

Prace Kulturoznawcze 26
2022, nr 2

Acta Universitatis Wratislaviensis No 4139

Prace Kulturoznawcze 26
2022, nr 2

Cnoty epistemiczne

Pod redakcją
Jacka Małczyńskiego
Renaty Tańczuk

Pamięci prof. Doroty Wolskiej

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

Rada Redakcyjna

Dipesh Chakrabarty (University of Chicago, U.S.A.)

Ewa Domańska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)

Alan Liu (University of California, Santa Barbara, U.S.A.)

Sławomir Magala (Uniwersytet Warszawski, Polska)

Richard Shusterman (Florida Atlantic University, U.S.A.)

Harald Wydra (University of Cambridge, UK)

Joanna Żylińska (Goldsmiths University of London, UK)

Kolegium Redakcyjne

Jacek Małczyński (sekretarz redakcji), Magdalena Matyszek-Imielińska,

Renata Tańczuk (redaktor naczelna)

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.
Wrocław 2022

ISSN 0239-6661 (AUWr)

ISSN 0860-6668 (PK)

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja drukowana

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.

50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15

tel. 71 3752474, e-mail: sekretariat@uwur.com.pl

Spis treści

Wprowadzenie (Jacek Małczyński, Renata Tańczuk)	9
Artykuły	
Agata Skórzyńska, Roztropność humanistyczna a psucie wiedzy. Dyskusja z koncepcją <i>epistemic values</i> z pozycji kulturoznawczo zorientowanej filozofii nauki	15
Katarzyna Liszka, Przyzwoitość epistemiczna. Ćwiczenia z polityki negatywnej Avishai'a Margalita	41
Dorota Głowacka, „Zaginiony świat” wschodnioeuropejskich Żydów w perspektywie pojęcia ludobójstwa kulturowego kanadyjskich ludów rdzennych	59
Roma Sendyka, Czuć się nieswojo. O kategorii <i>awkward</i> w badaniach kultury	87
Łukasz Rozwadowski, Praktykowanie cnoty opanowania w humanistyce. O niektórych współczesnych trudnościach	101
Ewa Kosowska, Tradycyjne cnoty epistemiczne wobec nowych wyzwań humanistyki. Uwagi kulturoznawcy	115
Wykłady	
Ewa Domańska, Zastanawiając się nad historią w czasach permanentnego kryzysu	135
Archiwum	
Stanisław Pietraszko, <i>Fronesis</i> (fiszka)	151

Contents

Introduction (Jacek Małczyński, Renata Tańczuk)	9
---	---

Articles

Agata Skórzyńska, Humanistic prudence (<i>phronesis</i>) and the corruption of knowledge: Discussion with the concept of epistemic values from the point of view of culture-oriented philosophy of science	15
Katarzyna Liszka, Epistemic decency: Exercises in Avishai Margalit's negative politics	41
Dorota Głowacka, "The vanished world" of Eastern European Jews and the concept of cultural genocide in Indigenous perspectives	59
Roma Sendyka, Feeling awkward: Awkwardness as a concept in cultural studies	87
Łukasz Rozwadowski, Practicing the virtue of sobriety in the humanities: On certain contemporary obstacles	101
Ewa Kosowska, Traditional epistemic virtues in the face of new challenges in the humanities: A culturologist's comments	115

Lectures

Ewa Domańska, Wondering about history in times of permanent crisis	135
--	-----

Archive

Stanisław Pietraszko, <i>Phronesis</i> (index card)	151
---	-----

Wprowadzenie

Dokonująca się rekonfiguracja humanistyki oraz dyskusje nad jej statusem, celami i sposobami budowania wiedzy skłaniają do podjęcia refleksji nad etycznym wymiarem prowadzenia badań w tej dziedzinie. Debaty te są związane między innymi z pojawieniem się nieantropocentrycznych odmian humanistyki oraz problemem zaangażowania badawczego w kontekście narastających konfliktów społeczno-politycznych (tak zwanych wojen kulturowych), kryzysu klimatycznego czy procesów dekolonizacji wiedzy (zwrot ku wiedzom natywnym, kwestia redystrybucji dóbr kultury).

