

Katarzyna Liszka

ORCID: 0000-0002-0368-3121

Uniwersytet Wrocławski

Przyzwoitość epistemiczna. Ćwiczenia z polityki negatywnej Avishaia Margalita

Abstrakt: Tekst dotyczy problematyki z pogranicza epistemologii cnoty, filozofii społecznej i etyki, zwłaszcza szeroko dyskutowanej w ostatnich latach kwestii sprawiedliwości epistemicznej. Koncentruje się na zagadnieniu upokorzenia epistemicznego, którego znaczenie ujmuje, wychodząc od analizy porównawczej *The Decent Society* Avishaia Margalita oraz *Epistemic Injustice* Mirandy Fricker. Artykuł ukazuje punkty styczne tych koncepcji, przede wszystkim pierwszeństwo polityki negatywnej, która konfrontuje się ze złem, przed polityką, która wspiera dobro. Tekst przenosi akcent z pojęcia niesprawiedliwości epistemicznej i kontrastującej z nią cnoty sprawiedliwości świadczeniowej i hermeneutycznej, które proponuje Fricker, na pojęcia upokorzenia i przyzwoitości epistemicznej na podstawie idei społeczeństwa przyzwoitego jako nieupokarzającego Margalita.

Celem artykułu jest wyartykułowanie pojęcia przyzwoitości epistemicznej jako podstawowej cnoty moralnej, zarówno prywatnej, jak i instytucjonalnej. Przyzwoitość epistemiczna polega na nieupokarzaniu innych istot ludzkich jako podmiotów wiedzy, przekonań, uczuć, w skrócie — jako wiarygodnych świadków, którzy mogą zaświadczyć o swoim doświadczeniu moralnym i epistemicznym. Przy tym upokorzenie epistemiczne rozumiane jest tu za Margalitem jako kombinacja trzech sensów: (1) traktowania człowieka jak nieczłowieka, (2) wykluczenia z ludzkości lub zapośredniczonego wykluczenia grupy, do której jednostka przynależy, oraz (3) pozbawienia wolności i kontroli nad życiem.

Słowa-kлючe: upokorzenie, społeczeństwo przyzwoite, epistemiczna przyzwoitość, epistemiczna niesprawiedliwość, epistemiczna sprawiedliwość, szacunek, polityka negatywna

Z wdzięcznością —
Dorocie

Wstęp

Moim celem jest poszukanie odpowiedzi na niektóre z fascynujących pytań, jakie stawia epistemologia cnoty, w myśli izraelskiego filozofa Avishaia Margalita.

Sądzę, że jego refleksja na temat upokorzenia i społeczeństwa przyzwoitego pozwala uchwycić pewne istotne zagadnienie w kontekście rozważań o dyspozycjach, które kształtują podmioty jako podmioty wiedzy, a mianowicie zapytać o to, jakie znaczenie ma upokorzenie w relacjach międzyludzkich i praktykach polegających na zdobywaniu, posiadaniu i przekazywaniu wiedzy.

Pytania, które wyznaczają punkt wyjścia do mojej refleksji o cnotach epistemicznych, są następujące: w jakiej relacji ze sobą pozostaje to, jak działamy jako podmioty wiedzy, podmioty poznające, uczące się i przekazujące wiedzę innym, oraz to, czym się kierujemy w innych sferach naszego życia? W jakiej relacji pozostają względem siebie poszczególne cnoty i przywary?¹ Jakie konstelacje cnót i przywar powinniśmy mieć na uwadze, pracując nad dobrym charakterem i dobrą nauką? Jeśli za punkt wyjścia przyjąć stwierdzenie Isaiaha Berlina — przyjaciela i mistrza Margalita — że nie wszystkie wartości można zrealizować łącznie², którym cnotom powinniśmy dać pierwszeństwo i dlaczego? Podążając z kolei za Judith Shklar, można zapytać: „którym przywarom przyznajemy pierwsze miejsce”³ i dlaczego, a także jakie ma znaczenie to, czy punktem wyjścia filozofii moralnej są cnoty, czy raczej przywary? Warto też zapytać za Michaeliem Ignatieffem⁴, jaka jest relacja między ustrojem politycznym i kondycją instytucji społecznych a tym, czy jako obywatele będziemy skłonni rozwijać pewne cnoty? Inaczej mówiąc, jakie warunki polityczne i instytucjonalne kierują nas ku cnotom (i jakim), a jakie kierują nas ku przywarom (i jakim)? Jakie znaczenie dla myślenia o dzielnościach ma to, czy odnosimy się do osób bliskich, czy dalekich, obcych?

Celem tekstu jest wyartykułowanie na podstawie lektury myśli Margalita cnoty przyzwoitości epistemicznej (*epistemic decency*)⁵. Rozwijane przez izraelskiego badacza koncepcje w dziedzinie filozofii społecznej i moralnej aplikuję do problematyki epistemologii cnoty poprzez dialog z ważną pracą filozofki Mirandy

¹ W niniejszym tekście oddaję terminy *virtues* i *vices* jako „cnoty” i „przywary”, by pozostać blisko refleksji Judith Shklar, do której bezpośrednio odwołują się autorzy omawianych w tym artykule prac. Jak zaznacza tłumacz *Ordinary Vices*, Marcin Król, termin „przywara” zaczerpnął on z przekładu fragmentu *Prób* Montaigne’a Tadeusza Boya-Żeleńskiego, który to tekst jest inspiracją i punktem wyjścia dla Shklar. Por. *eadem*, *Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Kraków 1997, s. 17.

² I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, przeł. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2014, s. 12–13.

³ J. Shklar, *op. cit.*, s. 18.

⁴ M. Ignatieff, *The Ordinary Virtues. Moral Order in a Divided World*, Cambridge, MA-London 2017, s. 217–218.

⁵ Przyjmuję za Robertem C. Robertsem i W. Jayem Woodem, że „epistemologia cnoty bada dyspozycje osób, które wpływają na zdobywanie, utrzymanie, przekazywanie i stosowanie wiedzy, a także związanych z nią dóbr, takich jak prawda, uzasadnienie, spójność, interpretacyjna finezja”. Mogą to być zarówno pozytywne, jak i negatywne dyspozycje. Zob. *eadem*, *Humility and Epistemic Goods*, [w:] *Intellectual Virtue. Perspective from Ethics and Epistemology*, red. M. DePaul, L. Zagzebski, Oxford 2003, s. 257.

Fricker *Epistemic Injustice*⁶. Opisuując niesprawiedliwość epistemiczną, Fricker porusza kwestię upokorzenia. Rozwinięcie zasygnalizowanej w ten sposób problematyki upokorzenia epistemicznego na podstawie teoretycznej refleksji Margalita jest istotne do uchwycenia negatywnych praktyk wobec podmiotów wiedzy. Może być także punktem wyjścia dalszych konceptualizacji, diagnoz oraz prowadzić do zapobiegania owym praktykom. Przyznanie prymatu „polityce negatywnej”, zgodnie z określeniem Margalita, a więc polityce zwalczania zła, przed polityką wspierania dobra wymaga namysłu humanistycznego, który koncentruje się na negatywnych zjawiskach moralnych oraz przywarach w celu ich opisania, przemyślenia ich genealogii i zaradzenia im.

