

Jak bardzo jesteśmy nowoczesni? Sprzeczności kulturowe indyjskiej nowoczesności

Meera NANDA

tłumaczenie Agata ŚWIERZOWSKA

O tekście

Przekładu na język polski dokonano na podstawie: M. Nanda, *How Modern Are We? Cultural Contradictions of India's Modernity* [w:] eadem, *Breaking the Spell of Dharma and Other Essays*, Three Essays Collectives, Gurgaon, Haryana 2007, s. 145–164.

Słowa kluczowe: oświecenie, Kant, Indie, Wedy, Vivekananda

Meera NANDA filozofka nauki, z pierwszym wykształceniem w zakresie nauk przyrodniczych i ścisłych, stypendystka Fundacji Templetona, wykładowczyni w Jawaharlal Nehru Institute of Advanced Studies (New Delhi), Indian Institute of Science Education and Research (Mohali), w swych pracach bada paradoksy współczesnej indyjskiej rzeczywistości społeczno-religijnej, analizuje indyjski dyskurs nacjonalistyczny, piętnuje tendencje anty-racjonalne. Jest autorką m.in. książek: *The Wrongs of the Religious Rights: Reflections on Science, Secularism and Hindutva* (2005); *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and the Hindu Nationalism in India*, (2006), *The God Market: How Globalization is Making India More Hindu* (2011).

Agata ŚWIERZOWSKA religioznawca, adiunkt w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się antropologią kultury, teorią religii, tradycją jogi indyjskiej oraz formami współczesnej duchowości. Uczestnik projektu badawczego realizowanego w ramach programów NCN „Birla mandir - współczesne hinduistyczne kompleksy świątynne jako przykład modernizacji przez powrót do tradycji” (UMO-2013/09/B/HS1/02005). Autorka m.in. książek *Joga – droga do transcendencji* (2009) i *Guru. Między tradycją a nowoczesnością* (2013).

E-MAIL: swierzowska@gmail.com

Od tłumaczki

Indie, mimo silnych tendencji globalizacyjnych i postępujących przemian społeczno-gospodarczych, w powszechnej świadomości nadal są krajem prześląkniętym starożytnymi, tradycyjnymi (czytaj: nieskażonymi współczesnością) wartościami religijnymi – krajem głębokiej duchowości, wyrzekającej się dóbr doczesnych, ojczyzną mędrców i guru posiadających wgląd w rzeczywistość nadnaturalną, dysponujących nadprzyrodzonymi mocami, źródłem ożywczego strumienia odnowy, mogącego „pokonać materializm i mechanicyzm [...] kultury Zachodu”¹. Wizja ta, mająca swe źródła jeszcze w tak zwanym renesansie bengalskim oraz micie Orientu, była i nadal jest bardzo żywotna (i to zarówno na Zachodzie, jak i w samych Indiach), ale dziś dodatkowo sprzyjają jej i ożywiają ją coraz mocniej dochodzące do głosu indyjskie tendencje nacjonalistyczne, jednocześnie antyglobalizacyjne. O ile zjawisko to jest w literaturze dość dobrze opisane, o tyle drugi proces – polegający na powolnym „odczarowywaniu” Indii² – pozostaje właściwie nieznan. Tymczasem w kraju tym, co w świetle potocznych wyobrażeń na temat kulturowych realiów subkontynentu może zaskakiwać, rozwija się i działa

[...] ruch racjonalistów, ateistów, humanistów i wolnomyślicieli, ruch, który opiera się na bezpośrednio wyrażanym zamiarze rzucenia wyzwania wierze w irracjonalną skuteczność mocy magicznych, a także wpływowi charyzmatycznych guru, tak aby uporać się z krzywdami i niesprawiedliwościami, które – jak widzą to racjoniści – są skutkiem takich wierzeń³.

Bez wątpienia jedną ze znanych (coraz lepiej rozpoznawalnych na Zachodzie), bardzo aktywnych postaci, reprezentujących w Indiach ideały racjonalizmu, jest urodzona w 1954 roku Meera Nanda. Cytowany wyżej Johannes Quack określił ją nawet jako „najsilniejszy głos płynący ze strony racjonalistów”⁴. To filozofka nauki, z pierwszym wykształceniem w zakresie nauk przyrodniczych i ścisłych, stypendystka Fundacji Templetona, wykładowczy-

¹ E. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 173.

² Nawiązuję tutaj do tytułu jednego z bardzo nielicznych, właściwie pionierskiego opracowania tego tematu, a mianowicie książki, której autorem jest J. Quack: *Disenchanted India. Organized Rationalism and Criticism of Religion in India*, Oxford–New York 2010.

³ J. Quack, *Disenchanted India. Organized Rationalism and Criticism of Religion in India*, Oxford–New York 2010, s. 3 [przekł. własny].

⁴ *Ibidem*, s. 303.



ni w Jawaharlal Nehru Institute of Advanced Studies (New Delhi), Indian Institute of Science Education and Research (Mohali), to wreszcie autorka publikacji, w których nie tylko pokazuje i analizuje paradoksy współczesnej indyjskiej rzeczywistości społeczno-religijnej, nie tylko ostro krytykuje współczesny nacjonalistyczny i fundamentalistyczny dyskurs, wykorzystujący przeinterpretowane tradycyjne koncepcje i wartości filozoficzno-religijne jako oręż do walki o władzę, ale także – co szczególnie warto podkreślić – stara się wskazać przyczyny popychające Indie w takim właśnie kierunku. Poniższy esej, łączący wszystkie trzy wątki pojawiające się w myśli Nandy, można potraktować jako swego rodzaju prezentację jej osoby polskiemu środowisku, zainteresowanemu współczesnymi przemianami społecznymi i światopoglądowymi w Indiach. Został w nim pokazany sam punkt wyjścia analiz Nandy – nieskrywana przez autorkę fascynacja osiągnięciami europejskiego oświecenia. Autorka pisze: „nie ukrywam podziwu dla tego, co przyniosło europejskie oświecenie. Sama od jakiegoś czasu jestem adwokatem indyjskiego oświecenia”⁵.

Warto również dodać, że w przedstawionym tu esej można między wierszami wyczytać, iż Nanda nie ukrywa nie tylko teoretycznego, ale i praktycznego charakteru swej myśli dotyczącej uwarunkowań kulturowych, politycznych, społecznych i religijnych współczesnych Indii. Jej poglądy są do pewnego stopnia inspirowane chęcią dokonania w tym kraju realnych zmian – „rzucenia wyzwania religijnej metafizyce, zrewidowania tradycyjnych kryteriów prawdy i dowodów usankcjonowanych przez wyższą kastę, braminiczny hinduizm, który podtrzymuje społeczną etykę hierarchii kast, patriarchy i cały ogrom indyjskich przesądów i zabobonów”⁶.

Meera Nanda jest autorką między innymi następujących publikacji: *Postmodernism And Religious Fundamentalism: A Scientific Rebuttal To Hindu Science: An Essay, a Review and an Interview*, Navayana, Pondicherry 2003; *The Wrongs of the Religious Rights: Reflections on Science, Secularism and Hindutva*, Three Essays Collective, Gurgaon, Haryana 2005; *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and the Hindu Nationalism in India*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 2006 (w 2007 roku książka otrzymała Hiralal Gupta Research Award – nagrodę przyznaną przez Indian History Congress); *Breaking the Spell of Dharma and Other Essays*, Three Essays Collectives, Gurgaon, Haryana 2007; *The God Market: How*

⁵ Cyt. za: ibidem, s. 304.

⁶ Cyt. za: ibidem.



Globalization is Making India More Hindu, Monthly Review Press, New York 2011.

Jak bardzo jesteśmy nowocześni? Sprzeczności kulturowe indyjskiej nowoczesności*

Berlin, 1783 rok. Klub dyskusyjny działający pod nazwą Berliner Mittwochsgesellschaft zaprosił swoich członków do dyskusji nad następującym pytaniem: „Czym jest oświecenie?” Rozgorzał spór, do którego dołączył się Immanuel Kant w dobrze znanym traktacie *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*¹. Oto w jaki sposób Kant scharakteryzował to, co wyróżniało ferment idei, który objął XVIII-wieczną Europę:

Oświecenie to wyjście człowieka z zawińonej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych [...]. *Sapere aude!* – Odważ się posługiwać własnym rozumem! – stanowi maksymę przewodnią oświecenia².