Uwikłanie podmiotów „poznających” i „poznawanych” w procesy zdobywania, tworzenia i przekazywania wiedzy coraz częściej ujmuje się za pomocą kategorii cnót epistemicznych. Przeżywa ona w ostatnich latach wzrost zainteresowania i może okazać się alternatywą dla studiów nad nauką i technologią, skupiających się przede wszystkim na materialnym, technicznym i społecznym wymiarze nauki. Jak podaje Heather Battaly we *Wprowadzeniu do The Routledge Handbook of Virtue Epistemology* (2019), pojęcie cnoty poznawczej pojawiło się w tekście Ernesta Sosa *The Raft and the Pyramid* z 1980 roku, w którym filozof stwierdza, że może ono pomóc w rozwiązaniu toczącego się sporu zarówno między fundamentalistycznymi i koherencjonistycznymi teoriami uzasadniania, jak i między internalizmem a eksternalizmem w teorii poznania¹.

John Greco, jeden z głównych przedstawicieli nurtu nazywanego „epistemologią cnoty”, pisze:

Tak jak teorie cnoty w etyce starają się pojmować normatywne własności działań w terminach normatywnych własności podmiotów moralnych, tak epistemologia cnoty stara się pojmować normatywne własności przekonań w terminach normatywnych własności podmiotów poznawczych. Stąd też etyczne teorie cnoty uznaje się za oparte raczej na podmiocie (*person-based*) niż na czynie (*act-based*), epistemologię cnoty zaś za opartą raczej na podmiocie niż na przekonaniu (*belief-based*)².

I Greco, i Sosa reprezentują stanowisko, które Battaly określa reliabilizmem. Zakłada ono, że cnotami poznawczymi są wrodzone predyspozycje, nabyte sprawności oraz cechy charakteru, które pozwalają osiąść r z e t e l n ą wiedzę (na przy-

¹ H. Battaly, *Introduction*, [w:] *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology*, red. H. Battaly, New York-London 2019, s. 1.

² J. Greco, *Epistemologia cnoty*, przeł. B. Męczyński, „Hybris” 2005, nr 3, s. 1, http://magazyn-hybris.com/images/teksty/03/Bartlomiej_Meczynski_virtue_epistemology.pdf (dostęp: 26.10.2022).

kład zdolność do poprawnego widzenia, umiejętność logicznego myślenia, pracowitość), i jako takie nie podlegają one etycznej ocenie.

Linda Zagzebski reprezentuje inne stanowisko, nazywane reponsybilizmem. Zgodnie z nim cnotami poznawczymi są motywowane umiłowanie prawdy cechy podmiotu poznającego, które są przezeń nabywane i doskonalone, a zarazem mogą podlegać ocenie moralnej. Jako podmioty poznania jesteśmy odpowiedzialni za ich kulturowanie. Rewersem tak rozumianych cnót są wady poznawcze, stojące na przeszkodzie rzetelnemu poznaniu³.

W refleksji nad cnotami poznawczymi epistemologia spotyka się z etyką, co z perspektywy kulturoznawczej — zorientowanej aksjologicznie — wydaje nam się szczególnie interesujące. Trzeba również wskazać, że refleksja nad cnotami poznawczymi obejmuje różne obszary problemowe. Dotyczy natury cnót epistemicznych, ich rodzajów (takich jak na przykład otwartość, ciekawość, kreatywność, pokora, bezstronność, szacunek, sceptycyzm, sprawiedliwość, odwaga, wytrwałość czy fronesis), roli w procesie poznania, ich politycznych, religijnych, społecznych i ekonomicznych kontekstów, kulturowej historii, a także znaczenia dla podejmowania właściwych decyzji związanych ze środowiskiem, zdrowiem, ładem społecznym czy edukacją⁴.