Prymat polityki negatywnej

Socjolog prawa Martin Krygier słusznie twierdzi, że Margalita wyróżnia pewien filozoficzny etos, który nie jest powszechny, a który charakteryzuje się tym, że punktem wyjścia refleksji czyni on zjawiska negatywne, a zatem to, czego chcielibyśmy uniknąć⁷. Wśród nielicznych myślicieli, którzy w swoich dziełach rozwinęli intuicję, że w centrum namysłu filozoficznego powinny znaleźć się w pierwszej kolejności zło, niesprawiedliwość, okrucieństwo czy upokorzenie, Krygier wymienia — obok Judith Skhlar i Philipa Selznicka — właśnie Avishaia Margalita. Dodatkową cechą tego filozoficznego etosu lub stylu jest zdaniem Krygiera konsekwentne samoograniczenie się izraelskiego myśliciela w definiowaniu i pojmowaniu społeczeństwa przyzwoitego⁸. Polega ono na przyjęciu negatywnej definicji społeczeństwa przyzwoitego, stwierdzającej, czym społeczeństwo przyzwoite nie jest i czego nie robi. Przyjrzyjmy się teraz powodom tego samoograniczenia, które znajdujemy we wstępie do *The Decent Society*.

Izraelski filozof przedstawia trzy powody, dla których społeczeństwo przyzwoite charakteryzuje negatywnie jako społeczeństwo, którego instytucje nie upokarzają, zamiast pozytywnie jako społeczeństwo, którego instytucje obdarzają istoty ludzkie szacunkiem ze względu na godność istoty ludzkiej jako takiej. Po pierwsze, powód moralny, który „wynika z przekonania, że istnieje poważna asymetria między zwalczaniem zła a wspieraniem dobra. Usunięcie bolesnego zła jest bardziej pilne niż stworzenie pewnych korzyści”⁹. Drugim powodem jest powód logiczny, który wynika z różnicy między celami możliwymi do osiągnięcia bezpośrednio i tymi, które można osiągnąć jedynie pośrednio. Okazanie szacunku istocie ludz-

⁶ M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford 2007.

⁷ M. Krygier, *Between Fear and Hope. Hybrid Thoughts on Public Values*, Sydney 1997.

⁸ Zob. *ibidem*, rozdz. 2.

⁹ A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, MA-London 1996, s. 4; jeśli nie podano inaczej, przeł. K.L.

kiej jest najczęściej efektem ubocznym innego działania, z kolei akty upokorzenia nie są efektem ubocznym. W praktyce bardziej realistyczne jest wdrożenie działania, które unika upokarzania, niż osiągnięcie celu, jakim jest okazanie szacunku¹⁰. Ostatni zaś powód dotyczy sfery poznawczej — łatwiej bowiem „zidentyfikować działanie upokarzające niż takie, które polega na okazaniu szacunku”¹¹. Częściej rozpoznajemy i zgadzamy się co do tego, że coś jest nie tak, niż posiadamy jasną i społecznie podzielaną koncepcję właściwego działania.

Na tej podstawie Margalit formułuje tezę o primacie polityki negatywnej, którą rozumie następująco:

W stronę polityki normatywnej nie prowadzi nas sprawiedliwość, lecz niesprawiedliwość. Zamiast równości — nierówność; nie szczęście, lecz cierpienie; nie godność, a upokorzenie. I tak właśnie powinno być. Polityka negatywna, która konfrontuje się ze złem, powinna poprzedzać politykę pozytywną, która wspiera dobro¹².

Przekonanie o primacie polityki negatywnej ma konsekwencje dla moralnego namysłu nad polityką — oznacza, że namysł poświęcony złu powinien mieć pierwszeństwo przed refleksją pozytywną nad realizacją określonych dóbr. Te trzy powody — nagląca moralnie potrzeba zwalczania zła, priorytet poznawczy i logiczny — uzasadniają zdaniem izraelskiego filozofa prymat polityki negatywnej oraz prymat filozofii, która zaczyna od pytań: „Czego należy unikać?”, „Jakiej formy zła należy się wystrzegać za wszelką cenę?”. Margalit na pierwszym miejscu listy przywar stawia upokorzenie.

Upokorzenie na pierwszym miejscu

W *The Decent Society*, której tytuł w języku polskim proponuję oddać jako *Społeczeństwo przyzwoite*, Margalit przedstawia filozoficzną argumentację na rzecz postawienia w centrum namysłu społeczno-politycznego doświadczenia upokorzenia¹³. Społeczeństwo jest przyzwoite, jak twierdzi, gdy jego instytucje nie upokarzają tych, których mają w swoim zasięgu. Znaczenie artykulacji tego założenia dobrze oddaje stwierdzenie Frederica Schicka: „rozpoznajemy w tej idei coś, o czym już dawno wiedzieliśmy, a jednak idea ta jest z pewnością nowa,

¹⁰ *Ibidem*, s. 5.

¹¹ *Ibidem*.

¹² A. Margalit, *Privacy in Decent Society*, „Social Research” 68, 2001, nr 1, s. 255.

¹³ W monograficznym numerze „Prac Kulturoznawczych” (24, 2020, nr 1, red. J. Jezierska, K. Liszka) poświęconym filozofii Avishai Margalita znajduje się między innymi przekład podrozdziału *The Decent Society* zatytułowany *Upokorzenie* (przeł. K. Liszka, s. 85–97). Z kolei w artykule *Avishai Margalit — słownik pojęć podstawowych* (s. 13–31) podejmuję się przedstawienia zarysu najważniejszych pojęć i koncepcji autorstwa Margalita, w tym pojęć upokorzenia i społeczeństwa przyzwoitego.

nowa w filozofii”¹⁴. Choć zdajemy sobie sprawę, jak argumentuje dalej, z wagi destrukcyjnych konsekwencji upokorzenia w życiu jednostek i społeczeństw, to właśnie Margalit jako pierwszy wyraźnie wyartykułował potrzebę przemyślenia tego doświadczenia i jego skutków w filozofii.

W jaki sposób Margalit rozumie upokorzenie oraz dlaczego sytuuje je na pierwszym miejscu listy przywar? Izraelski filozof wychodzi od argumentacji na rzecz wymogu unikania okrucieństwa. Upokorzenie zaś jest szczególnym przypadkiem okrucieństwa, którego mogą doświadczyć jedynie ludzie, a które zadaje rany psychiczne¹⁵. Choć okrucieństwo fizyczne i upokorzenie często idą z sobą w parze, ważne jest rozróżnienie między nimi, a także między społeczeństwem, któremu udało się powściągnąć przemoc fizyczną i okrucieństwo wobec istot żywych, które Margalit nazywa społeczeństwem okiełznanym (*bridled society*), a tym, któremu udało się wyeliminować upokorzenie¹⁶.