Słusznie zada Czytelnik pytanie, dlaczego esej o Indiach XXI wieku rozpoczyna refleksja nad tym, co Immanuel Kant napisał w XVIII wieku. W jaki sposób te europejskie debaty, stare i sędziwe, mogą wiązać się z Indiami dnia dzisiejszego?

Sądzę, że zapoczątkowana przez rewolucję naukową przemiana sposobu myślenia, która tak mocno wpłynęła na Kanta i innych myślicieli oświeceniowych, jest kluczem do realizacji programu wszechstronnego odczarowania i sekularyzacji. Hasło Kanta *Sapere aude!* było jednak także wołaniem o nowe standardy rozumowania, rzucającym wyzwanie tym wszystkim prawdom

* Jest to znacznie zmieniona wersja artykułu, który ukazał się w „Eastern Quarterly” (Vol. 3, Issue 2., July–August 2005, s. 75–85). Został on także opublikowany w „Pahal” (No. 84, November 2006) w języku hindi (przekład Om Prakash) [przyp. autora]. Przekładu na język polski dokonano na podstawie: M. Nanda, *How Modern Are We? Cultural Contradictions of India's Modernity* [w:] eadem, *Breaking the Spell of Dharma and Other Essays*, Three Essays Collectives, Gurgaon, Haryana 2007, s. 145–164 [przyp. tłum].

¹ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, „Berlinische Monatsschrift” 1784, H. 2, s. 481–494 [przyp. tłum].

² Cyt. za: I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, przeł. T. Kupś, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, wstęp i oprac. T. Kupś, Kęty 2005, s. 44 [przyp. tłum].



apriorycznym, które przyjmujemy na mocy wiary, uwarunkowań kulturowych lub zwykłej indoktrynacji. Jeśli zrozumiemy, na czym polegała transformacja sposobu myślenia przyniesiona przez rewolucję naukową i oświecenie, będziemy w stanie pojąć, dlaczego indyjską nowoczesność cechuje jakaś niepełność, powierzchowność, a nawet coś w rodzaju schizofrenii.

Współczesne Indie przyjęły i przyswoiły końcowy produkt zachodniej rewolucji naukowej i oświecenia – nowoczesne technologie oraz świeckie i liberalne ramy prawa zapisane w konstytucji. Zrobiły to jednak nie zmierzyszy się uprzednio z kulturowym autorytetem nadnaturalnej i mistycznej wizji rzeczywistości wypływającej z idealistycznych nurtów hinduizmu. Zamiast tego, od początku, który przypadął na czas renesansu bengalskiego, indyjski projekt nowoczesności rozwijał się w ramach specyficznie indyjskiego, inkluzywistycznego stylu kontroświecenia. Jak rozumiem kontroświecenie? Otóż, pozostając w wyraźnym kontraście do oświeceniowego programu, postulującego wyznaczenie religii granic przez myślenie naukowe, indyjskie kontroświecenie miało tendencję do włączania lub wtlaczania myślenia naukowego w ramy duchowo zorientowanej kosmologii i epistemologii „wedyjskiej”³. Od czasów odzyskania niepodległości Indie doczekały się imponujących rzesz naukowców i inżynierów, wśród których wielu zajmuje się zaawansowanymi badaniami, spełniającymi najwyższe kryteria. Jednak nauce indyjskiej w dalszym ciągu nie udało się wywikłać z owego tak brzemiennego w skutki związku z potocznym religijnym poglądem na świat, który nadal określa rzeczywistość kulturową poza murami laboratoriów, a często także i w nich. Nowoczesne idee i innowacje włącza się w tradycyjny światopogląd hinduski, nietracący nic ze swego głęboko irracjonalnego, tajemnego i pseudonaukowego charakteru.

³ We współczesnym hinduizmie mianem „Wed” zaczęto określać dość luźną i różnorodną kategorię tekstów, wśród których znajdują się nie tylko cztery kanoniczne *Wedy*, ale też wszelkiego rodzaju post-wedyjskie, pozawedyjskie, a nawet antywedyjskie teksty. Neohinduistyczni guru do perfekcji opracowali „tradycję” przypisywania wedyjskiego rodowodu, lub przynajmniej ukazywania powinowactwa *Wed* z każdą ideą, którą uznają za użyteczną do utrwalania kosmologii *Wed* i wedanty. Za groteskowy wręcz przykład niech posłuży tu bestseller Deepaka Chopry *Quantum Healing* (Bentam Books, New York 1989) [wyd. pol.: *Zdrowie bez granic: leczenie ducha i ciała na poziomie kwantowym*, przeł. P. J. Listwan, Medium, Warszawa 2000 – przyp. tłum.], w którym autor interpretuje rozwój neuronauk w perspektywie fizyki kwantowej z sugestią, jakoby potwierdzały one duchowe prawdy znane wedyjskim riszim.



II

A oto ilustracja tego, co oznacza wyrażona wyżej opinia o powierzchownej i schizofrenicznej naturze indyjskiej nowoczesności. Przytoczę w tym miejscu krótki fragment eseju, który napisałam dla „Frontline” (Vol. 22, September 10–23 2005), pod tytułem *Is India a Science Superpower?* [Czy Indie są naukowym mocarstwem?]:

Kolejne stulecie należy do Indii, które staną się wyjątkowym intelektualnym motorem napędowym nowych rozwiązań [...] Indii, które wykorzystają całą swoją świetność, jaką jaśniały przez minione tysiąclecia”, deklarował w „Science”, nieco wcześniej dr Raghunath Mashelkar, dyrektor generalny India’s Council of Scientific and Industrial Research. Thomas Friedman – felietonista piszący dla „New York Times” i autor wydanego niedawno bestselleru *The World is Flat* [Świat jest płaski] – przyznaje, że Indie ze swoim doskonałym, a przy tym niedrogim, potencjałem intelektualnym są na najlepszej drodze, aby stać się „centrum innowacji” ekonomii światowej. Więcej nawet, brytyjski tygodnik „New Scientist” określił Indie jako rozwijające się światowe „naukowe supermocarstwo” [...]. Jednak tym, co pozostaje niezrozumiałe, jest całkowita przepaść pomiędzy marzeniami o byciu naukowym supermocarstwem a ponurą rzeczywistością ogłupiających przesądów i zagrażających życiu pseudonauk, które doskonale rozwijają się na wszystkich poziomach społeczeństwa indyjskiego. Może tutejsi naukowcy są rzeczywiście najbardziej poszukiwanymi pracownikami w świecie globalnej ekonomii, ale wielu z nich zachowuje się tak, jak gdyby to, co robią w swoich laboratoriach, pozostawało zupełnie bez związku z nadnaturalnymi czy duchowymi „prawdami”, przyjmowanymi przez pozostałą część społeczeństwa jako „naukowe” wyjaśnienie zjawisk naturalnych.

Czyżbym przesadzała? Oto relacja z mojego sześciotygodniowego pobytu w północnych Indiach, w lecie tego roku.

Z początkiem maja, w rejonach wiejskich północnych Indii, tysiące chłopców i dziewcząt, jeszcze dzieci, zostało ożenionych lub wydanych za mąż w *akshaya tritija* – dniu uznawanym przez



astrologów za szczególnie pomyślny na śluby i inne nowe przedsięwzięcia. Nielicznym pracownikom społecznym, którzy usiłowali przeciwdziałać małżeństwom dzieci, odcinano ręce – robili to ci, którzy byli zdecydowani bronić za wszelką cenę swoich zgrzybiałych tradycji. Trzeba, rzecz jasna, mieć świadomość, że istnieje wiele złożonych powodów społecznych i ekonomicznych, dla których małżeństwa dzieci są w Indiach nadal powszechnie praktykowane. Przyczynom tym jednak, mającym przecież charakter najzupełniej świecki, towarzyszy pełne przyzwolenie i błogosławieństwo naszych kapłanów i astrologów. Uznali oni mianowicie, że szczególna jasność słońca i księżyca w trzecim [lunarnym – przyp. tłum.] dniu miesiąca maja [Wajśakha w kalendarzu lunarnym – przyp. tłum.] jest pomyślnym znakiem dla nowych przedsięwzięć, w tym także – dla dziecięcych małżeństw, które mają obdarzyć rodziców małżonków-dzieci dobrym karmanem.

