje się, iż dla Hegla historia Chin stanowi jedynie repetytywne powtarzanie tych zależności. W ten sposób etnocentryzm formalny w filozofii historii (filozofia dziejów Hegla jako wyjściowa siatka pojęciowa) prowadzi do etnocentryzmu w historii: formalnego (dzieje chińskie są również przemianami ducha, choć substancjalnego) i materialnego (repetytywność dziejów, „historia niehistoryczna” – nieomal w wariacie egzystencjalnym).

Całokształtu dopełnia materialny etnocentryzm w filozofii historii, w wariacie tak egzystencjalnym, jak i esencjalnym. Wbrew powszechnemu stereotypowi, Hegel nie przeczy, iż Chińczycy wypracowali filozofię: „Chińczycy posiadają jednak również filozofię, której podstawowe zasady są bardzo dawne”²⁴. Przeczy jednak, by powstała w Chinach jakakolwiek filozofia historii: „historia zajmuje się u Chińczyków tylko ściśle określonymi faktami w sobie, bez jakiegokolwiek oceny i rozumowania”²⁵. Mimo to, Hegel odnotowuje kilka idei, które – przy dobrej woli i być może szerszym dostępie do źródeł²⁶ – mogłyby go doprowadzić do odrzucenia tej postawy. Hegel zauważa, iż Niebo (*Tian*) wpływa na dzieje, choć uznaje to ostatecznie za metonimię historycznej roli cesarza; podobnie dostrzega wpływ zwrotny, tj. iż z ustanowieniem nowej dynastii wszystko na Niebie i ziemi się odnawia²⁷. Hegel odnotowuje również skalę i rangę chińskiej historiografii, co – wobec przejawiającego się poprzez ten fakt żywotnego zainteresowania Chińczyków własną historią – nie mogło nie prowokować do pytań o obecność w kulturze chińskiej elementów refleksji historiozoficznej. Hegel podkreśla, iż żaden naród nie ma tak starej, a jednocześnie ciągłej w swoim rozwoju historiografii; że dziejopisarstwo nie stanowiło marginalnej działalności, lecz kroniki takie, jak *Shujing* czy *Chunqiu* weszły w skład kanonu konfucjańskiego; wreszcie,

²² *Ibidem*, s. 182.

²³ *Ibidem*, s. 188.

²⁴ *Ibidem*, s. 205.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Hegel nigdzie nie wspomina o Mencjuszu czy Xunzi: pierwszy filozof rozwijał ideę dobroci natury ludzkiej, a drugi – rozdziału natury i kultury, tj. obyczajów. Wiedza Hegla kończy się na ogólnych informacjach dotyczących Pięcioksięgu, Dialogów konfucjańskich i *Daodejing*, w dodatku przekazanych „z drugiej ręki”. Ta część rozważań Hegla powstała w latach 20. XIX w., podczas gdy tłumaczenie kanonu konfucjańskiego Jamesa Legge’a ukazywało się (częściami) w latach 1861-1872.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2006, s. 338.

iż sami kronikarze należeli do elit urzędniczych i towarzyszyli cesarzowi w jego codziennej działalności²⁸. Warto również zauważyć, iż Hegłowska teza o braku wolności subiektywnej w Chinach okazuje się fałszywa w świetle tego, co pisze... sam Hegel! Na „trop rozumu” wpadli bowiem taoiści, określający go mianem *Dao* i uznający go za źródło Nieba i ziemi. Nie jest zatem przypadkiem, iż właśnie taoiści izolowali się od społeczeństwa chińskiego i cenili wolność jednostkową:

Sekta dao jest początkiem przechodzenia do myśli, do czystego elementu. W związku z tym jest rzeczą godną uwagi, że w dao, jako totalności, występuje określenie trójcy. Jedno wytworzyło Dwa, Dwa Trzy, a Trzy – cały wszechświat. A więc skoro tylko człowiek zaczyna rozwijać aktywność myślową, natychmiast pojawia się także określenie trójcy.²⁹

Znamienny jest wszakże fakt, iż te elementy myśli chińskiej są dla Hegla szczególnie cenne, ponieważ antycypują one idee chrześcijańskie: wolność rozumną, myśl spekulatywną oraz ideę Trójcy Świętej. Tym samym Hegel po raz kolejny daje wyraz swojemu etnocentryzmowi. Jeśli etnocentryzm jest tak „uparty” i nie zobowiązuje do niego bezpośrednio ani same teksty i poglądy analizowane przez Hegla (patrz wyżej), ani nawet historiozofia Hegla (Chiny mógł przecież określić jako historiozofię zawierającą niejako w załączku wszystkie późniejsze momenty, wyraźnie oddzielone od substancjalnej jedni w świecie germańskim), to przyczyna tego stanowiska może leżeć poza filozofią Hegla. Zdania w tej kwestii są rozbieżne. Można szukać źródeł etnocentryzmu Hegłowskiego w jego niezachwianej wierze w rozumność dziejów i dokonujący się w nich postęp, co stanowiłoby pewien relikwitu oświeceniowej historiozofii. Jeśli wydarzenie takie jak rewolucja francuska wyznacza nam pewną cezurę w czasie, to wszystko, co było przed nią, musi przygotowywać nas na to, co stało się po niej, i im dalej danej kulturze do rewolucyjnych ideałów subiektywnej wolności, tym na niższym etapie znajduje się ta kultura. Zauważmy, iż Hegel posługuje się specyficzną definicją filozofii historii: gdyby operował tym pojęciem w powszechnym znaczeniu, rozumiejąc przez filozofię historii refleksję na temat dziejów, zmuszony byłby przyznać, iż Chiny jakąś filozofię dziejów wypracowały (a co najmniej musiały tak uczynić pod naporem źródeł). Co ciekawe, Hegel podaje taką definicję historiozofii: „filozofia dziejów nic innego nie oznacza, jak myślące ich rozważanie”³⁰. Dość szybko przechodzi jednak od tego formalnego określenia do własnej definicji jako świadomości rozumności i konieczności biegu dziejów. W zgodzie z programem historiografii chińskiej, która od zarania traktowana była jako nauka moralna³¹, nie sposób określić jej mianem „dziejopisarstwa prymitywnego” (np. Herodot, Tukidydes) w terminologii samego Hegla: była ona dziejopisarstwem pragmatycznym, a więc refleksyjnym, nastawionym na płynącą z dziejów naukę moralną, czyli filozofującą

²⁸ Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, s. 176-178.