Pojęcie upokorzenia w ujęciu tegoż filozofa oznacza przede wszystkim traktowanie człowieka jak nieczłowieka. Margalit odróżnia upokorzenie w mocnym sensie od takiego rozumienia upokorzenia, które jest bardziej powszechne i oznacza obrazę honoru społecznego, potraktowanie kogoś bez uznania dla jego osiągnięć i statusu¹⁷. Według izraelskiego filozofa upokorzenie jest przeciwieństwem szacunku dla istoty ludzkiej jako takiej: „Upokorzeniem — jak podkreśla — jest każde zachowanie lub stan, które dają uzasadniony powód, by osoba, która ich doznała, mogła uznać, że jej szacunek do samej siebie został zraniony”¹⁸. Paradygmatycznym przykładem upokorzenia rozumianego jako wykluczenie z ludzkości — w tym wypadku upokorzenia sprzęgniętego z krańcowym okrucieństwem — jest nazistowska rasistowska ideologia i polityka wobec Żydów i Romów. Margalit podkreśla, że „na co dzień jesteśmy świadkami pewnych zapośredniczonych form wykluczenia z ludzkości, które polegają na odrzuceniu grup, do których dana osoba należy i które kształtują jej sposób życia jako istoty ludzkiej”¹⁹. Wykluczenie, nierówne traktowanie, stygmatyzowanie takiej grupy może być wymierzone w różne cechy będące podstawą autoidentyfikacji owych grup i jednostek, takie jak narodowość, etniczność, religia, rasa czy płeć.

Sposób, w jaki Margalit sytuuje pojęcie upokorzenia, wymaga przyjrzenia się jeszcze jednemu rozróżnieniu: na upokorzenie instytucjonalne i prywatne. Stawia on w centrum swojego namysłu upokorzenie instytucjonalne, czyli takie, które wynika z działania instytucji, a którego sprawcami są „urzędnicy, policjanci, żołnierze, strażnicy więzienni, nauczyciele, pracownicy socjalni oraz inni przedsta-

¹⁴ F. Schick, *On Humiliation*, „Social Research” 64, 1997, nr 1, s. 131.

¹⁵ A. Margalit, *The Decent Society...*, s. 88.

¹⁶ *Ibidem*, s. 147.

¹⁷ *Ibidem*, s. 46–47, 288.

¹⁸ *Ibidem*, s. 10.

¹⁹ *Ibidem*, s. 137.

wiciele władzy i autorytetu”²⁰, w odróżnieniu od upokorzenia, które zadają sobie jednostki, nie działając z ramienia instytucji. Choć upokorzenie w relacjach międzyludzkich jest częste, krzywdzące i bolesne, to według Margalita upokorzenie instytucjonalne ma z reguły poważniejsze skutki — jak poczucie wykluczenia ze społeczeństwa — i jest tym, czego należy unikać w pierwszej kolejności²¹. Społeczeństwo, w którym ludzie wzajemnie się nie upokarzają, nazywa społeczeństwem cywilizowanym, a społeczeństwo, którego instytucje nie upokarzają tych, którzy są od niego zależni — społeczeństwem przyzwoitym.

Israelski filozof poddaje również refleksji pewne kontinuum upokorzenia. Upokorzenie może mieć bowiem zarówno charakter instytucjonalny, jak i prywatny, być przywarą zwyczajną w swoim powszechnym i codziennym występowaniu i nadzwyczajną, gdy wiąże się z okrucieństwem i przyjmuje formę rasistowskiej ideologii, zbrodni przeciw ludzkości czy ludobójstwa. Wprowadzone przez Margalita rozumienie upokorzenia oraz dystynkcje — społeczeństwo okiełznane, społeczeństwo przyzwoite, społeczeństwo cywilizowane — to ważne narzędzia krytycznej analizy instytucji społecznych pod kątem pytania o to, czy owe instytucje — na przykład sądy, szpitale, szkoły, uniwersytety, media — systematycznie upokarzają jednostki lub grupy.

Margalit twierdzi, że idea społeczeństwa przyzwoitego jako nieupokarzającego jest obrazem utopii, na podstawie którego prowadzi krytykę rzeczywistości²². Utopijny wymiar tego obrazu nie polega na tym, że jest on niemożliwy do zrealizowania. Przywołane tu pojęcie utopii jest bliskie terminom „realistyczna utopia” i „realistyczna nadzieja na urzeczywistnienie alternatywnej przyszłości”, zaproponowanym przez Ewę Domańską w kontekście rozważań nad epistemiczną sprawiedliwością²³. Obraz społeczeństwa przyzwoitego jest więc takim obrazem, który stanowi istotny cel do zrealizowania, orientujący nasze działania w teraźniejszości, choć zarazem można wskazać przykłady instytucji, które są jego częściowym lub pełnym urzeczywistnieniem.

Wychodząc od spostrzeżenia Domańskiej, że zagadnienie sprawiedliwości epistemicznej opisane przez Mirandę Fricker „jest jedną z najważniejszych kwestii podejmowanych w ramach humanistyki zaangażowanej”²⁴, proponuję zastawienie z sobą *Epistemic Injustice* i *The Decent Society*. Choć Fricker nie odwołuje się do pracy Margalita, on zaś nie omawia upokorzenia epistemicznego, to koncepcje obojga autorów w intrygujący sposób z sobą korespondują.

²⁰ *Ibidem*, s. 128.

²¹ *Ibidem*, s. 172.

²² *Ibidem*, s. 289.

²³ E. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 42.

²⁴ *Ibidem*, s. 43.

Upokorzenie epistemiczne *versus* niesprawiedliwość epistemiczna

Punktem zbieżnym tych projektów filozoficznych jest przekonanie, że pierwszeństwo należy przyznać polityce negatywnej, jak ujął to Margalit. Śladem Judith Shklar punktem wyjścia swojej refleksji Fricker czyni rozmaite formy niesprawiedliwości, które spotykają podmioty wiedzy, by dopiero z tej pozycji przejść do kwestii cnót epistemicznych²⁵. Rozmaite krzywdy epistemiczne ujmuje z pomocą dwóch pojęć: świadczeniowej i hermeneutycznej niesprawiedliwości. Pierwsza forma niesprawiedliwości dotyczy wiarygodności, druga zaś nierówności, które prowadzą do tego, że jednostkom i grupom trudno — ze względu na marginalizację, brak zasobów, wykluczenie z obiegu wiedzy — przedstawić swoje doświadczenie jako sensowne²⁶. Wyeliminowanie tych dwóch rodzajów niesprawiedliwości wymaga zdaniem Fricker pracy po stronie słuchaczy i aktywnego kształtowania cnót, które pozwalają na przeciwdziałanie krzywdom epistemicznym. Cnoty te nazywa analogicznie sprawiedliwością świadczeniową i hermeneutyczną.

Projekty sprawiedliwości epistemicznej i społeczeństwa przywoitego mają wiele punktów styecznych, przede wszystkim pojęcie upokorzenia. Choć sam termin pojawia się w pracy angielskiej filozofki zaledwie dwukrotnie²⁷, pojęcie upokorzenia ma zasadnicze znaczenie dla zdefiniowania krzywdy epistemicznej. Polega ona bowiem na odmówieniu komuś zdolności (*capacity*) do posiadania i dawania wiedzy, a to zdaniem filozofki jest jedna z tych zdolności, które charakteryzują naszą kondycję jako istot ludzkich. Jak pokazuje Fricker:

Gdy ktoś doznaje świadczeniowej niesprawiedliwości, zostaje zdegradowany jako podmiot wiedzy [*knower*] oraz symbolicznie jako człowiek. We wszystkich przypadkach świadczeniowej niesprawiedliwości dana osoba cierpi nie tylko z powodu wyrządzonej jej krzywdy epistemicznej, lecz także dlatego, że została w ten sposób potraktowana. Ten dehumanizujący sens, zwłaszcza gdy zostaje przekazany w obecności innych, może być głęboko upokarzający, nawet jeśli sama niesprawiedliwość pod innymi względami wydaje się niewielka. Jednakże w tych przypadkach, w których oparty na uprzedzeniu stereotyp zawiera ideę, że pewien typ społeczny, do którego się odnosi, jest mniej ludzki, degradacja istoty ludzkiej nie ma jedynie symbolicznego charakteru, jest ona dosłownie częścią zasadniczej krzywdy epistemicznej²⁸.