Astrologiczne przepowiednie zyskują jednocześnie nowy, korporacyjny wizerunek, a ich uszanowanie staje się atrakcyjne dla „nowoczesnej”, miejskiej klasy średniej, którą w tym właśnie czasie bombarduje się reklamami World Gold Council, zachęcającymi do świętowania „pomyślnych” układów gwiazd i kupowania jeszcze większej ilości złotej biżuterii.

Myśleliście może, że uczeni, zwłaszcza ci badający przestrzeń kosmiczną, mają coś do powiedzenia na temat astrologicznej logiki, leżącej u podstaw popularnych (starych i nowych) tradycji? Cóż, przemyślcie to dokładnie. W czasie, gdy cały kraj szykował się na *akszaja tritija*, w świątyni w Tirupati⁴ czołowi indyjscy naukowcy, specjaliści od badań przestrzeni kosmicznej, zabiegali o to, by Baladźi zesłał swoje błogosławieństwo i pozwolił na pomyślne przeprowadzenie akcji uruchomienia nośnika satelity okołobiegunowego. Miniaturowy model rakiety umieszczono w *sanctum sanctorum*, a kapłani modlili się nad nim w obecności piętnastu naukowców, z szefem agencji kosmicznej dr. G. Madhavanem Nairem na czele. Trudno oczekiwać, aby uczeni, którzy nie odrzucili tych boskich form zabezpieczeń, kwestionowali pocieszające, choć całkowicie fałszywe iluzje, sprzedawane przez astrologów zwykłym ludziom.

⁴ Chodzi o świątynię Wenkateswary usytuowaną na wzgórzu Tirumala nieopodal Tirupati (Andhra Pradesh) [przyp. tłum].



W tym samym czasie spora liczba satelitów, które indyjska agencja kosmiczna wyprowadziła na orbitę, nieustannie nadawała programy telewizyjne promujące szalone, niczym niepotwierdzone, ale za to zanurzone w odurzającym naparze duchowości i hinduskiego nacjonalizmu, informacje o zdrowotnych korzyściach płynących z praktykowania jogi i ajurwedy. Najpopularniejszy indyjski telejogin, Swami Ramdev, zbił fortunę na telewizyjnej sprzedaży swojej *Divya yogi*. Wezwania Swamiego do obudzenia *deś kā svābhimān* (własnej dumy z kraju) przez propagowanie *karor sāl purānā vijñān* (nauki, która liczy dziesięć milionów lat) były przeplatane całkowicie nieuzasadnionymi twierdzeniami o mocy pozycji jogicznych, głębokiego oddechu, a także jego ajurwedycznych mikstur, skutecznych na wszystkie dolegliwości rodzaju ludzkiego, łącznie z rakiem, chorobami serca, cukrzycą, jaskrą, otyłością...

Jest rzeczą znamionną, że owe przekazy, stojące w sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem, pojawiają się w kunsztownym przebraniu „nauki”. Będąc w Chandigarh, moim rodzinnym mieście, słyszałam, jak podczas publicznej debaty, odbywającej się na otwartym powietrzu tuż przed moim domem, kaznodzieja z Arja Samadź nawoływał wiernych (przez głośniki nastawione na maksimum), by „czytali starożytne *Wedy* i poznawali całą dostępną ludzkości wiedzę”. Dodajmy, że człowiek ten równocześnie rozprawiał o sposobach na uzyskanie sukcesu we współczesnym świecie, ceniącym profesję z branży nowych technologii! Astrologia, zaczerpnięte z jogi koncepcje prany i *kundalini*, a nawet idee reinkarnacji, karmana i *warny* (czyli porządku kastowego) są uzasadniane językiem nowoczesnej fizyki i biologii ewolucyjnej. Obwieszcza się, że wszystkie starożytne spekulacje metafizyczne są „nauką *Wed*” (czyli są empirycznie sprawdzalne i spójne logicznie w obrębie metafizyki wedyjskiej), ale przez nowoczesną metodologię zostały jakoby odkryte dopiero teraz. Mamy tu do czynienia z pseudonauką w najczystszej postaci – to religijne dogmaty ubrane w szaty teorii, którym towarzyszy całkowity brak rzeczowych dowodów.

Wszystko to, co wedyjskie, jest „naukowe”, a wszelka znana ludzkości „nauka” potwierdza jedynie mądrość *Wed*. Teza o „przyrodzonym” naukowym charakterze *Wed* zajmuje poczesne miejsce w poglądach zwolenników hindutwy na temat wyższości hinduizmu nad islamem czy chrześcijaństwem, które są uznawane za „wyznania” oparte jedynie na wierze. Nauka w „wedyjskiej” interpretacji staje się pożywką dla hinduskiego szowinizmu.



III

To, że „Wedy” łączy się z nauką w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, nie będzie zaskoczeniem dla nikogo, kto wie co nieco o Indiach. Taka symbioza rozpoczęła się po wejściu do Indii nowoczesnej nauki i technologii, a sięga ona jeszcze XVIII wieku. (Dla porównania, indyjscy racjoniści w przeszłości nigdy nie cieszyli się takim zakresem kulturowej hegemonii. Marginalizacja racjonalizmu w indyjskiej polityce kulturowej jest jednak tematem na osobny esej).

Większość Hindusów jest zainteresowana refleksją nad scjentyistycznymi ciągotami współczesnego hinduizmu⁵ tak, jak ryby namysłem nad wodą, w której pływają – czyli w zasadzie wcale. Traktowanie sądów głoszonych przez popularnych guru, joginów i swamich jako „naukowych” (jakkolwiek pojęcie to jest mętne w tym kontekście), a więc nowoczesnych, stało się już niezbywalną częścią zdrowego rozsądku postępowych, wykształconych, angielskojęzycznych Hindusów. Indyjskie środowisko naukowe w większości nie zdobyło się na stawienie czoła procederowi religijnego wykorzystywania nauki – naukowcy mają bowiem zwyczaj zamykania swego życia zawodowego i prywatnego w dwóch odrębnych, szczelnie zamkniętych komorach. Zarazem nasi działający publicznie intelektualiści i krytycy społeczni są bardziej zatroskani rzeczywistym lub wyimaginowanym scjentyzmem nowoczesnego państwa indyjskiego niż tym, który przenika współczesny hinduizm.

Jestem przekonana, że powinniśmy zwrócić bacniejszą uwagę na hinduski scjentyzm, ponieważ jest on symptomem głębszych kulturowych sprzeczności, charakterystycznych dla współczesnych Indii. Szczycimy się naszą nowoczesnością, a jednocześnie potykamy się o jej pierwszą zasadę, polegającą

⁵ Przez scjentyzm, taki jak u religijnych apologetów, rozumiem pozytywistyczną wiarę w to, że religia, jeśli ma być darzona szacunkiem i ma nieść jasne przesłanie, musi być „naukowa”, to znaczy jej metafizyka i epistemologia muszą sprostać standardom empirycznej sprawdzalności, stosowanym przez nowoczesną naukę. Myślenie takie prowadzi do przerabiania tradycyjnych systemów metafizycznych w naukowo brzmiące teorie. Zamiast wykorzystać empiryczną metodologię nowoczesnej nauki do rzucenia wyzwania metafizyce i stworzenia nie-metafizycznych, nie-nadnaturalnych podstaw religijności, jak chcieli zrobić to pozytywiści i empiryści, scjentyzm w rękach religijnych apologetów zmienia nowoczesną naukę w nośnik tradycyjnej metafizyki. Hindusi nie są tu wyjątkiem: amerykański protestantyzm ma także silny rys scjentyzmu. Dla porównania zob. esej *Secularisation without Secularism?* opublikowany w książce mojego autorstwa pod tytułem *The Wrongs of the Religious Right: Reflections on Science, Secularism and Hindutva* (Three Essays Collective, New Delhi 2005).