Pomysłodawczynią tego numeru — której pamięci jest on dedykowany — była Dorota Wolska, która w swych tekstach podejmowała problem zaangażowania badawczego, widząc w nim „dzisiejszą formę artikulacji problematyki aksjologicznej”⁵. Interesował ją aksjotyczny wymiar poznania humanistycznego. Bliskie było jej — za Cliffordem Geertzem — myślenie o doświadczeniu badawczym jako doświadczeniu moralnym⁶. Jej uwagę przyciągała zwłaszcza kategoria fronesis, do której powracają także niektórzy autorzy tekstów zawartych w niniejszym numerze (Agata Skórzyńska, Łukasz Rozwadowski). Fronesis dotyczy również publikowana w tomie kolejna fiszka z katalogu Stanisława Pietraszki.

Przedmiotem zgromadzonych w numerze artykułów jest nie tyle epistemologia cnoty, ile raczej różne cnoty poznawcze. Z perspektywy kulturoznawczo zorientowanej filozofii nauki oraz socjologii wiedzy krytycznie do koncepcji Lindy Zagzebski odnosi się Agata Skórzyńska. Jej zdaniem skupienie się na problematyce

³ A. Szutta, *Czym są wady poznawcze?*, „Filozofuj!” 2022, nr 2, s. 7–8.

⁴ Zob. zwłaszcza teksty zamieszczone w *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology*, a także na przykład *Epistemic Virtues in the Sciences and in the Humanities*, red. J. van Dongen, H. Paul, Cham 2017; L. Daston, *Objectivity and Impartiality: Epistemic Virtues in the Humanities*, [w:] *The Making of the Humanities*, t. 3, red. R. Bod, J. Maat, T. Weststeijn, Amsterdam 2014. Warto również wspomnieć książkę *The Scientific Life. A Moral History of a Late Modern Vocation* (Chicago 2008) Stevena Shapina, w której podejmuje on próbę przywrócenia znaczenia osobistemu wymiarowi poznania.

⁵ D. Wolska, *Kilka uwag o zaangażowaniu, czyli o uczuciach i ich badaniu*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 14.

⁶ D. Wolska, *Badacz kultury jako świadek*, [w:] *Clifford Geertz — lokalna lektura*, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków 2003, s. 107.

cnót epistemicznych opiera się na indywidualistycznie pojmowanej etyce i nie uwzględnia istotnego kolektywnego charakteru poznania naukowego. Problem sprawiedliwości epistemicznej podejmuje Katarzyna Liszka, która zestawia koncepcję Mirandy Fricker i ideę społeczeństwa przyzwoitego Avishai Margalita, postulując uczynienie z przyzwoitości epistemicznej podstawową cnotę moralną. Dorota Głowacka z kolei podejmuje w swoim tekście refleksję nad kategorią ludobójstwa kulturowego zaproponowaną przez Rafała Lemkina w kontekście zagłady europejskich Żydów i rozwijaną przez myślicieli rdzennych społeczności Kanady. Zwraca przy tym uwagę na „epistemiczną niedowzroczność” oraz „imperializm epistemiczny” (pojęcie stosowane przez badaczki rdzenne) wpisany w studia nad Zagładą prowadzone z perspektywy północnoamerykańskiej. Do problematyki Zagłady odnosi się również Roma Sendyka, zastanawiając się nad potencjałem poznawczym kategorii *awkward*. Niewygodne, nieodpowiednie obiekty, związane zazwyczaj z „trudnym dziedzictwem”, uprawiają badaczy i badaczki w zakłopotanie, wywołując poznawczy dysonans czy „epistemiczną niezręczność”. Natomiast Łukasz Rozwadowski na przykładzie sporu o *gender* postuluje w swym artykule kultywowanie cnoty opanowania w kontekście współczesnych wojen kulturowych. Ewa Kosowska zaś przygląda się rekonfiguracjom cnót poznawczych we współczesnej humanistyce. Niniejszy numer „Prac Kulturoznawczych” zamyka wykład Ewy Domańskiej inaugurujący Światowy Kongres Historyków, który odbył się w sierpniu 2022 roku w Poznaniu. Autorka wprowadza w nim za Walterem D. Mignolą kategorię „epistemicznego nieposłuszeństwa”, zastanawiając się nad statusem historii w kontekście procesów indygenizacji wiedzy, a także podejmuje kwestię odpowiedzialności badawczej.