Badaczka dodaje, że atak na czyjąś zdolność do posiadania i przekazywania wiedzy oznacza umniejszenie czyjegoś człowieczeństwa przez to, że cechą dystynktywną człowieczeństwa jest — w rozmaitych filozoficznych wariacjach na ten temat — racjonalność. Ostatecznie zatem to na odmówieniu podmiotowi racjonalności polega upokorzenie epistemiczne, które stanowi sedno niesprawied-

²⁵ M. Fricker, *op. cit.*, s. VII–VIII.

²⁶ *Ibidem*, s. 2–4.

²⁷ *Ibidem*, s. 44, 55.

²⁸ *Ibidem*, s. 44–45.

liwości epistemicznej. Nadmienię w tym miejscu jedynie, że choć oczywiście Margalitowi bliskie jest rozumienie upokorzenia jako swoistego ataku wymierzzonego w człowieczeństwo, wskazuje on na inne niż racjonalność czy rozum racje w celu ugruntowania szacunku dla człowieka jako człowieka, a mianowicie radykalną wolność i zdolność dokonania zmiany swojego życia, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

Rozumienie upokorzenia epistemicznego w ujęciu Fricker opiera się więc na dwóch założeniach. Po pierwsze, chodzi o samą odmowę zdolności do posiadania i przekazania wiedzy, którą to zdolność postrzega się tu jako cechę człowieczeństwa. Filozofka ujmuje ten rodzaj upokorzenia jako symboliczną degradację zdolności ludzkich, za degradację zaś człowieczeństwa w znaczeniu dosłownym uznaje odmówienie komuś zdolności do posiadania i przekazywania wiedzy ze względu na uprzedzenie w stosunku do tej osoby. Treścią owego uprzedzenia jest pejoratywna charakterystyka danej grupy i jej przedstawicieli, wskazująca na niższość powiązanych z nią jednostek. Może się ona manifestować niższymi kompetencjami poznawczymi, emocjonalnymi, moralnymi lub wręcz ich brakiem. Jak podkreśla Fricker, owe uprzedzenia wyrażają następujące klisze: „kobiety są irracjonalne, a czarni intelektualnie gorsi od białych, klasy robotnicze są moralnie gorsze od klas wyższych, Żydzi są przebiegli, a mieszkańcy Orientu są cwani”²⁹. Paradigmatyczny przypadek upokorzenia epistemicznego polega zatem na umniejszeniu ze względu na żywione uprzedzenie czyjejs zdolności do bycia podmiotem wiedzy.

Ważne wydaje mi się omówienie z perspektywy Margalita obu założeń przedstawionych przez filozofkę na temat symbolicznej i dosłownej degradacji człowieka jako podmiotu wiedzy. Założenie Fricker, że odmówienie komuś wiarygodności — a więc podważenie czyichś zdolności do bycia podmiotem dysponującym wiedzą — ze względu na negatywne uprzedzenie wobec społecznej tożsamości, przez pryzmat której dana osoba jest postrzegana (*identity-prejudicial credibility deficit*), jest przypadkiem upokorzenia w rozumieniu Margalita. Sądzę, że interesujące jest pokazanie, dlaczego tak jest.

Pierwsza część mojej argumentacji opartej na projekcie Margalita dotyczy tego, co Fricker nazwała upokorzeniem w dosłownym znaczeniu, druga zaś — symbolicznego sensu upokorzenia. W rozdziale poświęconym kulturze społeczeństwa przyzwoitego twierdzi on, że kultura ma charakter upokarzający wtedy, gdy instytucje, takie jak między innymi szkoły, media czy muzea, generują „treści zawierające upokarzające przedstawienia dotyczące zbiorowości, z których aktywnie i systematycznie czerpią instytucje”³⁰. Treści kultury Margalit natomiast ujmuje jako takie, które w społeczeństwie „są tworzone, zachowywane, przekazywane, cenzurowane, zapominane i zapamiętywane”³¹. Z tej perspektywy istotne są py-

²⁹ *Ibidem*, s. 23.

³⁰ A. Margalit, *The Decent Society...*, s. 169.

³¹ *Ibidem*, s. 166.

tania, w jaki sposób owe instytucje kultury przedstawiają mniejszości narodowe, etniczne, religijne, seksualne, kobiety, osoby z niepełnosprawnościami, ubogie oraz czy na podstawie tych treści inne instytucje podejmują działania zmierzające do wykluczenia owych grup z istotnych obszarów życia społecznego.

Jednym z przykładów upokorzenia jest postrzeganie wybranych grup jako skażonych lub nieczystych³². W nowoczesnych zsekularyzowanych społeczeństwach pozycja „nieczystych” przypadała różnym kategoriom osób — byłym więźniom, chorym na AIDS, imigrantom, osobom nieheteronormatywnym — z którymi kontakt uznawano za kalający i groźny. Traktowanie ludzi na podstawie przypisanego im stygmatu bycia skażonym i nieczystym to jeszcze jedna ilustracja traktowania ich w sposób nieludzki.

Fricker i Margalit są więc zgodni co do tego, że działanie na podstawie dehumanizujących lub stygmatyzujących uprzedzeń na temat innych ludzi może konstituować upokorzenie jako takie, w tym upokorzenie epistemiczne, gdy podmioty zostają pozbawione wiarygodności, a także zasobów i ram, w których mogłyby wyartykułować swoje doświadczenie, racje, protest oraz krzywdę. O ile Fricker koncentruje się na relacjach między jednostkami, o tyle Margalit stawia w centrum namysłu upokorzenie instytucjonalne.

Przykłady upokorzenia epistemicznego

Rozważmy kilka przykładów upokorzenia epistemicznego z „własnego ogródka”. Ilustracją upokarzających treści kultury *par excellence* jest nienawistny przekaz medialny dotyczący uchodźców, którzy utknęli na granicy polsko-białoruskiej, wyemitowany we wrześniu 2021 roku przez podległą rządowi Telewizję Polską. Materiał został zatytułowany: *Zgwałcił krowę, chciał dostać się do Polski? Szczegóły ws. migrantów na granicy*. Podczas konferencji prasowej ministrowie Marian Błaszczak i Mariusz Kamiński przedstawili zdjęcie rzekomo znalezione w telefonie jednego z uchodźców, na którym — jak twierdzą — widać mężczyznę gwałcącego krowę³³. Kolejne przekazy medialne były jeszcze bardziej radykalne: „Zabezpieczone materiały wskazują, że wśród nich są narkomani, pedofile i zoofile”³⁴. Jest to niewątpliwie przykład upokarzającego przedstawienia, które degradowa i dehumanizuje grupę uchodźców, łącząc obraz imigranta z kulturowymi symbolami transgresji wzbudzających wstręt. Taki obraz wspiera niesprawiedliwość epistemiczną,

³² A. Margalit, *Decent Equality and Freedom. A Postscript*, „Social Research” 68, 2001, nr 1, s. 151–152.