²⁹ Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, s. 342.

³⁰ Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, s. 14.

³¹ Por. D. Rogacz, *Chińskie konstruowanie historii*, „Filo-Sofija” nr 28 (2015/I/II), s. 81-84.

o dziejach³². Innym możliwym wytłumaczeniem jest chrześcijański uniwersalizm, który przejmuje Hegel, a który widoczny jest szczególnie w jego wykładach z filozofii religii. To właśnie chrześcijaństwu, a nie Oświeceni, zawdzięcza Hegel ideał „przekroczenia przez człowieka jego naturalnego istnienia w imię pełnej wolności duchowej”, który przesądza o takim, a nie innym kryterium wartościowania w jego filozofii dziejów i religii³³. Dla wielu badaczy etnocentryzm stanowi jednak postawę *per se*, która – nie wymagając innych źródeł, a jedynie towarzysząc np. ideom teologicznym żywotnym w systemie Hegla – znajdowała systematyczny wyraz w jego myśli, a przez to dostarczała wysublimowanego uzasadnienia europejskiego kolonializmu³⁴. Nie był z pewnością Hegel jedynym europocentrykiem swojej epoki, a obwinianie go za kolonializm jest równie bezpodstawne, jak obwinianie Nietzschego za nazizm i Marksa za stalinizm³⁵. W efekcie krytyka Hegłowskiego etnocentryzmu w historii i filozofii historii przyszła dopiero z czasem i stanowiła wyraz zmiany świadomości społecznej, w tym w samych Niemczech.

Krytyka etnocentryzmu w filozofii historii

Reakcja na Hegłowski etnocentryzm dokonała się zrazu w obrębie samej niemieckiej filozofii historii. W pierwszej kolejności należy tu powiedzieć o pracy *Vom Ursprung und der Ziel der Geschichte* Karla Jaspersa z 1949 r. Jaspers, podziękując kojarzoną później zwykle z Karlem Löwithem diagnozę historiozofii jako zsekularyzowanej teologii dziejów, pisze:

Filozofia historii była na Zachodzie ugruntowana w wierze chrześcijańskiej. W szeregu wspaniałych dzieł od Augustyna do Hegla wiara ta dostrzegała w historii pochod Boga. Decydującymi cezurami są tu objawicielskie akty Boga. Tak więc jeszcze Hegel mówił: cała historia zdąza do Chrystusa i od Niego się wywodzi. [...] Wiara chrześcijańska jest wszakże jedną z wiar, nie zaś wiarą ludzkości. Wadą tego stanu rzeczy jest to, że takie widzenie historii uniwersalnej może mieć ważność tylko dla wierzących chrześcijan.³⁶

Jaspers nie porzuca marzeń o osi historii powszechnej, ale zaznacza, iż musi ona zostać „wykryta” empirycznie, a nie wydedukowana z konkretnej doktryny

³² Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, s. 10.

³³ A. Wawrzynowicz, *Hegłowska filozofia religii a pojęciowe ramy chrześcijańskiego uniwersalizmu*, „Diametros” nr 8 (2006), s. 101-103.

³⁴ T. Tibebe, *Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism in World History*, Syracuse University Press, New York 2011.

³⁵ Uproszczenia takie są ponadto nieuzasadnione o tyle, iż w przypadku młodego Hegla, jak wykazuje to Susan Buck-Morss, dialektyka pana i niewolnika związana z koniecznością przejścia niewolnika w swoje przeciwieństwo (czyli wyzwolenie się) była inspirowana powstaniem niewolników na Haiti, również w *Zasadach filozofii prawa* pojawia się zdanie, iż „zniesienie niewolnictwa (*Sklaverei*) jest wymogiem etycznym (*die sittliche Forderung*). Por. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

³⁶ K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 17.

religijnej, w taki sposób, aby była ważna dla kultur europejskich, azjatyckich i wszystkich innych. To prowadzi go do słynnej koncepcji „czasu osiowego” (*Axenzzeit*), który przypada na ok. 500 r. p.n.e., a szerzej – na okres między 800 a 200 r. p.n.e. W Chinach działali wówczas filozofowie Konfucjusz i Laozi oraz szkoły klasycznej filozofii chińskiej (Jaspers wspomina Modi, Zhuangzi i Liezi). W Indiach żyje wówczas Budda i kwitną szkoły filozofii, w Iranie – Zaratusztra, w Palestynie – prorocy, a w Grecji – filozofowie, tragicy i dziejopisarze. Wspólną cechą tych wszystkich kultur ok. 500 r. p.n.e. nie jest jedynie rozkwit nauk (ten spotykany był także i później), ale fakt, że po raz pierwszy człowiek uświadomił sobie wówczas byt w ogólności, a odpowiedź, której udzielono na pytanie o byt, pozostała dla tych kultur wiążąca aż do dzisiaj. Jaspers podkreśla też, iż to właśnie w tym czasie w każdej z tych kultur (chińskiej, indyjskiej, hebrajskiej i greckiej) nastąpił *exodus* z epoki mitycznej, a na skutek racjonalizacji religii i jej uetycznienia pojawiają się, i czołową rolę odgrywają, filozofowie. Wspólną cechą filozofów chińskich, indyjskich, greckich i hebrajskich proroków były praktyczne implikacje ich spekulatywnej myśli. Jaspers zauważa, iż w Chinach mamy wówczas Epokę Walczących Królestw, tj. małych państw, po których wędrowali filozofowie chińscy, co jest sytuacją (dla niego) analogiczną do kondycji greckich *polis* i miast, po których wędrował Budda. Chińscy filozofowie dążyli przy tym do obmyślenia najlepszych sposobów administracji państwem i próbowali wcielić je w życie³⁷. Choć próby Konfucjusza w Wei (czy Platona w Syrakuzach) zawodziły, to z perspektywy czasu odnieśli oni tryumf:

Ostateczny rezultat ma najpierw charakter polityczny. Prawie w tym samym czasie powstają na drodze gwałtownych podbojów wielkie, dominujące imperia w Chinach (Ts'in-szy-huang-ti), w Indiach (dynastia Maurjów), i na Zachodzie (państwa hellenistyczne oraz państwo rzymskie). Wszędzie w tym załamaniu dochodzi początkowo do głosu nowy ład techniczny i organizacyjny. Wszędzie jednak utrzymała się relacja do ducha poprzedniej epoki. Stał się on wzorcem i obiektem czci.³⁸

Jaspers nie tylko podkreśla zatem istnienie i paralelność tradycji filozoficznych (a jeśli tych z zakresu filozofii politycznej, to i zapewne milcząco filozofii dziejów), ale również dostrzega wpływ tych filozofii na sam bieg dziejów. Jego podejście jest zdecydowanie nieetnocentryczne.

Jaspers proponuje nam wizję kilku osi historii powszechnej (i refleksji filozoficznej) w miejsce Heglowskiej linearnej wizji rozwoju ducha. Przecząc koncepcji następowania po sobie stadiów historycznych (zarówno w wymiarze chronologicznym, jak i czysto logicznym), Jaspers broni idei, iż historia ma trzy niezależne korzenie: indyjski, chiński oraz zachodni, które wskutek wzajemnych kontaktów „złąły się” w historię powszechną. I choć w *Axenzzeit* mamy do czynienia ze ścisłym paralelizmem tych kultur, później ich drogi się rozchodzą, a zdarzające

³⁷ *Ibidem*, s. 18-20.

³⁸ *Ibidem*, s. 21.

się paralelizmy (np. amidyizmu Shinrana i luteranizmu) są przygodne³⁹. Jaspers zdecydowanie sprzeciwia się etnocentrycznemu pogładowi, zgodnie z którym „Chiny i Indie nie mają w porównaniu z Zachodem żadnej właściwej historii” – przełom czasu osiowego jest bowiem istotną, uświadomioną refleksyjnie zmianą w obrębie tych kultur, która wpływa też na bieg dziejów powszechnych⁴⁰. Rozwój historyczny trzech źródeł dziejów oraz powstanie nowych cywilizacji po przemięciu czasu osiowego prowadzą do obecnego stanu: jednego świata ludzkości na kuli ziemskiej. Obejmuje on cywilizacje amerykańską, europejską, rosyjską, islamską, indyjską, chińską i afrykańską (wymarłe: bizantyjska, peruwiańska, meksykańska)⁴¹. Jaspers dostrzega jednak kontrast pomiędzy Chinami i Indiami a Zachodem: dzieje Zachodu są dużo bardziej burzliwe, zarówno w sferze politycznej, jak i kultury, sztuki:

Chiny i Indie nie znają takiego wyraźnego podziału swej historii, jaki cechuje Zachód: nie prezentują tak ostro zarysowanych przeciwieństw ani też jasności duchowej walki polegającej na wzajemnym rugowaniu się sił społecznych i kierunków religijnych.⁴²

Cechą Zachodu jest, zdaniem Jaspersa, każdorazowa oryginalność oraz duch radykalnego zrywania z przeszłością, w której cieniu żyją Chiny i Indie. Najpełniej wyraziło się to w XVI w., kiedy to na Zachodzie nastąpił jednorazowy przełom, swoista druga epoka osiowa, która swymi skutkami objęła (za sprawą odkryć geograficznych) cały świat i która zadecydowała o obliczu współczesności. Z modernością, której nie zaznał Orient, wiązały się natomiast nie tylko wynalazki techniczne i rozwój nauki, ale i idea wolności politycznej, która – zdaniem Jaspersa – jest obca Indiom i Chinom⁴³. Jaspers jest więc do pewnego stopnia heglistą: nie tylko myśli w kategoriach (nie jednej już, lecz wielu) linii rozwoju historycznego, ale także wyróżnia spośród tych linii właśnie Zachód, z którym związana jest realizacja idei wolności. Jaspers odrzuca jednak ostatecznie kuszącą perspektywę etnocentryzmu (tak formalnego w historii, jak i materialnego w filozofii historii):

Azja jest naszym niezbędnym dopełnieniem. [...] Historia chińskiej i indyjskiej filozofii nie jest niepotrzebnym powtórzeniem tego, co istnieje i u nas, nie jest tylko rzeczywistością, na przykładzie której studiujemy interesujące socjologiczne efekty, lecz czymś, co dotyczy bezpośrednio nas samych, ponieważ poucza nas o ludzkich niezrealizowanych możliwościach.⁴⁴

³⁹ *Ibidem*, s. 25-26.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 60.

⁴¹ *Ibidem*, s. 38. Jaspers mówi nie o cywilizacjach, lecz o „blokach”, ale ponieważ lista tych bloków jest niemal identyczna z wykazem cywilizacji Samuela Huntingtona, na usta ciśnie się właśnie to słowo.

⁴² *Ibidem*, s. 65.

⁴³ *Ibidem*, s. 70.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 76.