na wytyczeniu wyraźnej granicy pomiędzy nauką a metafizyką, pomiędzy weryfikowalną wiedzą dotyczącą konkretnych, materialnych bytów osadzonych w czasie i przestrzeni a intuicyjną wiedzą o nieuchwytnych duchowych istotach – bogu, brahmanie, czy jakiegokolwiek innej formie „subtelnej” duchowej energii spoza zasięgu pięciu zmysłów właściwych człowiekowi. Zawsza w słowach *Sapere aude!* idea Kanta oznaczała pozbawienie metafizyków, teologów i kapłanów prawa do głoszenia twierdzeń o istnieniu sił nadprzyrodzonych w odniesieniu do nauki, i odwrotnie – używania naukowych twierdzeń egzystencjalnych do podtrzymywania przekonań o istnieniu sił nadprzyrodzonych czy duchowych. Celem projektu oświeceniowego nie było zniszczenie religii, ale ograniczenie tego, co może ona powiedzieć o naturze, oraz sposobu, w jaki może odwoływać się do argumentów naturalnych, by bronić swoich dogmatów.

Nowoczesności indyjskiej brakuje ducha *Sapere aude!*, rozumianego jako stawianie granic autorytetowi religii, jako oddzielanie sfer nauki i religii w ramach rzeczywistości kulturowej. Bez wątplenia Indie, coraz mocniej mieszając naukę z tradycją *Wed*, wedanty, *Jogasutr* i ajurwedy, weszły na drogę, która wiedzie dokładnie w przeciwnym kierunku. W istocie, jak pokażę dalej, obrały one wyjątkowo „inkluzywną” drogę (czytaj: drogę przez przyłączenie), prowadzącą do klasycznego fenomenu kontroświecenia czy reakcyjnej nowoczesności⁶.

IV

Aby zrozumieć jedyny w swoim rodzaju styl indyjskiego kontroświecenia, musimy w pierwszej kolejności wyjaśnić, jak pojmujemy oświecenie. Nie wnikając w zawiloci i niuanse jego europejskiego oblicza, możemy przyjąć trzy ogólne twierdzenia. Po pierwsze, powiedzmy, że termin „oświecenie” odnosi się do epoki historycznej, którą rozpoczęła rewolucja angielska w 1688 roku. Jej kulminacja przypada na czasy rewolucji francuskiej w 1789 roku, a także ogłoszenia w 1776 roku Deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych. Nie istniał nigdy jeden, jednolity ruch nazywany „oświeceniem”, który objąłby równocześnie całą Europę. Zjawisko to polegało raczej na dyskusji z

⁶ Jest to kontynuacja dialogu na temat miejsca nauki w kulturze indyjskiej, który rozpoczęłam w mojej poprzedniej pracy – *Prophets Facing Backward: Postmodernism, Science and Hindu Nationalism* (Permanent Black, New Delhi 2004), a także w nieco świeższej publikacji *Response to My Critics* opublikowanej w „Social Epistemology” w 2005 roku (Vol. 19, No. 1, s. 147–191).



autorytetami oraz krytyce hegemonii tradycji intelektualnych i religijnych odziedziczonych z przeszłości. W poszczególnych kontekstach narodowych dyskusje te przyjmowały różne kształty, wpływając – w większym lub mniejszym stopniu – na zachodnią Europę i Amerykę Północną. We wszystkich jednak wypadkach ruchy te były wspierane przez rosnącą w siłę burżuazję przemysłową. W protestanckiej Anglii i Ameryce oświecenie rozwijało się w sojuszu z Kościołem, ale we Francji, przeważnie katolickiej, był on zdecydowanie mniej przychylny tym nowinkom. Za sprawą kształtującej się w ówczesnym czasie nowej grupy – intelektualistów, którzy utrzymywali się z pisywania do popularnej prasy, publikowania w niekoniecznie najlepszych wydawnictwach oraz prowadzenia w kawiarniach i klubach otwartych wykładów czy pokazów związanych z bieżącymi kwestiami naukowymi, idee oświeceniowe trafiły na podatny grunt – do czytającej części społeczeństwa⁷.

Po drugie, mimo różnic narodowych, ruchy mieszczące się pod szyldem oświecenia były naznaczone, żeby użyć słów Alana Korsa, redaktora *Encyclopedia of the Enlightenment*:

[...] coraz bardziej krytycznym podejściem do odziedziczonych autorytetów, [...] poczuciem, że umysł ludzki uzbrojony w nowe metody i nowe moce, jest zdolny sprostać stawianym mu wyzwaniom [...] łącznie z tym, jakim jest religia. Nie chodziło tu bynajmniej o odrzucenie autorytetu *per se*, ale autorytetu o arbitralnym charakterze, którego wyłączne prawo do czyjegós ciała i umysłu wynikało z tego, że wytrzymał on próbę czasu”⁸.

Hasło *Sapere aude!* („Miej odwagę posługiwać się własną mądrością”) było siłą napędową nowego prądu, i było wykorzystywane przez brytyjskich wolnomyślicieli jako sygnał do boju w imię Kanta⁹.

Po trzecie wreszcie, niezależnie od wszystkich postmodernistycznych ataków, nadal można bronić oświecenia jako wstępnego warunku wszelkiej, różnie pojmowanej postępowej polityki. Jak napisał Stephen Bronner w swojej nowej, porywającej książce *Reclaiming the Enlightenment*, niemal wszystkie aspekty nowoczesności, a zwłaszcza

⁷ D. Outram, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

⁸ A. Kors, *Preface* [w:] *The Encyclopaedia of the Enlightenment*, Vol. 1, Oxford University Press, New York 2003, s. XVII [przekł. własny].

⁹ Fascynujące studium oświecenia w Wielkiej Brytanii przedstawił Roy Porter w pracy *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (WW Norton, London 2000).



[...] idee wolności jednostki, tolerancji, świeckości i prymatu rozumu, rozwinęły się w kontekście oświeceniowego protestu przeciwko arbitralnemu wykorzystywaniu władzy, przeciwko sile tradycji i obyczajów, oraz przeciwko głęboko zakorzenionym przesądom, które uzasadniały społeczną nędzę¹⁰.

W takim ujęciu, to właśnie oświecenie obudziło ideały nowoczesności, które pozostawały jeszcze w uśpieniu w renesansie, w okresie reformacji i rewolucji naukowej. Wielu historyków idei właśnie oświecenie postrzega jako rzeczywisty początek nowoczesności.

V

Naszukowawszy tło społeczne, wróćmy raz jeszcze do Kantowskiego motta. Dlaczego niemiecki myśliciel uczynił *Sapere aude!* znakiem tamtych czasów? Przecież oświecenie nie było pierwszą epoką, w której postulowano wykorzystanie potęgi intelektu do zrozumienia natury i społeczeństwa. Przecież, chcąc pojąć i wykorzystać siły natury, chcąc nimi manipulować, człowiek, we wszystkich społeczeństwach i epokach, czynił użytek ze swych zdolności obserwowania, logicznego myślenia i eksperymentowania, na równi z wyobraźnią, poznaniem intuicyjnym, mitem i magią. Co więc było takiego szczególnego w tym oświeceniowym posługiwaniu się rozumem, że stało się to hasłem wzywającym do boju o wolność?