³³ D. Sitnicka, „Krowa Kamińskiego” to stare nagranie z internetu. *A dodatku to klacz*, „oko.press” 28.09.2021, <https://oko.press/krowa-kaminskiego-to-stare-nagranie-z-internetu-a-w-dodatku-to-klacz/> (dostęp: 15.07.2022).

³⁴ *Ibidem*.

polegającą na odmówieniu wiarygodności uchodźcom, którzy muszą zaświadczyć o swoim doświadczeniu, by móc przekroczyć granicę i otrzymać status uchodźcy.

Haniebne utworzenie tak zwanych stref wolnych od LGBT w blisko 100 polskich miejscowościach może być kolejnym przykładem upokorzenia instytucjonalnego. Skojarzenie społeczności LGBT z „ideologią *gender*”, „złą edukacją” i „seksualizującą dzieci”, które było jednym z elementów uzasadnienia powstania takich stref, składa się na obraz zaraźliwej perwersyjnej ideologii zagrażającej „normalnemu, zdrowemu społeczeństwu”. Pamiętna wypowiedź prezydenta Andrzeja Dudy ubiegającego się o reelekcję: „Próbuje się nam, proszę państwa, wmówić, że to ludzie. A to jest po prostu ideologia”³⁵ jest w tym kontekście emblematyczna. Tego rodzaju przekazy to przykłady upokorzenia instytucjonalnego w rozumieniu Margalita: po pierwsze, ilustrują wykluczenie danej grupy; po drugie, są przykładami traktowania innych jako mniej ludzkich ze względu na bycie nosicielami pewnej cechy (nieheteronormatywności). Takie treści kultury mogą prowadzić i prowadzą do niesprawiedliwości i upokorzenia epistemicznego wtedy, gdy rozmaite instytucje odmawiają jednostkom zdolności do posiadania i przekazywania wiedzy oraz gdy na skutek marginalizacji hermeneutycznej osoby nieheteronormatywne narażają na hermeneutyczną lukę i nie mogą wyrazić swojego doświadczenia jako sensownego.

Badacz przejawów polskiej kultury upokorzenia w mediach, Michał Rydlewski, analizuje pod kątem praktyk upokarzających programy typu *reality show*, które można zakwalifikować do gatunku *victim show*. Rydlewski argumentuje, że sednem tych programów jest upokarzanie osób biorących w nich udział³⁶. Omówione przez niego przykłady to niewątpliwie przypadki upokorzenia epistemicznego, polegającego na wyzyskaniu przewagi wynikającej ze słabszej pozycji epistemicznej bohaterów programu — mniejszego kapitału kulturowego, braku obycia, marginalizacji hermeneutycznej w społeczeństwie posttransformacyjnym. Bohaterowie zostają obśmiani również jako podmioty wiedzy o świecie i o sobie, podmioty przekonań, gustu czy też podmioty uczuć i emocji. Badacz pokazuje, że brak odpowiedzialności twórców programów, takich jak *Kuchenne rewolucje* czy *Tylko miłość*, za dobrostan biorących w nich udział osób stoi w sprzeczności z ideą społeczeństwa przyzwoitego w rozumieniu Margalita, gruntem zaś do rozwoju tego rodzaju programów jest neoliberalna kultura racjonalizująca społeczne nierówności.

Trudno nie zauważyć, że wymienione zjawiska łączy pewna dynamika. Jak pokazuje Leszek Koczanowicz, choć w Polsce ścierają się z sobą różne wizje społeczeństwa, „lajtmotywywem obecnej fazy rozwoju naszego kraju jest dążenie

³⁵ Tekst przemówienia A. Dudy w: *Andrzej Duda o LGBT*, „Rzeczpospolita” 13.06.2022, <https://www.rp.pl/wydarzenia/art8909311-andrzej-duda-o-lgbt-probuja-wmowic-ze-to-ludzie-to-ideologia> (dostęp: 15.07.2022).

³⁶ M. Rydlewski, *Scenariusze z kultury upokarzania. Studium z antropologii mediów*, Wrocław 2019; *idem*, *Kultura upokarzania w mediach*, Wrocław 2022.

do utworzenia społeczeństwa porządnego³⁷ (autor *Niedokończonych polityk* wybiera taki przekład *The Decent Society*). Rozliczenie działalności partii politycznych przez pryzmat oceny działania instytucji oraz polityczna dystrybucja upokorzenia pozostają więc z sobą w skomplikowanych relacjach.

Upokorzenie, wolność, skrucha

Omówione przykłady dotyczą przypadków degradacji podmiotów wiedzy, które w ujęciu Fricker polegają na dosłownym lub symbolicznym zanegowaniu człowieczeństwa tych osób. Chciałabym się zastanowić — za Margalitem — nad symbolicznym sensem rozumienia degradacji podmiotu wiedzy jako degradacji człowieczeństwa i jego możliwym teoretycznym zakotwiczeniem.

Postaram się zwięźle omówić trzy dość skomplikowane argumenty Margalita, które pozwalają uchwycić sens degradacji podmiotu wiedzy jako upokarzającej. Pierwszy z nich dotyczy ślepoty na człowieka, drugi — wolności negatywnej, trzeci — możliwości dokonania skruchy.

Izraelski filozof twierdzi, że u podłoża upokorzenia może tkwić pewien rodzaj ślepoty na człowieka (*human blindness*), który sprawia, że nie postrzegamy drugiego człowieka jako obdarzonego zdolnościami, emocjami i stanami psychicznymi. Dana osoba jawi się wówczas spojrzeniu jedynie w swojej fizyczności. Margalit opisuje zbiór powszechnych praktyk i nawyków percepcji związanych z tym rodzajem ślepoty, takich jak „przeoczenie” człowieka; patrzeć na kogoś, ale niedostrzeganie w nim osoby; patrzeć „przez kogoś”, jakby był przeźroczysty³⁸. Tego rodzaju patrzeć — ślepe na lub ignorujące człowieczeństwo drugiego — może przyczyniać się do upokorzenia w ogóle i upokorzenia epistemicznego w szczególności.

Martin Krygier aplikuje rozważania Margalita do opisanego krzywdy wyrządzonej Aborygenom przez instytucje państwowe. Przywołuje uzasadnienie przekazywania aborygeńskich dzieci w kuratelę specjalnie do tego powołanych instytucji, zgodnie z którym aborygeńskie matki po prostu zapomną swoje dzieci. Krygier konkluduje, że w tym wypadku mamy do czynienia nie tylko z pozbawieniem owych matek ich praw, ale również z głębokim upokorzeniem³⁹. Matkom odmówiono bowiem zarówno prawa do posiadania uczuć i emocji — miłości i przywiązania, rozpaczy po rozłące z dzieckiem — jak i uznania ich jako podmiotów wiedzy w sprawie własnej rodziny. W omówionym przez Krygiera przypadku optyka instytucji jest upokarzająca w tym znaczeniu, że pozostaje ślepa na czło-

³⁷ L. Koczanowicz, *Polska Kaczyńskiego. Refleksje po wyborach parlamentarnych 2015*, [w:] *idem, Niedokończone polityki. Demokracja, populizm, autokracja*, Kraków 2022, s. 133.