Z przekonania tego wynika zatem norma otwartej komunikacji międzykulturowej⁴⁵. Jaspers uważa nawet, że chiński humanizm stanowi remedium na kryzys moralny Europy, przejawiający się – z jednej strony – w faszyzmie, a z drugiej – w powszechnej atomizacji społeczeństwa. Połączenie go z tradycją europejską zaowocowałyby prawdziwą „filozofią światową”⁴⁶.

Bliski ideom Jaspersa pozostawał m.in. André Malraux, który odrzucał etnocentryzm w filozofii dziejów na podstawie przekonania, iż ludzka egzystencja wyraża się na wiele sposobów, które są autoteliczne i równoważne. W książce *La Tentation de l'Occident* z roku 1926 Malraux porusza wątek konfrontacji kultury europejskiej i chińskiej: wizji postępu, głównie technicznego oraz wizji upadku zasad moralnych ustanowionych przez Konfucjusza. Inaczej niż Jaspers, Malraux uważa, iż nie konfucjanizm, a taoizm ze swoją wizją wolności i harmonii z naturą jest odpowiedzią na kryzys Zachodu⁴⁷.

Do zagadnienia krytyki etnocentryzmu w filozofii historii można też podejść w nieco odmienny sposób, tj. wychodząc od (niejako oddolnej) postheideggerowskiej perspektywy dziejowości, która – jako sposób, w jaki rozumiejąco doświadczają siebie każdy człowiek – musi być czymś zasadniczo wspólnym wszystkim kulturom. Jedną z takich osób był Helmuth Plessner, który, podobnie jak Jaspers, wyrażał przekonanie o niewyczerpalności natury ludzkiej wyłącznie w formach doświadczenia historycznego człowieka Zachodu:

Tylko traktując siebie jako niezgłębialnych porzucamy stanowisko wyższości wobec innych kultur, jako barbarzyńskich i po prostu obcych, wyrzekamy się także nastawienia misyjnego w stosunku do świata obcego jako nie-zbawionego i niedojrzałego, i tym samym otwieramy horyzont naszej własnej przeszłości i teraźniejszości na historię, która mieści w sobie najbardziej nieprzystające perspektywy. W tym kierunku zmierza rezygnacja z owego wyobrażenia liniowego postępu, zatrzymującego spojrzenie historyka, socjologa i psychologa niejako z góry przy świecie zachodnim XVIII, XIX i XX stulecia, jak gdyby jego cywilizacja, umożliwiającą swobodne, racjonalne poznanie historyczne i badania społeczne, reprezentowała najwyższe stadium ludzkości.⁴⁸

W cytowanej pracy z 1931 r., a więc poprzedzającej *O źródle i celu historii* Jaspersa, Plessner pragnie wykazać, iż również człowieczeństwo „w sensie etnicznie i historycznie zmiennej idei stanowi produkt ludzkiej historii”⁴⁹. Jeśli idea człowieka, a stąd i koncepcje jego miejsca w dziejach, są historycznie i etnicznie uwarunkowane, to należy uznać zasadniczą równość idei historiozoficznych

⁴⁵ *Ibidem*, s. 33.

⁴⁶ K. Jaspers, *Philosophy and the World: Selected Essays*, Regnery, Washington 1963, s. 295. Por. Na ten temat: E. Dale, *Humanism and Despotism. Jaspers and Hegel on Chinese History and Religion*, “Existenz” vol. 5, no. 1 (2010), s. 23-33.

⁴⁷ Por. P. Mróz, *Widzenie Azji. Uwagi na temat wizji historiozoficznych André Malraux*, [w:] P. Mróz, M. Ruchel, A.I. Wójcik (red.), *Kultury Wschodu w świecie procesów globalizacyjnych*, Libron, Kraków 2015, s. 19-34

⁴⁸ H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Lągowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 31-32.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 34.

innych ludów, które również wyrażają w ten sposób dziejowy wymiar natury ludzkiej. Plessner jest więc zdecydowanym przeciwnikiem jakiegokolwiek postaci etnocentryzmu w filozofii historii, a materialnej w szczególności. Wszystkie kultury, a nie jedna z nich, mają pewne aspekty uniwersalne, składające się na ogół doświadczenia historycznego ludzkości.

Kolejna fala krytyki etnocentryzmu w filozofii historii przypada na powojenną myśl postkolonialną, która stanowi głos „niemych” bohaterów dziejów powszechnych. Stanowią one dziedzictwo słynnego spostrzeżenia Edwarda Saïda, iż „Orient” nie ma nic wspólnego ani z geograficznym, ani historycznym Wschodem, lecz jest jedynie – zakonserwowanym w niezmienniej od Herodota postaci – konstruktem, w którego ramach Orient jest jedynie czymś tajemniczym i lekko przerażającym, egzotycznym miejscem pełnym pięknych krajobrazów⁵⁰. Zdaniem Gayatri Spivak, linearny model postępu, w którym na niższym poziomie stawia się wszystkie cywilizacje przedkapitalistyczne, jest eurocentryczną narracją⁵¹. Charakter *stricte* etnocentryczny mają np. koncepcje o zorientowaniu kultury indyjskiej na pierwiastek żeński, gdyż stanowią grunt uzasadniający imperializm⁵². Wobec takich idei, jak i historiozofii, które dostarczają uprawomocnienia praktykom kolonialnym, należy, zdaniem Waltera Mignolo, wyrazić „epistemiczne nieposłuszeństwo”⁵³. Opór jedynie epistemiczny nie jest jednak w stanie zwalczyć na trwałe postaw etnocentrycznych w filozofii historii: w realny sposób może to uczynić dopiero (teoretyczna?) praktyka, której pokłosiem będzie nowa historiozofia:

Walka przeciw kolonialnej opresji zmienia nie tylko kierunek zachodniej historii, ale i podważa historycystyczną „ideę” czasu jako postępującej, uporządkowanej całości.⁵⁴

W podobnym duchu wypowiada się Dipesh Chakrabarty:

W związku z tym antyhistoryczny i antynowoczesny podmiot nie może przemaszować z pozycji „teorii” w obrębie akademickich procedur wiedzy. [...] Posługując się dyskursem „historii” wytwarzanym przez instytucje akademickie, nie możemy ignorować daleko idącego porozumienia pomiędzy „historią” a dążącą do nowoczesności narracją (narracjami) obywatelskości, burżuazji (w wymiarze publicznym i prywatnym) oraz państwa narodowego. [...] Historyk z Trzeciego Świata musi postrzegać „Europę” jako źródło „nowoczesności”, podczas gdy historykowi „eu-

⁵⁰ E. Saïd, *Orientalizm*, przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 29.

⁵¹ G.C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge 1999, s. 91, 355-6.

⁵² *Ibidem*, s. 306.

⁵³ W. Mignolo, *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*, „Theory, Culture & Society” 2009, vol. 26 (7-8), s. 1–23.

⁵⁴ H. Bhabha, *Remembering Fanon. Self, Psyche and Colonial Condition*, [przedmowa do:] F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York 1967, s. 11.

ropejskiemu” obce są podobne rozterki dotyczące przeszłych losów większej części ludzkości. Stąd właśnie wynika powszechna podrzędność niezachodnich historii.⁵⁵

Co ciekawe, wśród czołowych przedstawicieli postkolonializmu brakuje Chińczyków. Koncepcje Spivak czy Chakrabarty’ego oczywiście odnoszą się również do casusu Chin: jak widzieliśmy na przykładzie Hegla czy Jaspersa, Chiny i Indie są uznawane za porównywalne fenomeny kulturowo-historyczne. Istnieje kilka przyczyn chińskiego braku zainteresowania postkolonializmem. Po pierwsze, w mojej opinii, Chińczycy nigdy, nawet w trakcie wojen opiumowych, nie czuli się narodem „skolonizowanym”, nigdy też żaden człowiek z Zachodu nie pełnił funkcji formalnego władcy Chin. Współcześnie nie sposób też zaliczać Chin do Trzeciego Świata, będącego eksplicitnym bohaterem myśli postkolonialnej. Chiny do Trzeciego Świata zaliczał Mao Zedong, co więcej: w opinii przewodniczącego Mao to właśnie ChRL miała przewodniczyć walkom Trzeciego Świata z imperializmem, jednak po reformach kapitalistycznych Denga, wybiciu się Chin do pozycji światowej potęgi gospodarczej i związanym z tym uzależnieniem innych, głównie afrykańskich, krajów, jest to co najmniej kwestionowalne. W efekcie jedyny artykuł w czołowej pracy zbiorowej na temat postmodernizmu w Chinach, dotyczący ściśle postkolonializmu odniesiony zostaje do... Hongkongu, gdzie postkolonializm rozumiany jest całkiem dosłownie, jako dzieje i kultura Hongkongu po okresie bycia kolonią⁵⁶. Po drugie, warto zauważyć, iż sami myśliciele chińscy postrzegają postkolonializm jako kolejny produkt zachodniej kultury, choć tworzonej przez akademików z niezachodnich krajów⁵⁷. Po trzecie, kolonializm dotknął przede wszystkim literaturę chińską (Ruch 4 Maja), nie zaś filozofię, która w swej treści pozostaje „chińska”.

Zagadnienie etnocentryzmu w filozofii historii Jörna Rüsen

Jak nietrudno zauważyć, opozycja etnocentryzm-postkolonializm, wzmocniona przez kontekst „stare przesady – nowa filozofia”, prezentuje nader splotony obraz możliwości debaty wokół pojęcia etnocentryzmu w filozofii historii. Refutacji etnocentryzmu nie sposób nadto poświęcać kolejnych tomów, jako że stanowi ona raczej coś w rodzaju jednorazowego aktu. Ożywienie refleksji poświęconej temu pojęciu zawdzięczamy obecnie Jörnowi Rüsenowi (ur. 1938), który nie tylko uczynił to na polu teorii historii, ale również bezpośrednio dokonał bądź zainspirował

⁵⁵ D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 51-52.

⁵⁶ Wang Xiaoying, *Hong Kong, China, and the Question of Postcoloniality*, [w:] A. Dirlík, Zhang Xudong (red.), *Postmodernism & China*, Duke UP, Durham and London 2000, s. 89-119.

⁵⁷ Wang Ning, *Postcolonial Theory and the 'Decolonization' of Chinese Culture*, „Ariel” 4 (28), 1997, s. 33-47. Spivak krytykowana jest za elitaryzm, a Bhaba za czynienie z postkolonializmu zabawy intelektualnej. Analogicznie krytykuje Chakrabarty’ego Kamran Matin: K. Matin, *Redeeming the universal: Postcolonialism and the inner life of Eurocentrism*, „European Journal of International Relations” 19 (2), s. 353-377.

(w formie sympozjów i prac zbiorowych) badania komparatystyczne z zakresu porównania zachodniego i chińskiego myślenia historycznego.