Nawołując do kierowania się w życiu światłem intelektu, filozofowie oświeceniowi przeddefiniowywali jednocześnie ów intelekt i wytyczali granice poznania, biorąc pod uwagę charakter ludzkiego aparatu rozumowo-poznawczego. Myśliciele i architekci epoki rozumu, począwszy od Locke'a i Hume'a w Anglii przez Voltaire'a, Diderota i Monteskiusza we Francji, Kanta, Lessinga, a później Marksa w Niemczech, na Jeffersonie, Painie i Franklinie w Stanach Zjednoczonych skończywszy, byli pod wielkim wpływem rewolucji naukowej, w szczególności zaś rygorystycznego empiryzmu Newtona. Wyłożone przez niego, powszechnie znane zasady dynamiki i prawo grawitacji wyrosły z cierplivej i szczegółowej obserwacji komet, planet, poruszających się obiektów, a także transmisji światła. Innymi słowy, Newton sformułował swoje prawa w oparciu o empiryczne badania zjawisk. Zdaniem oświeceniowych filozofów postępowanie takie pozostawało w kontraście z

¹⁰ S. E. Bronner, *Reclaiming the Enlightenment*, Columbia University Press, New York 2004, s. 7 [przekł. własny].



metodami teologów i metafizyków, według których nieomylnie, boskie objawienia stanowiły podstawę do wyciągania wniosków o zjawiskach fizycznych. Ci pierwsi byli oczywiście świadomi, że badania Newtona wymagały poczynienia pewnych założeń metafizycznych, a mianowicie przekonania o istnieniu porządku stworzonego przez Boga. Jednak tym, co uznali za znamienne, był fakt, że te metafizyczne przekonania nie stanowiły dla Anglika apriorycznej prawdy mającej moc wyjaśniania zjawisk materialnych, ale były dlań punktem wyjścia do badań empirycznych. Metoda Newtona określiła oświeceniowy paradygmat rozumu. Filozofowie z całą mocą zaprzeczali możliwości czynienia jakichkolwiek precyzyjnych spostrzeżeń na temat świata w oparciu o „czysty rozum”, przez co rozumieli gnostycką intuicję, mistycyzm, „poznanie bezpośrednie” czy objawienie, a więc wszelkie środki i sposoby poznania, które nie mogą zostać zweryfikowane przez doświadczenie zmysłowe. Przedmiotem naszego doświadczenia mogą stać się jedynie te obiekty należące do „świata fenomenów” (by posłużyć się terminologią Kanta), które odpowiadają ludzkim kategoriom przestrzeni, czasu i przyczynowości, i tylko nich może dotyczyć ludzka wiedza. Nie mamy żadnej możliwości poznania obiektów znajdujących się w „świecie noumenów” (by raz jeszcze przywołać sformułowanie Kanta), czyli rzeczy-w-sobie, wykraczających poza kategorie przestrzeni, czasu i przyczynowości. Oznacza to, że ponadzmysłowe byty takie jak bóg, świadomość absolutna, dusza, duch itp., które nie mają wymiarów przestrzennych i czasowych, pozostają poza granicami ludzkich zdolności poznawczych. Nie możemy więc wygłaszać żadnych empirycznie ugruntowanych twierdzeń na temat tych bytów, nie możemy też wykorzystać naszej wiedzy na temat rzeczywistości noumenów do wyjaśniania świata zjawiskowego¹¹. Taka wizja nie wykluczała istnienia sił nadnaturalnych czy jakiejś rzeczywistości ostatecznej, ale zamykała je w granicach świata noumenów, pozostającego całkowicie poza doświadczeniem ludzkim. Siły te mogły zostać uznane za alegorie, przenośnie poetyckie, a nawet fikcję ko-

¹¹ Kant, przeciwstawiając empiryzmu radykalnemu sceptycyzmowi Huma, ograniczył jednocześnie możliwość empirycznego poznawania i zdobywania wiedzy wyłącznie do świata zjawiskowego, i zdecydowanie odrzucił jakąkolwiek możliwość stwierdzenia, czy empirycznie zdobyta wiedza na temat fenomenów odpowiada strukturze świata rzeczywistego – świata-w-sobie. Jak wspominał, granice wyznaczył nauce po to, by zrobić miejsce wierze. Nadal jedną z najlepszych analiz wpływu Kantowskiej filozofii na oświecenie jest klasyczne studium Ernsta Cassirera *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton University Press, Princeton NJ 1951) [wyd. pol.: *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010 – przyp. tłum.].



nieczną do obrony intuicji moralnych w postaci dobra i zła, ale nie mogły stać się podstawą wnioskowania o świecie naturalnym.

To była zasadnicza zmiana. Do tej pory historia, nauka czy filozofia naturalna istniały i rozwijały się w granicach wyznaczonych przez religię. Odtąd religia zaczęła istnieć wyłącznie w obrębie myślenia naukowego. To było filozoficzne jądro oświecenia, bojowy okrzyk „nowoczesnych”, stających w szranki ze „starożytnymi”.

Zmiana ta okazała się brzemienna w skutki. Dotknęły one nie tylko sposobów uprawiania nauki, ale wpłynęły także na ewolucję demokratycznej i świeckiej sfery publicznej. Zgodnie z ustaleniami nowej historiografii inspirowanej przełomowym dziełem Jürgena Habermasa¹², ta empirycystyczna ewolucja, dokonująca się w pojmowaniu rozumu, była niezwykle ważna w odniesieniu do kształtowania się nowych ideałów życia publicznego, otwartego w zasadzie (ale nie w praktyce) dla wszystkich. W przestrzeni publicznej wszelka władza miała być otwarta na krytyczny osąd dokonywany na podstawie świadectw dostępnych zwyczajnym ludzkim zdolnościom poznawczym i podstawowej logice. Stopniowo stare tabu, które czerpały swoją siłę z praw naturalnych, uznawanych za wyraz boskiej woli, traciły moc i stawały się coraz mniej przekonujące. Proces sekularyzacji następował (i trwa nadal) w różnych społeczeństwach w zależności od układu sił pomiędzy ołtarzem a tronem oraz od lojalności i siły burżuazji, która czerpała swój dobrobyt z przemysłu i handlu.

VI

Tak jak po nocy nastaje dzień, tak też po oświeceniu musiało nastąpić kontroświecenie. Ogłoszenie autonomii oraz prymatu sprawdzalnej, dostępnej za pośrednictwem zmysłów wiedzy nad objawieniami i wbrew nim, mistycznej intuicji, cudom i wszelkim formom ponadzmysłowego poznania, wzbudziło powszechny opór tych, którzy trwali przy swoich przekonaniach¹³.

Kontroświecenie rozprzestrzeniało się dwiema głównymi drogami: pierwsza z nich, nieco mniej ucześnieczana, to ścieżka otwartej i bezpośredniej nega-

¹² J. Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge 1989 [wyd. pol.: *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, PAN, Warszawa 2008 - przyp. tłum.].

¹³ Doskonałym punktem wyjścia w próbie zrozumienia niechęci do oświecenia są prace Isaiaha Berlina. Zob. np. *The Dictionary of the History of Ideas*, Vol. II, Charles Scribner's Sons, New York 1973.



cji, wybierana przez wspólnoty skrajnie ortodoksyjne, druga zaś – bardziej powszechna i politycznie poprawna – to opcja adaptacji czy dokooptacji przez unaradawianie lub relatywizowanie standardów rozumowania, preferowana z jednej strony przez religijnych lub kulturowych nacjonalistów, a z drugiej – przez postmodernistów oraz zwolenników multikulturalizmu¹⁴.

Najmocniejszy sprzeciw można dostrzec w enklawach tradycjonalizmu i ortodoksji – w niektórych żydowskich wspólnotach *haredim* w Izraelu i Stanach Zjednoczonych, wśród tamtejszych amiszów oraz fundamentalistycznych grup ewangelików. Jednak w świecie przesiąkniętym nowoczesnymi technologiami i ideami, opcja mówienia „po prostu nie” szerszym tendencjom sekularyzacyjnym staje się coraz rzadsza i coraz trudniejsza do utrzymania¹⁵.