³⁸ *Ibidem*, s. 100–102.

³⁹ M. Krygier, *The Curate's Egg: Pride Shame and Decency*, [w:] *idem, Between Fear and Hope...*

wieczeństwo aborygeńskich matek, a konkretnie — zanegowanie ich zdolności do bycia podmiotami określonych uczuć i wiedzy zawiera w sobie sens negacji ich człowieczeństwa.

Drugi sens, jaki pozwala zakotwiczyć rozumienie degradacji podmiotu wiedzy jako zdegradowania człowieczeństwa, dotyczy wolności. Pozbawienie kogoś kontroli nad jego życiem w aspekcie zdolności do posiadania wiedzy i dzielenia się nią może oznaczać upokorzenie. Jeśli kobieta, która doznała przemocy seksualnej, składając zeznanie na komisariacie policji, jest narażona na to, że jej relacja zostanie podważona ze względu na zarzuty dotyczące jej wiarygodności (była pijana, była wyzywająco ubrana, zachowywała się prowokująco)⁴⁰, wówczas niesprawiedliwość epistemiczna może być uznana jednocześnie za upokarzającą w tym znaczeniu, że stanowi podwójną utratę kontroli nad swoim życiem przez daną osobę: doznana przemoc i niemożność zaświadczenia o niej.

Zauważmy, że mówiąc o utracie wolności i kontroli nad życiem jako upokarzających, Margalit dodaje do negatywnego uzasadnienia szacunku do istoty ludzkiej pozytywne, to znaczy takie, które zakotwiczone jest w pewnej cesze dystynktywnej istoty ludzkiej. Przypomnę, że negatywne uzasadnienie szacunku polega na wskazaniu powodów, dla których należy upokarzać, a nie powodów, dla których należy szanować istotę ludzką. Autor *The Decent Society* twierdzi, że szacunek do istoty ludzkiej opiera się na tym, że istota ludzka jest istotą ludzką — nie więcej, lecz także nie mniej. Wskazuje przy tym dwie pokusy: deifikacji człowieka i sentymentalnego kiczu⁴¹. Pierwsza tendencja polega na uzasadnieniu szacunku do człowieka przez wskazanie jego cechy uwznioślającej istotę ludzką, takiej jak bycie wytwórcą czy prawodawcą. Druga pokusa polega na uzasadnieniu szacunku przez wskazanie na podatność człowieka na zranienie, w tym upokorzenie. W tym drugim przypadku ryzyko polega na tym, że w centrum namysłu znajduje się wówczas czysta i niewinna ofiara jako obiekt sentymentalnych uczuć. Problem w tym, jak pokazuje Margalit, że sentymentalne uczucia łatwo zmieniają się w swoje przeciwieństwo — brutalność, gdy tylko obiekt owych uczuć (absolutnie czysty i niewinny) zostanie urealniony i poddany krytyce. Ofiarą brutalności może się stać na przykład krytyczny historyk rewidujący mit narodzin swojej wspólnoty lub podmioty, które wyłamują się z obrazu absolutnie czystych i niewinnych ofiar.

Margalit twierdzi, że jesteśmy winni innym szacunek nie dlatego, że w jakimś stopniu są idealni, czy to w przypadku deifikującej, czy sentymentalnej wersji uzasadnienia szacunku do istoty ludzkiej. Szacunek jest z zasady niełatwą postawą, gdyż dotyczy osób, które są nam obce i z którymi niewiele nas łączy. Staje się zaś szczególnie trudny, gdy dotyczy osób, których działań i cech nie pochwalamy, co więcej — osób, które postrzegamy jako nikczemne:

⁴⁰ Por. Z. Nawrocka et al., *Gwałt. Głos kobiet w sprawie społecznego tabu*, Warszawa 2013.

⁴¹ A. Margalit, *Human Dignity between Kitsch and Deification*, „The Hedgehog Review” 2007, numer jesienny, s. 7–19.

Przekształcenie niewinnej, cierpiącej ofiary w obiekt szacunku skrywa prawdziwą trudność zawierającą się w szacunku do wszystkich istot ludzkich wtedy, gdy taka postawa jest najbardziej potrzebna⁴².

Jak ta argumentacja łączy się z rozumieniem upokorzenia jako pozbawieniem kogoś kontroli nad swoim życiem? Margalit powołuje się tu na sens wolności negatywnej w ujęciu Isaiaha Berlina⁴³, zgodnie z którym należy przede wszystkim zabezpieczyć wolność jednostki przed radykalnymi zewnętrznymi interwencjami w jej życie. Dodaje on do tego jednak jeszcze pozytywne uzasadnienie szacunku, które zasada się na zdolności istoty ludzkiej „do kształtowania swojego życia w radykalnie inny sposób, niż czyniła to w przeszłości”⁴⁴. Tak rozumiana wolność czyni możliwą skruchę. Autor *The Decent Society* twierdzi, że tym, co uzasadnia szacunek do istoty ludzkiej jako istoty ludzkiej, jest pewna jej cecha, jaką stanowi możliwość dokonania skruchy i zmiany swojego życia. Ważnym testem przyzwoitości społeczeństwa jest więc sposób, w jaki funkcjonują instytucje więzienia; Margalit wskazuje, że wobec więźniów instytucje również powinny powściągnąć praktyki upokarzania:

Szacunek, na jaki zasługują, opiera się na tym, że mogą dokonać skruchy — mogą pokazać słowami i czynami, że są zdolni do zmiany swojego życia oraz chcą je zmienić⁴⁵.

Margalit idzie pod prąd raczej powszechnej intuicji moralnej, że sprawcy zła, upokorzenia i okrucieństwa nie zasługują na szacunek. Zakotwicząc ideę szacunku w idei radykalnej wolności do dokonania moralnej zmiany swojego życia w kierunku skruchy, mierzy się z oczywistym ryzykiem, że zmiana może przebiegać też w przeciwnym kierunku — od dobra do zła. Ostatecznie przyjmuje założenie, że nie należy odmawiać sprawcy zła szacunku należnego istocie ludzkiej na podstawie domniemania, że istnieje szansa, że ów sprawca skruszy się i dokona zmiany swojego życia⁴⁶. Instytucje przyzwoitego społeczeństwa powinny działać na podstawie takiego domniemania⁴⁷.

Ta obszerna rekonstrukcja pozwala sformułować koncepcję upokorzenia, w tym upokorzenia epistemicznego, jako kombinacji następujących sensów: traktowania człowieka tak, jakby człowiekiem nie był (jak istotę niższą, nieczystą itp.), wykluczenia z ludzkości lub zapośredniczonego wykluczenia (przez wykluczenie jednostki z obiegu wiedzy na podstawie jej przynależności do stygmatyzowanej grupy), ale też pozbawienia jednostki władzy nad istotnymi aspektami własnego życia, w tym nad narracją o własnym doświadczeniu siebie i świata.

⁴² *Ibidem*, s. 13.