Historia jest dla Rüsena procesem tworzenia sensu za pomocą doświadczenia czasu, tj. opartego na pamięci sięgania do przeszłości. Prowadzi ono do wyobrażenia o przebiegu czasu, obejmującego oprócz przeszłości także teraźniejszość i przyszłość, które to wyobrażenie organizuje narrację historyczną. Wyobrażenia pełne są kategorii, które analizuje historiozofia: linearności czy cykliczności, postępu i upadku, przełomu i końca. Jak pisze Rösen:

Europocentryzm można jednak przewyciężyć i stworzyć bardziej kompleksowe rozumienie historii. Pozwoli ono objąć praktycznie wszystkie kultury i porównywać je ze sobą synchronicznie i diachronicznie. Będzie to możliwe, jeśli za punkt wyjścia przyjmiemy rozumienie czasowości (*Zeitlichkeit*) jako antropologicznie uniwersalnej cechy (*Befindlichkeit*) człowieka i jego podstawowego składnika (*Grundtatbestand*) ludzkiej kultury.⁵⁸

Nad pamięcią nadbudowana jest niejako świadomość historyczna, która sięga dalej niż do doświadczeń życiowych jednostki – ma zatem charakter publiczny. Obejmuje ona wielkie narracje: zarówno religijne opisy powstania świata, jak i opisy źródeł wspólnoty. Te ostatnie związane są z władzą panowania, gdyż politycy chcą mieć kontrolę nad narracjami, które tworzą wspólnotę rządzonych przez nich obywateli. Podstawową strukturą owych narracji konstytuujących daną wspólnotę jest, zdaniem Rüsena, etnocentryzm:

Wielkie narracje regulują przynależność i odgraniczenie stale w sposób etnocentryczny. Własna grupa kojarzona jest pozytywnie, a różnica wobec innych negatywnie. Społeczny świat przeżywany (*Lebenswelt*) ukazuje się nam jako kultura, a świat innych jako dzicz i barbarzyństwo. To zróżnicowanie może przyjmować różne postacie: przeciwieństwa, odstępstwa, etapu w wielostopniowym rozwoju. Tak, jak doświadczenie przeszłości w znaczeniu historii funkcjonuje jako „lustró”, w którym teraźniejszość przegląda się w swoim czasowym porządku, tak historyczny obraz innych w tym samym lustrze pełni funkcję kontrastu do konturów obrazu samego siebie.⁵⁹

Zasługą Rüsena jest nie tylko pokazanie, iż świadomość historyczna jest ugruntowana w konkretnej kulturze historycznej, ale nade wszystko fakt, iż etnocentryzm wpisany jest w każdą narrację historyczną jako taką. Wszyscy jesteśmy etnocentryczni. Etnocentryzm jest czymś w rodzaju kantowskiej kategorii, choć zrelatywizowanej kulturowo, która strukturyzuje fenomeny świadomości historycznej i może być w nich odczytana niejako *post factum*. Co ważne, mimo różnicy w kulturowych wyrazach etnocentryzmu, etnocentryzm jest wspólny wszystkim kulturom: nie jest przeszkodą, ale samym warunkiem badań historycznych.

Zdaniem Rüsena, istnieje coś w rodzaju logiki etnocentryzmu w myśleniu historycznym. Etnocentryzm cechuje: (1) asymetryczna dystrybucja pozytywnych

⁵⁸ J. Rösen, *Szkic syntezy*, [w:] R. Traba, H. Thünemann (red.), *Myślenie historyczne. Część I: Jörn Rösen, Nadawanie historycznego sensu*, przeł. R. Żytniec, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2015. s. 36.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 43.

i negatywnych wartości w obrębie mnie i tego, co inne; (2) teleologiczna ciągłość systemu wartości tworzącego daną tożsamość, tj. idea, iż początkiem wszystkiego jest początek mojej wspólnoty/świata, który następnie rozwija się, prowadząc do stanu obecnego, a następnie rozwinie się w przyszłości, zgodnie z „naszym” systemem wartości; (3) monocentryczna organizacja życia w przestrzeni, odzwierciedlająca porządek temporalny – „my” jesteśmy w centrum, im dalej od nas, tym większe panuje tam barbarzyństwo. Co ciekawe, nawet przedstawienia „innych” w sztuce danej kultury są identyczne: Chińczycy przedstawiali Europejczyków jako wielorękich bądź pozbawionych głów, z twarzą na tułowiu, dokładnie tak, jak Europejczycy obrazowali ludzi z Państwa Środka⁶⁰. Świadomość etnocentrycznego charakteru narracji historycznych nie jest jednak fatalistyczna, tzn. można próbować przezwycięzać etnocentryzm i konstruować takie formy świadomości historycznej, które go unikają. W tym celu należy według Rüsena krok po kroku zamienić wyznaczniki etnocentryzmu na nieetnocentryczne zasady myślenia: (1) trzeba przyjąć zasadę zasadniczej równości nas i innych, która prowadzi do zasady wzajemnego uznania dzielących nas różnic; należy także włączyć do narracji historycznych negatywne doświadczenia historyczne, wywołane przez nas samych; (2) zamiast spoglądać od mitycznego początku ku wyśniewionej przyszłości, przeszłość winno się liczyć od teraźniejszości, tj. patrzeć „w tył”, na łańcuch przyczyn i warunków, którego rezultatem jest obecna kondycja; ujęcie to podkreśla przygodność mojej sytuacji historycznej – gdyby warunki były inne, znajdowałbym się w innej sytuacji; (3) monocentryzm zastępujemy policentryzmem i wielością perspektyw; unikamy relatywizmu kulturowego, prowadzącego do wizji „zderzenia cywilizacji”, ponieważ przyjmujemy wspólne wszystkim ludziom doświadczenie historycznego sensu⁶¹.

Na podstawie takich założeń Rüsena rozwinął w sposób systematyczny ideę diachronicznej i synchronicznej komparatystyki różnych form świadomości historycznej, o której wspomina pierwszy cytat niniejszego paragrafu. Teoria, na której fundować się miałyby takie porównanie nie może być sama jedynie uogólnieniem świadomości historycznej własnego *ethnosu*. Innym niebezpieczeństwem, jakie czyha na projekt międzykulturowej komparatystyki myślenia historycznego, jest reifikacja kultur oraz różnic między nimi: jak zauważa Rüsena, przekonanie o kulturach jako określonych z góry esencjach, implikujące jasną granicę my/inni, jest etnocentryczne⁶². Porównanie form świadomości historycznej przebiega na kilku etapach. Po pierwsze, należy porównać – a jeszcze wcześniej przyporządkować strukturalnie – różne formy „obchodzenia się z doświadczeniem czasu”. Rüsena

⁶⁰ J. Rüsena, *How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century*, „History and Theory” 43 (Dec. 2004), s. 122-124.