Relatywizm kulturowy, a więc nie odrzucenie, ale reinterpretacja norm nauki empirycznej i wpisanie ich w kontekst własnej cywilizacji czy kultury narodowej, stał się modelem preferowanym przez większość autorytarnych kontroświeceniowych ruchów, w szczególności zaś przez rozwijające się w XX wieku w Niemczech i Japonii ruchy faszystowskie, a także religijne fundamentalizmy XXI wieku. Różnej maści faszystów, fundamentalistów chrześcijańskich i muzułmańskich, a także i naszych lokalnych nacjonalistów hinduskich nie należy postrzegać jako staromodnych antymodernistów, którzy chcieliby cofnąć swoje społeczeństwa do pierwotnych, przednowoczesnych, przednaukowych czasów wiary czy też magii, odciętych od globalnego postępu nauki i techniki. Określenie „reakcyjni moderniści” będzie właściwsze, by użyć sformułowania Jeffreya Herfa zawartego w książce z 1984 roku, opisującej intelektualną historię Weimaru i nazistowskich Niemiec. Reakcyjni moderniści, w przeciwieństwie do patrzących wstecz miłośników złotego wieku, mówią „tak” nowoczesnej technologii, ale „nie” oświeceniowym normom naukowego rozumowania. Udało im się „skutecznie wymieszać regularną nowoczesność i pozytywne stanowisko wobec postępu z marzeniami o przeszłości – to wysoce technologiczowany romantyzm”¹⁶. Innymi słowy, wykazują oni ogromny entuzjazm dla modernizacji technologicznej, doprawiając go jednak głęboką awersją do racjonalizmu, sekularyzmu i indywidualizmu.

¹⁴ We wcześniejszych artykułach ukazywałam już związki pomiędzy hinduskimi nacjonalistami a postkolonialnymi poglądami na naukę. Zob. przypis 7.

¹⁵ Kompetentny opis enklaw ortodoksji zob. M. Marty i S. Appleby, *The Glory and the Power: The Fundamentalist Challenge to the Modern World*, Beacon Press, Boston 1992.

¹⁶ J. Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge 1984 [przekł. własny].

alizmu, idących w ślad za modernizacją. Chętnie spożywają owoce modernizacji, ale nie godzą się na bóle i radości kulturowej dyslokacji, którą przynosi nowoczesność.

Pytanie, przed którym muszą stanąć wszyscy reakcyjni moderniści, brzmi – w jaki sposób wykorzystywać technologiczne wytwory nowoczesnej nauki, odrzucając jednocześnie jej światopogląd i racjonalne normy, na których się opiera? Rozwiązaniem okazuje się usunięcie standardów naukowego myślenia z oświeceniowego światopoglądu – światopoglądu opartego na rozumowaniu, intelekcie, międzynarodowości, materializmie – i zdefiniowanie go na nowo poprzez wpisanie w dyskurs autentyczności, wspólnotowości i tradycji. Twierdzenia nauki i nowoczesności nie są więc od razu odrzucane, a „jedynie” tłumaczone na język etniczno-naukowy. Nie odrzuca się tu uniwersalności nauki na rzecz relatywizmu spod znaku „wszystko dozwolone”, ale uznaje się nowoczesną naukę za jedną z wielu potencjalnie uniwersalnych dróg poznania. Nie zaprzecza się również konieczności podporządkowania przekonań doświadczeniu i dowodom, ale to, czym są te doświadczenie i dowody, zależy od metafizycznych kategorii funkcjonujących w danej kulturze. Zatem, o ile stawia się na piedestale zjawisko zwane „nauką”, o tyle nieodmiennie za jej cel uznaje się podtrzymywanie i legitymizowanie tradycyjnych, popularnych poglądów, których źródła tkwią przede wszystkim w dominującej w danej kulturze tradycji religijnej.

VII

Cechą charakterystyczną neohinduistycznego kontroświecenia stało się tłumaczenie empirycznej tradycji nowoczesnej wiedzy na żargon mistyczny, wypreparowany z *Jogasutr* Patańdzalego i monistycznych nurtów wedanty. Dziełem myślicieli renesansu indyjskiego, wśród których istotne miejsce zajmowali teozofowie z Adyaru, Swami Vivekananda, Sri Aurobindo, Sarvepalli Radhakrishnan, było uznanie i utrwalenie przekonania, że *Wedy* opierają się na „bezpośrednim doświadczeniu wyższej rzeczywistości” i z tego właśnie powodu są „innym określeniem na naukę”. Wśród współczesnych spadkobierców tych działających w XIX i na początku XX wieku myślicieli, uznających *Wedy* za naukę, znaleźli się rozsiani po całym świecie liczni członkowie



Ramakrishna Mission¹⁷, „wedyjscy kreacjoniści” od Świadomości Kryszny¹⁸, a także tak znane postaci jak Maharishi Mahesh Yogi czy Deepak Chopra wraz z ich niezliczonymi naśladowcami czy też wielbicielami, działającymi tak na Zachodzie, jak i w Indiach. Szafranizacja¹⁹ historii, łącznie z historią nauki, której byliśmy świadkami za rządów Sangh Parivar²⁰, była politycznym wyrazem tego ugruntowanego już mariażu *Wed* z nowoczesną nauką. Wydaje się, że podobnie jak inni działający wcześniej reakcyjni moderniści, tak i neohinduistyczni filozofowie zdecydowali się stawić czoła oświeceni. Co prawda, uznają oni, że wraz z sukcesem rewolucji naukowej – jak ujął to Radhakrishnan w *Hindu View of Life* – „w religii dotychczasowy punkt ciężkości przesunął się z autorytetu na rozum”, ale jednocześnie – i w tym sęk – uznają też, że pozazmysłowe, intuicyjne czy mistyczne doświadczenie, tak zwany „czysty rozum”, ma dostęp do rzeczywistych bytów sprawczych i energii, które można „zobaczyć” czy „usłyszeć” w sposób bezpośredni poprzez dokonanie zmian w świadomości za pomocą jogi. Mistyczny wgląd jest tu interpretowany jako empiryczne doświadczenie z porządku zjawisk naturalnych. Argumentują oni, że to, czego doświadczają jogini „tu wewnątrz”, w swoich umysłach, koresponduje w istocie z rzeczywistością „tam na zewnątrz”, a eksperymentując z własnym wnętrzem, z własną jaźnią, adepci *Wed* mogą poznać i kontrolować rzeczywistość zewnętrzną. Zaiste, piśmienictwo z kręgu neohinduizmu i hindutwy jest pełne odniesień do *Wed* jako tekstów opisujących fakty empiryczne i prawa natury, które mityczni auto-

¹⁷ Ramakrishna Mission to organizacja złożona w 1897 roku przez Swamiego Vivekanandę (1863–1902) ucznia Ramakrishny Paramahansy (1836–1886). Początkowo jej celem było zachowanie i upowszechnianie myśli Ramakrishny, z czasem, pod wpływem Vivekanandy członkowie organizacji skoncentrowali się na działalności społecznej opartej na zasadach karma jogi. W sferze filozoficznej uzasadnieniem działalności organizacji stała się filozofia wedanty w interpretacji Swamiego Vivekanandy [przyp. tłum].

¹⁸ Chodzi o International Society for Krishna Consciousness (Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny) [przyp. tłum].

¹⁹ Szafranizacja (ang. saffronisation) to termin używany przez krytyków w odniesieniu do dyskursu funkcjonującego w ramach skrajnie prawicowych, nacjonalistycznych nurtów polityki indyjskiej (określanych mianem hindutwy), które gloryfikują tradycję hinduską oraz starają się uczynić ją podstawą wszelkiej działalności polityczno-społeczno-kulturalnej. Słowo to nawiązuje do szafranowego koloru szat noszonych tradycyjnie przez hinduskich sannjasinów [przyp. tłum].

²⁰ Sangh Parivar to organizacja skupiająca kilkadziesiąt pomniejszych ugrupowań, ruchów czy stowarzyszeń reprezentujących nacjonalizm hinduski [przyp. tłum].



rzy „zobaczyli” i „usłyszeli” tylko i wyłącznie dzięki medytacji jogicznej²¹.