⁴³ A. Margalit, *The Decent Society...*, s. 145.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 75.

⁴⁷ Por. interesującą polemikę ze stanowiskiem Margalita w kwestii relacji upokorzenia i kary za dokonane krzywdy, przedstawioną przez Arthura Ripsteina w: *Responses to Humiliation*, „Social Research” 68, 2001, nr 1, s. 90–111.

Pierwszeństwo przyzwoitości epistemicznej

Argument, który chciałabym nakreślić na podstawie łącznej lektury *Epistemic Injustice* i *The Decent Society*, brzmi następująco: jeśli istotnym sensem niesprawiedliwości epistemicznej jest upokorzenie epistemiczne, to cnotą, która nań odpowiada, jest przyzwoitość epistemiczna.

Śladem Margalita przyzwoitość epistemiczną definiuję w sposób negatywny jako nieupokarzanie podmiotów wiedzy. Przyjmuję trzy powody negatywnego uzasadnienia przyzwoitości epistemicznej: nagłą moralną potrzebę przeciwdziałania i wyeliminowania upokorzenia epistemicznego oraz poznawczy i logiczny powód, zgodnie z którymi upokorzenie epistemiczne jest bardziej rozpoznawalne i uchwytnie niż idea szacunku czy sprawiedliwości. Pozwala to odnieść dyskusję o cnotach epistemicznych do realności tego, co ma miejsce, a więc do konkretnych nieidealnych przymierzy, praktyk i nadużyć, na które są narażone podmioty wiedzy.

Przyzwoitość epistemiczna jest cnotą podstawową przynajmniej w dwóch znaczeniach. Pierwsze z nich opiera się na założeniu, że jest to cnota moralna, w odróżnieniu od cnoty etycznej. Rozróżnienie na etykę i moralność to podstawowa dystynkcja filozofii Margalita. Etyka dotyczy relacji gęstych między ludźmi, którzy są sobie bliscy i których łączy wspólne doświadczenie i pamięć. Natomiast moralność dotyczy relacji rozrzedzonych z innymi ludźmi, z którymi nie łączą nas żadne szczególne więzi. Szacunek jest postawą moralną, która dotyczy relacji rozrzedzonych⁴⁸. W tym sensie przyzwoitość epistemiczna nie wymaga czułości, troski czy pochwały dla innych jako podmiotów wiedzy — polega na nieupokarzaniu. Rację ma Krygier, gdy zauważa, że tak rozumiana przyzwoitość może wydawać się niewielkim osiągnięciem w porównaniu z innymi, bardziej ambitnymi celami społecznymi, dopóki nie pomyślimy o jej alternatywie — „zinstytucjonalizowanym upokorzeniu jednostek i całych grup”⁴⁹.

Po drugie, upokorzenie, jak podkreśla Margalit, nie jest po prostu jednym z wielu doświadczeń, jakie nam się przydarzają w toku naszego życia:

Jest doświadczeniem formatywnym. Kształtuje sposób, w jaki siebie postrzegamy jako osoby upokorzone [...]. Upokorzenie w mocnym sensie fundamentalnego ataku na nas jako istoty ludzkie w jakimś sensie określa to, kim jesteśmy. Upokorzenie w szczególny sposób wpływa na pamięć tych, którzy go doświadczyli, powodując, że trudno o nim pamiętać i nie przeżywać go na nowo⁵⁰.

Zagadnienie pamięci, która upokarza, podejmuje między innymi Didier Eribon w niezwykłym egodokumencie *Powrót do Reims*. Pisząc o skutkach marginali-

⁴⁸ Szerzej na ten temat piszę we wspomnianym już artykule *Avishai Margalit — słownik pojęć podstawowych*.

⁴⁹ M. Krygier, *Between Hope and Fear*, [w:] *idem, Civil Passions. Selected Writings*, Melbourne 2005, s. 159.

⁵⁰ A. Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge MA-London 2004, s. 130.

zacji hermeneutycznej klasy robotniczej, systematycznego upokorzenia osób nieuprzywilejowanych w systemie szkolnictwa oraz drodze do punktu, gdy „pamięć przestaje upokarzać”, Eribon wyznaje:

Przebywałem czasu, zanim przemówiłem we własnym imieniu. Bo żeby czuć się do tego uprawnionym, muszą nas uprawomocnić nasza przeszłość, świat społeczny, instytucje. Niełatwo mi było poczuć się zdolnym do pisania książek, zwłaszcza teoretycznych, chociaż w przeszłości snulem takie trochę szalone marzenia. [...] Musiałem więc walczyć — najpierw z samym sobą — żeby przyznać sobie zdolności i prawa, które innym są dane z góry⁵¹.

Systematyczne i instytucjonalne upokorzenie epistemiczne może powodować między innymi autoalienację, utratę zaufania do siebie i innych. Może to znacznie utrudnić podmiotom rozwinięcie takich cnót, jak niezależność, odwaga intelektualna, władza sądenia⁵², pokora intelektualna⁵³ czy rozumienie⁵⁴.

Przyzwoitość epistemiczną można rozumieć jako cnotę prywatną i publiczną, instytucjonalną. Jeśli postawimy w centrum namysłu kwestię instytucjonalnego upokorzenia epistemicznego, z pewnością warto przemyśleć ideę przyzwoitego uniwersytetu. Większość regulaminów uniwersyteckich przywołuje zasadę wzajemnego szacunku, na której powinny opierać się relacje we wspólnocie akademickiej. Tym samym mam poczucie, że dotykam pewnego paradoksu, który ujęłabym następująco: niemal każdy boi się upokorzenia, choć nie traktuje o nim wprost żaden ze znanych mi dokumentów definiujących wspólnotę uniwersytecką. Jak zmieniłoby się nasze spojrzenie na deklarowane wartości, powinności i cnoty wspólnoty akademickiej, gdyby ich *credo* zawierało „negatywną” charakterystykę uniwersytetu jako instytucji, która nie upokarza tych, którzy są od nich zależni? Trudno przecenić wagę pytań o to, czy i w jaki sposób uniwersytet systematycznie upokarza jednostki znajdujące się w jego orbicie, dla oceny jego funkcjonowania w kategoriach moralnych i epistemicznych.

W historii szkolnictwa wyższego znajdziemy zarówno przypadki systemowego upokorzenia rozumianego jako traktowanie ludzi, jakby ludźmi nie byli, jak i zapośredniczone upokorzenie polegające na odrzuceniu grup i ich członków ze względu na rasę, etniczność, religię czy płeć. Badacze różnych typów opresji podkreślają, że upokorzenie instytucjonalne jest tak dewastujące, gdyż normalizuje i naturalizuje powody oraz skutki upokorzenia⁵⁵, a przez to wpływa na konstytucje podmiotowości. W nieutrwalaniu i reagowaniu na naturalizujące i normalizujące efekty upokorzenia przyzwoity uniwersytet ma do odegrania ważną rolę.

⁵¹ D. Eribon, *Powrót do Reims*, przeł. M. Ochab, Kraków 2019, s. 211.

⁵² H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł. M. Madej, M. Godyń, Warszawa 2006.

⁵³ R.C. Roberts, W.J. Wood, *op. cit.*

⁵⁴ L. Koczanowicz, *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, przeł. K. Liszka, Warszawa 2015.