⁶¹ *Ibidem*, s. 125-127.

⁶² J. Rüsena, *Teoretyczne podstawy międzykulturowego porównania myślenia historycznego*, [w:] R. Traba, H. Thünemann, *Myślenie historyczne*, s. 103. (Wersja angielska: *Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography*, „History and Theory” 35 (1996), s. 5-22.)

podaje dla zilustrowania swojego postulatu chińskie odpowiedniki pojęć pamięci, sensu i historii oraz nadbudowane nad nimi pojęcia tradycji, ciągłości, rozwoju/postępu i rewolucji⁶³, po czym dodaje:

Następnie trzeba wziąć pod lupę różne „filozofie historii”, obecne w wyobrażeniach o istnieniu moralnego porządku świata, historii zbawienia, boskiej opatrności.⁶⁴

Należy dalej zbadać rangę dziejopisarzy, ich funkcję w systemach politycznych, ich rolę w legitymizacji władzy, rolę płci, formy językowej, *etc.* Porównanie synchroniczne powinno uwzględnić w szczególności: (1) typy kulturowych praktyk narracji historycznej, (2) typy historycznego tworzenia sensu⁶⁵, (3) warunki czynności świadomości historycznej, (4) strategie i operacje historycznego tworzenia sensu, (5) toposy sensu historycznego (w Chinach topos *lustra*), (6) funkcje orientacji historycznej i inne zagadnienia narracyjnego tworzenia sensu⁶⁶. Perspektywa diachroniczna dotyka poruszanej wielokrotnie w niniejszym artykule kwestii kierunku/kierunków dziejów, a także zasadności projektowania epok typowych dla Europy na dzieje regionów nieeuropejskich. Mimo tylu wątpliwości, Rösen na podstawie znanej teorii racjonalizacji Maxa Webera („odczarowania świata”) dokonuje próby uniwersalnej, a więc i ponadkulturowej periodyzacji myślenia historycznego. Wyróżnia on w ten sposób etapy⁶⁷:

Tab. 1. Periodyzacja myślenia historycznego Rösena. Źródło: opracowanie własne.

Etap		Przekaz	Typ historycznego tworzenia sensu	Charakterystyka
prehistoryczny		ustny	tradycyjny	dualizm czasu mitycznego i codziennego
historyczny	tradycyjny	pisemny	egzemplaryczny	dualizm porządku świata: religijnego oraz faktów
	nowoczesny		genetyczny	dualizm faktów i porządku poznawalnego rozumowo
posthistoryczny		elektroniczny	krytyczny	brak porządku czasowego, przeszłość oddzielona

⁶³ J. Rösen, *Teoretyczne podstawy...*, s. 108-109.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 110.

⁶⁵ Mieści się tu tropologia Haydena White’a oraz typologia samego Rösena, który wyróżnia tradycyjny, egzemplaryczny, krytyczny i genetyczny typ narracji historycznej, por. J. Rösen, *Zeit und Sinn. Strategien des historischen Denkens*, Humanities Online, Frankfurt am Main 1990, s. 152-230.

⁶⁶ J. Rösen, *Teoretyczne podstawy...*, s. 112-118.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 122-123.

Rüsen wielokrotnie próbował wcielać swoje zasady w praktykę komparatystyczną, zwłaszcza na przykładzie konfrontacji zachodniej i chińskiej historiografii oraz wizji dziejów: obu mających roszczenia uniwersalistyczne. Polemizując z Chun-Chieh Huangiem, Rüsen wskazuje, iż dystynktywna, zdaniem Huang, dla chińskiego myślenia historycznego synteza konkretno-empirycznego nastawienia z normatywnym wymiarem dziejopisarstwa nigdy nie była obca historiografii zachodniej. Nie jest tak, iż zachodnie *exempla* były jedynie ilustracją teoretycznej wiedzy, jak uważa Huang. Obie tradycje podzielają wspólną logiką rozumienia historii, różnią się tylko sposobem manifestacji egzemplarycznego myślenia historycznego⁶⁸. Swoimi rozważaniami Rüsen zainicjował serię debat i szczegółowych analiz dotyczących chińskiego myślenia historycznego, chińskiej historiografii oraz jej relacji do historycznego myślenia Zachodu. Ze względu na wymogi objętości oraz cel niniejszego artykułu odsyłam Czytelnika do tych prac⁶⁹. Oprócz Rüsen problematyką historiografii globalnej zajmuje się oczywiście jeszcze wielu innych badaczy⁷⁰.

Podsumowanie

Teoria Rüsen nie wieńczy definitywnie refleksji na temat pojęcia etnocentryzmu w filozofii historii, tak jak swego czasu ostatnie słowo w historiozofii chciał wygłosić Hegel. Do najważniejszych problemów należy niejednorodność i niejednoznaczność kategorii „Chiny” i „Zachód”, którymi na płaszczyźnie filozofii historii operuje Rüsen⁷¹. Należy też zapytać, czy w konfrontacji chińskiej i zachodniej filozofii historii powinniśmy brać pod uwagę jedynie wizje własnych dziejów w obrębie danej tradycji historiozoficznej, czy też wizje dziejów „drugiej strony”, jak próbuję to czynić szkicowo również w tym artykule? A jeśli tak, to czy nie byłoby słuszniej porównać nie tyle chińską wizję historii Zachodu i europejską narrację dziejów Chin, co raczej historie światowe wypracowane w obu kulturach? Poznalibyśmy

⁶⁸ J. Rüsen, *Crossing Cultural Borders: How to Understand Historical Thinking in China and the West (Forum: Chinese and Western Historical Thinking)*, „History and Theory” 46 (May 2007), s. 189-193. Warto zauważyć, iż mówimy o podobieństwach tradycyjnego myślenia historycznego obu kultur (stąd egzemplaryzm). Rüsen podaje przykłady Tukidydesa i Machiavellego, dla których historia stanowiła *magistra vitae*.