Innymi słowy, filozofowie neohinduistyczni, przyjmując Kantowski postulat nieopierania się na autorytecie kapłanów i świętych pism, lecz „posługiwania się własnym rozumem”, odrzucili jednocześnie ograniczenia, jakie empiryści nałożyli na potęgę rozumu. Tradycja empirycystyczna, która rozkwitła w okresie oświecenia, konsekwentnie odrzucała możliwość czynienia jakichkolwiek poważnych twierdzeń na temat rzeczywistości w oparciu o sam tylko „czysty”, pozazmysłowy rozum. Tymczasem filozofowie z kręgu neohinduizmu uparcie twierdzili, że w obrębie holistycznego światopoglądu wedanty, w którym świadomość przenika całą materię, pozazmysłowa, medytacyjna wiedza o czyjejs jaźni może dać wgląd w ostateczną rzeczywistość świata materialnego. Podczas gdy oświecenie ustanowiło wyraźną granicę pomiędzy percepcją zmysłową a pozazmysłową, neohinduiści granicę ową odrzucili i utrzymywali, że doświadczenie mistyczne jest w gruncie rzeczy wiarygodnym doświadczeniem o charakterze empirycznym.

W jaki sposób broniono owej interpretacji, w świetle której doświadczenie mistyczne dostarczać miało rzetelnej wiedzy empirycznej? W odpowiedzi odnajdujemy uderzające podobieństwa do postmodernistycznych teorii traktujących wszelką wiedzę, łącznie ze współczesną nauką, jako ograniczone określonymi paradygmatami konstrukty powstałe na bazie specyficznych założeń metafizycznych, służących interesom władzy sprawowanej nad naturą i społeczeństwem. Myśliciele neohinduistyczni przekonywali, że restrykcje nałożone przez Kanta na poznanie zmysłowe jako jedyne zasadne źródło wiedzy są konstruktem opierającym się na dualistycznej wizji świata religii Abrahamowych czy „semicko-monoteistycznych”, w których bóg czy też boska świadomość pozostają oddzielone od materii. Ponieważ tradycja indyjska nie oddziela ducha od materii, ale traktuje wszelką materię (ożywio-

²¹ Klasyczne twierdzenia o jodze – źródle wiedzy i sposobie kontrolowania świata naturalnego – znajdzie Czytelnik w powszechnie znanych wykładach Vivekanandy na temat radża jogi, obejmujących jego interpretację sutr Patańdzalego. Krytyczne refleksje na temat takiego „duchowego empiryzmu” są nieliczne i dalece niewystarczające. Zob. np. Wilhelm Halbfass, *The Concept of Experience*, [w:] *India and Europe: An Essay in Understanding*, SUNNY Press, Albany 1988 [wyd. pol.: *Indie i Europa: próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Dialog, Warszawa 2008 – przyp. tłum.] oraz Anantanand Rambachan, *The Limits of Scripture: Vivekananda's Interpretation of the Vedas*, University of Hawaii Press, Honolulu 1994. Zjadliwą krytykę traktowania doświadczenia mistycznego tak, jak gdyby miało ono ontologiczne odniesienia, przedstawił Aghananda Bharati w *The Light at the Centre: Context and Pretext of Modern Mysticism* (Ross Erickson Publishers, Santa Barbara 1982).



na i nieożywioną) jako przejaw „energii życiowej” (*prana*) lub świadomości (*brahman*), „odkrycie” na drodze mistycznego wglądu zależności pomiędzy duchem w naszym własnym wnętrzu a duchem czy istotą całej reszty wszechświata uznaje się za rzecz całkowicie uzasadnioną. Apologeci wedyjskiej nauki utrzymują więc, że skoro „redukcyjny” materializm i empiryzm są niczym innym jak tylko aberracjami wiary Abrahamowej, to każdy, kto uznaje ich zasadność, cierpi na „umysłowy kolonializm” i usiłuje semityzować hinduską dharmę²². Niestety, ten sposób obrony mistycznego empiryzmu otrzymał spore wsparcie ze strony idealistycznych interpretacji fizyki kwantowej spopularyzowanych przez takie osoby jak Fritjof Capra, Maharishi Mahesh Yogi, Deepak Chopra czy w ostatnich latach – Amit Goswami.

Zapytajmy zatem, na ile nowocześni tak naprawdę jesteśmy? Jeżeli nowoczesność oznacza wyznaczenie jasnych granic między nauką a religią, między doświadczeniem zmysłowym a mistycznym doświadczeniem metafizycznych „rzeczywistości”, to przed nami, tu w Indiach, jeszcze daleka droga. Zamiast rzucić wyzwanie autorytetowi prywatnych mistycznych doświadczeń naszych „świętych” kobiet i mężczyzn i zmierzyć się z nimi, wykorzystując dowody i logikę, która jest zrozumiała dla każdego, zwykłego człowieka na gruncie zwykłych, codziennych wyborów, nobilitowaliśmy mistagogię, nazywając ją „nauką holistyczną”. Bawimy się słowami, racjonalizujemy i udajemy, że doskonale wszystko wiemy. Ale tak naprawdę nie wiemy nic.

VIII

Ktoś jednak, przyznawszy rację wszystkiemu, co tu napisałam, może dalej pytać „I co z tego?” Co jest złego, co jest tak bardzo niewłaściwego w scjentyzmie nieohinduistycznych guru, intelektualistów i wyznawców? Czy ukazywanie starożytnych mądrości w kategoriach naukowych nie jest dla mieszkańców Indii zachętą do pogłębiania wiedzy naukowej i rozwijania naukowych fascynacji? Czyż odrzucenie podziału na świadomość i materię nie chroni przed jałowym materializmem Zachodu? Poza tym, po co w ogóle prowadzić krucjaty przeciwko zabobonom? Czyż nie jest prawdą, że irracjonalność może współistnieć z nauką, tak jak – powiedzmy – w Ameryce, która jest przecież bezdyskusyjnym liderem w naukowym świecie? Inni mogą przekonywać, że dopóki świeckie instytucje i prawodawstwo są na swoim miejscu, dopóty nie warto martwić się popularnymi przesądami. Jeszcze in-

²² Sama bywam adresatką tego typu belkotu, pochodzącego ze strony zwolenników hindutwy.



ni powiedzą, że zamiast walczyć „jedynie” z ideami tkwiącymi w umysłach ludzkich, powinniśmy zająć się walką o społeczeństwo równe i sprawiedliwe. Sekularyzacja, jak mówią, w sposób naturalny będzie podążała śladem reform politycznych i ekonomicznych.

Nie przeczę, że w większości powyższych zastrzeżeń jest nieco prawdy. Nie można przecież ot tak, po prostu, wymyślić sobie sprawiedliwego i świeckiego społeczeństwa. Samo naukowe zacięcie pomaga tu tylko do pewnego stopnia. Ofensywa racjonalistów przeciwko przesądom i pseudonauce nabierze sensu i wartości jedynie wtedy, gdy stanie się częścią szerszego politycznego ruchu, który wyjdzie naprzeciw potrzebom społecznym – bezpieczeństwa czy sprawiedliwości, i to już w tym życiu, a nie w jakimś kolejnym wcieleniu, w jakiejś przyszłej *satja judze*. Zgadzam się, to nie ludzi należy zmieniać i czynić bardziej racjonalnymi, zmiany wymagają systemy społeczne, które wynaturzają racjonalność i kreatywność.

Zgadzam się nawet z tym, że w czasach kolonialnych, przynajmniej początkowo, hinduski scjentyzm pełnił pewną użyteczną funkcję – dał nam tak bardzo potrzebną wiarę w siebie, wiarę pozwalającą na skonfrontowanie się z kolonialnymi stereotypami irracjonalnych i mistycznych Indii, oraz sprawił, że pogoń za nauką i naukowością stała się mniej przerażająca. Jednak z czasem hinduski scjentyzm przepoczwarzył się w pełni rozwiniętą pseudonaukę, w której pobrzmiwają tony nacjonalistyczne. Istnieją także względnie niegroźne, ale trudne do opanowania wymiary holizmu, na przykład poglądy na temat rozumu i materii spod znaku New Age’u, które zyskują coraz większą popularność wśród mieszkańców miast, osób o wyrafinowanych gustach i potrzebach – nieco jogi, trochę *wastu*, a wszystko doprawione odrobiną ajurwedy. Ale ta sama wizja świata staje się także usprawiedliwieniem dla tradycyjnej logiki przyrodzonej karmicznej czystości i hierarchii oraz uzasadnieniem dla paranormalnych „duchowych” sił ludzi-bogów i proroków. Oczywiście, jakiś rodzaj przesądów będzie nam towarzyszył zawsze – wydaje się, że jest to nieunikniona konsekwencja ludzkiej potrzeby szukania wyjaśnień – właściwych czy też nie. Zakładam także, że nie ma potrzeby wytaczania dział przeciwko każdemu pomysłowi, który nie spełnia naukowych standardów – człowiek nie żyje przecież samym tylko umysłem. Ale dopóki przesady, zabobony i pseudonauka będą cieszyły się kulturową hegemonią, korzystając ze związków z nacjonalizmem i jego protektoratu, tak jak dzieje się to właśnie w Indiach, dopóty będą stanowiły polityczną siłę, z którą trzeba się liczyć. A biorąc pod uwagę ich wszechobecne społeczne wpływy, nie można traktować ich jako zwykłych, prywatnych przekonań.