⁵⁵ D. Taylor, *Sexual Violence and Humiliation. A Foucauldian-Feminist Perspective*, London-New York 2020; Ch. Mills, *Racial Contract*, Ithaca-London 1997.

Świadectwo, relacyjny charakter wiedzy i cnota przyzwoitości epistemicznej

Jednym z tematów, który intrygował Dorotę Wolską, było zagadnienie relacyjności wiedzy, którą rozumiała w kategoriach świadectwa:

Poznając świat w trybie badań humanistycznych, nieuchronnie wkraczamy w ową strukturę zaświadczenia cudzych doświadczeń i to ona jest tym, co wypełnia etyczny wymiar czynności poznawczych⁵⁶.

Pracując nad tym artykułem, ze ściśniętym tęsknotą gardłem ubieram w słowa kwestie, których nie zdążyłam z Dorotą omówić. Kontynuuję naszą rozmowę o tym, że w istotny sposób zależy od świadectw wydarzeń, których sami nie doświadczyliśmy, i idei, których sami nie stworzyliśmy, a owi świadkowie i świadectwa zależą od nas — od tego, w jaki sposób zaświadczymy o ich doświadczeniach. Staralam się pokazać, że przyzwoitość epistemiczna odgrywa w tym „etycznym wymiarze czynności poznawczych” znaczącą rolę.

Epistemic decency: Exercises in Avishai Margalit's negative politics

Abstract

This article concerns the “borderland” between virtue epistemology, social philosophy, and ethics, and in particular the recently oft-discussed issue of epistemic justice. It focuses on the notion of epistemic humiliation, defined through a comparative analysis of *The Decent Society* by Avishai Margalit and *Epistemic Injustice* by Miranda Fricker. The paper illustrates meaningful similarities in these concepts: first of all, the priority of a negative politics, namely the politics that is confronted with evil, rather than a politics that supports good. The article shifts the emphasis from the concept of epistemic injustice and the virtues of testimonial and hermeneutic justice proposed by Fricker to the concept of humiliation and epistemic decency, based on Margalit's idea of a decent society. The purpose of the paper is to articulate the concept of epistemic decency as a basic moral virtue, both private and institutional. The basic premises of epistemic decency are acting in a non-humiliating way toward other human beings as subjects of knowledge, beliefs, feelings, in short — as credible witnesses who can testify to their moral and epistemic experiences. Epistemic humiliation is understood here (following Margalit) as a combination of three meanings: treating human beings as non-human; exclusion (either direct or mediated) of an individual from a group to which he or she belongs; and the deprivation of freedom and control over one's life.

Keywords: humiliation, decent society, epistemic decency, epistemic injustice, epistemic justice, respect, negative politics

⁵⁶ D. Wolska, *Doświadczenie jako kwestia humanistyki*, „Teksty Drugie” 2006, nr 3, s. 32.

Bibliografia

- Arendt H., *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł. M. Madej, M. Godyń, Warszawa 2006.
- Berlin I., *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, przeł. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2014.
- Domańska E., *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1.
- Eribon D., *Powrót do Reims*, przeł. M. Ochab, Kraków 2019.
- Fricker M., *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford 2007.
- Ignatieff M., *The Ordinary Virtues. Moral Order in a Divided World*, Cambridge, MA-London 2017.
- Intellectual Virtue. Perspective from Ethics and Epistemology*, red. M. DePaul, L. Zagzebski, Oxford-New York 2003.
- Koczanowicz L., *Niedokończone polityki. Demokracja, populizm, autokracja*, Kraków 2022.
- Koczanowicz L., *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, przeł. K. Liszka, Warszawa 2015.
- Krygier M., *Between Fear and Hope. Hybrid Thoughts on Public Values*, Sydney 1997.
- Krygier M., *Civil Passions. Selected Writings*, Melbourne 2005.
- Liszka K., *Avishai Margalit — słownik pojęć podstawowych*, „Prace Kulturoznawcze” 24, 2020, nr 1.
- Margalit A., *Decent Equality and Freedom. A Postscript*, „Social Research” 68, 2001, nr 1.
- Margalit A., *The Decent Society*, Cambridge, MA-London 1996.
- Margalit A., *The Ethics of Memory*, Cambridge MA-London 2004.
- Margalit A., *Human Dignity between Kitsch and Deification*, „The Hedgehog Review” 2007, numer jesienny.
- Margalit A., *Privacy in Decent Society*, „Social Research” 68, 2001, nr 1.
- Margalit A., *Upokorzenie*, przeł. K. Liszka, „Prace Kulturoznawcze” 24, 2020, nr 1.
- Mills Ch., *Racial Contract*, Ithaca-London 1997.
- Nawrocka Z., Paulina, Julia, Magda, Anna, Weronika, *Gwałt. Głos kobiet w sprawie społecznego tabu*, Warszawa 2013.
- Ripstein A., *Responses to Humiliation*, „Social Research” 68, 2001, nr 1.
- Roberts R.C., Wood W.J., *Humility and Epistemic Goods*, [w:] *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, red. M. DePaul, L. Zagzebski, Oxford 2003.
- Rydlewski M., *Kultura upokarzania w mediach*, Wrocław 2022.
- Rydlewski M., *Scenariusze z kultury upokarzania. Studium z antropologii mediów*, Wrocław 2019.
- Schick F., *On Humiliation*, „Social Research” 64, 1997, nr 1.
- Shklar J., *Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Kraków 1997.
- Taylor D., *Sexual Violence and Humiliation. A Foucauldian-Feminist Perspective*, London-New York 2020.
- Wolska D., *Doświadczenie jako kwestia humanistyki*, „Teksty Drugie” 2006, nr 3.

Źródła internetowe

- Andrzej Duda o LGBT, „Rzeczpospolita” 13.06.2022, <https://www.rp.pl/wydarzenia/art8909311-andrzej-duda-o-lgbt-probuja-wmowic-ze-to-ludzie-to-ideologia>.
- Sitnicka D., „Krowa Kamińskiego” to stare nagranie z internetu. A dodatku to klacz, „oko.press” 28.09.2021, <https://oko.press/krowa-kaminskiego-to-stare-nagranie-z-internetu-a-w-dodatku-to-klacz/>.

* * *

Katarzyna Liszka — kulturoznawczyni, adiunktka w Katedrze Judaistyki im. T. Taubego Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się współczesną filozofią, w tym filozofią żydowską oraz problematyką pamięci i Zagłady. Jest autorką licznych przekładów i artykułów, monografii *Etyka i pamięć o Zagładzie* (Warszawa 2016), redaktorką między innymi *Beauty, Responsibility, and Power* (Amsterdam 2014, współredagowane z Leszkiem Koczanowiczem) oraz zbioru tekstów *Wiedza (nie)umiejscowiona. Jak uczyć o Zagładzie w Polsce w XXI wieku?* (Kraków 2021); gościnną redaktorką numeru czasopisma „Studia Judaica”, „Prac Kulturoznawczych” oraz członkinią rady redakcyjnej nowo powstałego periodyku naukowego „Eastern European Holocaust Studies”. Niedawno ukończyła opracowanie przekładu *Etyki pamięci* izraelskiego filozofa Avishaia Margalita (Warszawa 2022).