⁶⁹ Chun-chieh Huang, J. Rüsen (ed.), *Chinese Historical Thinking. An Intercultural Discussion*, V&R Unipress/National Taiwan UP, Göttingen/Taipei 2015. Tytuł nawiązuje do: J. Rüsen (ed.), *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, Berghahn Books, New York 2002. Wymienić należy także: H. Schmidt-Glintzer, A. Mittag, J. Rüsen (eds.), *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*, Brill, Leiden 2004.

⁷⁰ E. Fuchs, B. Stuchtey, *Across Cultural Borders. Historiography in Global Perspective*, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford 2002 czy choćby A. Dirlik, P. Gran (eds.), *History After the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford 2000. Dirlik to wybitny znawca historiografii chińskiej, który porusza też zagadnienia postkolonialnego podejścia do historii Chin, por. A. Dirlik, *Chinese History and the Question of Orientalism*, „History and Theory” vol. 35, no. 4, (Dec. 1996), s. 96-118.

⁷¹ Por. G. Iggers, Q.E. Wang, *Western Philosophy of History and Confucianism*, „Taida Lishi Xuebao” 27 (2001), s. 21-35.

w ten sposób nie tylko sposób postrzegania „drugiej strony”, ale i *modus* interpretacji zarówno siebie, jak i „innych” we wzajemnej relacji składającej się na historię globalną. Chiny mają bogatą tradycję studiów z zakresu historii globalnej⁷². Niewykluczone, iż właśnie ustalenia w tej materii zakwestionowałyby najsłabszy punkt teorii Rüsena, tj. jego uniwersalną typologię etapów dziejów, która w gruncie rzeczy powieliła schematy teorii modernizacji, wskazując, iż odejście od tradycji, a nawet przejście od nowoczesności do ponowoczesności jest procesem koniecznym, który czeka wszystkie kultury (o ile te już go nie przeszły). Typologia taka nie tylko może zostać odrzucona przez filozofów postkolonialnych jako godząca w ich system wartości wsparty na tradycji (który w myśl logiki dziejów musieliby porzucić), lecz nie wynika ponadto także ze starannie kreślonego programu komparatystyki historiografii Rüsena. Nie wiadomo również, jak liniowy model miałby objąć wyobrażenia czasu charakterystyczne dla ujęć cyklicznych, a model postępu – inne orientacje historii. Etnocentryzm, którego Rösen był świadom w odniesieniu do całej filozofii historii, dopada i jego historiozofię.

Stanowisko Rüsena ma zatem charakter tymczasowy i na drodze dialektycznego ruchu refleksji historiozoficznej prowadzi do form jeszcze bardziej nieetnocentrycznej interpretacji historii. Etapy namysłu nad etnocentryzmem w filozofii historii można ująć następująco:

- (1) czasy Hegla: Zachód interpretuje Wschód jako fenomen podrzędny;
- (2) czasy Jaspersa: Zachód interpretuje Wschód jako fenomen równorzędny;
- (3) postkolonializm: Wschód interpretuje Zachód jako fenomen podrzędny;
- (4) Rösen: i Wschód, i Zachód interpretują się jako fenomeny podrzędne (opis), ale mają to przewyciężyć (norma).

Dalszym etapem może być konfrontacja interpretacji historii świata Wschodu i Zachodu, a następnie – biorąc pod uwagę niejednorodność tych fenomenów – konfrontacje lokalnych wizji historii powszechnej (np. niemieckiej i hunañskiej), i to w określonym czasie historycznym. W ten sposób od globalnego ujęcia prowincji przechodzimy do prowincjonalnych ujęć tego, co globalne. Paradoksalnie spełniają się zatem słowa Hegla: każda filozofia (w tym filozofia historii, czego sam Hegel nie przyznał) jest dzieckiem swojego narodu oraz swojego czasu.

⁷² Xiang Xiang et al., *World History Studies in Twentieth-Century China*, “Chinese Studies in History”, vol. 42, no. 3, Spring 2009, s. 57–96.

Dawid Rogacz

Debate on Ethnocentrism in the Philosophy of History and Chinese Issue

Abstract

The aim of this article is an attempt to reconstruct the reflection on the phenomenon of ethnocentrism in the philosophy of history and historical research. Taking into account the scope of the subject-matter, I narrow the study of ethnocentrism to the Chinese history and historical thinking. Firstly, I try to elucidate the different meanings of the term 'ethnocentrism', showing its material and formal, essential and existential variants in the philosophy of history and historical research. Then, I analyze the Hegelian formula of ethnocentrism concerning his view of the Chinese history and culture. After that, I pass on to the critique of his approach, within the German philosophy of history (Jaspers, Plessner) itself, as well as in the postcolonial theory of history. Finally, I analyze Rösen's theory of history and his program of the intercultural comparative historiography, which had led him and his proponents to the detailed comparison of the Western and Chinese historical thinking. In conclusion, I present not only some main weak points of such conceptions, but also the main currents of development of the reflection on ethnocentrism in the philosophy of history I predict to arise on the basis of the foregoing debates.

Keywords: philosophy of history, ethnocentrism, China, postcolonialism, Hegel, Rösen.