Czasami mówi się, że racjonalizacja i sekularyzacja światopoglądów w sposób samoistny następuje wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przebudzeniem technologicznym oraz modernizacją ekonomiczną – dlatego też nie ma specjalnej potrzeby ingerowania w treść i przedmiot ludzkich wierzeń. To prawda, nawet kierujący się najlepszymi intencjami zwolennicy laicyzacji są już znużeni piętnowaniem wierzeń religijnych jako czegoś, co jest elitarystyczne i nie liczy się ze zwyczajnymi ludźmi. Nie ma jednak żadnych dowodów na to, że modernizacja infrastruktury i układów ekonomicznych sama w sobie może przynieść sekularyzację wierzeń. Wierzenia, zwłaszcza te, które odpowiadają na nasze egzystencjalne pytania o śmierć i narodziny, nieszczęście i powodzenie, to co dobre i złe, żyją własnym życiem. Nie umierają tak po prostu w chwili, w której zmiana ulega kontekst społeczny. Przeciwnie – mutują i dostosowują do nowych realiów społecznych. Współcześni Hindusi, z których wielu zgromadziło swój majątek, pracując w sektorach wysokich technologii i laboratoriach naukowych, nie przestali traktować odniesionego sukcesu jako pomyślnej planetarnej konfiguracji określonej mianem *akshaja tritija*, żeby sięgnąć po przywoływany już wcześniej przykład. Idea ta zmienia się – niegdyś ten szczególny układ został uznany za korzystny dla zawarcia związku małżeńskiego przez dzieci, a obecnie okazuje się również pomyślny dla ostentacyjnych zakupów złotej biżuterii. Jednak to, co leży u podstaw tej myśli, czyli przekonanie, że gwiazdy mogą wywierać dobroczynny wpływ na działania człowieka, nie uległo zmianie. Dzisiejsze Indie są świadkiem odradzania się wielu starych przesądów i rytuałów ubieranych w pseudonaukowy żargon, który trafia we współczesną wrażliwość. Okazuje się więc, że ekonomiczna i technologiczna modernizacja nie jest gwarantem sekularyzacji kultury. Stworzenie kultury świeckiej wymaga dialogu z religijnym zdrowym rozsądkiem.

Jest także prawdą, jak utrzymują niektórzy przyjaciele naukowcy, że rzetelna wiedza może istnieć – ba, może nawet kwitnąć – w środowisku prześląkniętym przesądami. Prawdą jest, że współczesna nauka stała się względnie niezależna w obrębie systemu kulturowego. Rozwinęła własną naturalistyczną metafizykę i empiryczną metodologię, która często wydaje się dziwna w stosunku do sposobu funkcjonowania natury, co wyjaśniają inne segmenty systemu. Naukowcy posiadający wysokie kwalifikacje w obrębie własnej tajemnej specjalizacji, nadal mogą z powodzeniem uprawiać wielką naukę bez konieczności wchodzenia w dialog z religijnymi interpretacjami natury, dominującymi poza murami ich laboratoriów. Te dwa światy, jak się



wydaje, po prostu mówią innymi językami, nawet wówczas, gdy dostarczają konkurujących ze sobą modeli interpretacji tego samego zjawiska (na przykład teoria ewolucji Darwina, w której czynnikiem sprawczym jest dobór naturalny, oraz „duchowa ewolucja” w kształcie rozpropagowanym przez „jogę integralną” Śri Aurobindo i jego następców, czy też „wedyjski kreacjonizm” napędzany przez prawo karmana i cykl narodziny – śmierć głoszony przez wyznawców Świadomości Kryszny).

Choć nauka może kwitnąć w społeczeństwach irracjonalnych w innych dziedzinach niż religia, to jednak za rozdźwięk ten płaci się wysoką cenę. W moim przekonaniu nie jest sprawą przypadkową, że wśród większości Amerykanów, którzy wyznają kreacjonizm (w opozycji do ewolucji darwinowskiej), przeważała także wiara w to, że administracja Busha całkowicie sfalszowała sprawę związków Iraku z terroryzmem – w obu przypadkach mamy do czynienia z myśleniem opartym bardziej na wierze niż na dowodach.

W obu przypadkach potrzebni są więc naukowcy, którzy będą bronić krytycznego myślenia i rzetelnych dowodów, i to zarówno w obrębie laboratoryjnych murów, jak i poza nimi. W Indiach, gdzie przesady i pseudonauka w tak wielkim stopniu wpływają na popularną psychologię, i gdzie często to właśnie one decydują o życiu i śmierci, o szacunku i jego braku w stosunku do określonych kast i innych form hierarchii, potrzeba otwartego głoszenia, obrony i wspierania naukowego światopoglądu jest o wiele większa.

Kończąc, indyjska nowoczesność pozostanie niepełna i schizofreniczna aż do czasu, w którym zacznie ją napędzać duch krytycznego myślenia. Motto Kanta, *Sapere aude!* – „Miej odwagę posługiwać się własną mądrością”, jest dziś dla Indii tak samo fundamentalne, jak było w czasach, gdy żył filozof. Wszystkie zabiegi mające na celu uduchowienie natury i nauki w imię wedyjskiego holizmu mogą co prawda dawać nam poczucie wyższości nad innymi wyznaniami czy kulturami, ale w żaden sposób nie pomogą nam uwolnić się od naszych własnych uprzedzeń i przesądów.



About the text

This is a much revised version of the paper that appeared in “Eastern Quarterly”, Vol. 3, Issue II, July–August 2005, pp. 75–85. A Hindi Translation, by Om Prakash, has appeared in “Pahal”, 84, November 2006. Polish translation based on M. Nanda, *How Modern Are We? Cultural Contradictions of India’s Modernity* [in:] eadem, *Breaking the Spell of Dharma and Other Essays*, Three Essays Collectives, Gurgaon, Haryana 2007, s. 145–164.

Słowa kluczowe: *enlightenment, Kant, India, Vedas, Vivekananda*

Meera NANDA philosopher of science with the initial training in natural sciences, a fellow of the John Templeton Foundation, USA. A lecturer at the Jawaharlal Nehru Institute of Advanced Studies (New Delhi) and Indian Institute of Science Education and Research (Mohali), in her works explores the paradoxes of the contemporary Indian socio-religious reality, analyses the Indian nationalist discourse and points out its anti-rational character. She authored, among others: *The Wrongs of the Religious Rights: Reflections on Science, Secularism and Hindutva* (2005); *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and the Hindu Nationalism in India*, (2006), *The God Market: How Globalization is Making India More Hindu* (2011).

Agata ŚWIERZOWSKA is an assistant professor in the Centre for Comparative Studies of Civilisations at the Jagiellonian University in Kraków, Poland. Her primary field of interest covers the theory of religion, modern and traditional forms of spirituality and the tradition of yoga with the special focus on its modern transformations. A participant of NCN research grant “Birla mandirs – the contemporary Hindu temple complexes as an example of modernisation by going back to tradition” [UMO-2013/09/B/HS1/02005]. She authored, among others, books *Joga droga do transcendencji* [Yoga as a path to transcendence] (2009) and *Guru. Między tradycją, a nowoczesnością* [Guru – between tradition and modernity] (2013).

E-MAIL: swierzowska@gmail.com