Jacek Małczyński
Renata Tańczuk

Artykuły

Agata Skórzyńska

ORCID: 0000-0003-2529-1097

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Roztropność humanistyczna a psucie wiedzy. Dyskusja z koncepcją *epistemic values* z pozycji kulturoznawczo zorientowanej filozofii nauki*

Abstrakt: W tekście autorka podejmuje dyskusję z koncepcją „cnót epistemicznych” Lindy Trinkaus Zagzebski, przyjmując punkt widzenia kulturoznawczo zorientowanej filozofii nauki oraz socjologii wiedzy. Zwraca uwagę, iż projekt epistemologii ukierunkowanej na wartości etyczne, promujący takie kategorie jak zaufanie czy autorytet poznawczy, nie jest w stanie skutecznie rozwiązać problemu zaufania do twierdzeń nauki, ponieważ — mimo takowych deklaracji — nie rozwija założeń o kolektywnym pochodzeniu poznania naukowego. Sięgając do kategorii kolektywu myślowego (Ludwik Fleck) czy ideału wiedzy naukowej (Stefan Amsterdamski), autorka artykułu pokazuje, iż samo oparcie koncepcji poznania naukowego na indywidualistycznie pojętej etyce nie wystarcza wobec złożoności osiągnięć współczesnej nauki. Jednym ze źródeł nieporozumienia jest jej zdaniem redukcynnie odczytana przez autorkę *Epistemic Values* kategoria fronetyczności, która w tekście zostaje skonfrontowana z reinterpretacjami pojęcia *phronesis* na gruncie humanistyki po tak zwanym zwrocie ontologicznym (a więc w propozycji między innymi Andrzeja W. Nowaka i autorki artykułu). Problemem ilustrującym staje się tu zagadnienie konsensu naukowego — korzystając z rozpoznań filozofii nauki i społecznych studiów nad nauką i technologią, starano się pokazać, że konsens naukowy rodzi się w efekcie kolektywnych procesów, uzależnionych od dominujących w nauce stylów myślowych (za Ludwikiem Fleckiem). Dziś jednym z elementów hegemonicznego stylu myślowego staje się zjawisko „psucia wiedzy” (za Colinem Crouchem), które powoduje, iż problem fronetyczności w nauce (w tym w humanistyce) powinniśmy rozumieć przede wszystkim jako etyczne zobowiązanie do upowszechniania wiedzy na temat społecznych uwarunkowań konsensu naukowego, a nie jednostkowych dyspozycji do jego przyjęcia.

Słowa-kлючe: cnoty epistemiczne, zaufanie, autorytet poznawczy, *phronesis*, styl myślowy, kolektyw myślowy, ideał poznania naukowego, psucie wiedzy, konsens w nauce

* Tekst powstał w ramach pracy badawczej zespołu SOWA, realizującego projekt NCN Opus 19 nr 2020/37/B/HS2/00955

Większość uczonych poświęca się w swojej działalności zawodowej pracom porządkowym¹.

Roztropność jako „cnota epistemiczna”? Wprowadzenie

W niniejszym tekście chciałabym powrócić do proponowanej przeze mnie w innym miejscu kategorii „roztropności humanistycznej”, która jest pewnym wariantem promowanej przez Andrzeja W. Nowaka postawy fronetyczności². Obie te propozycje nawiązywały do — osadzonego źródłowo w klasycznej filozofii — pojęcia *phronesis*, łączonego od czasów Arystotelesa ze szczególnym typem mądrości. Spleciona z nieinstrumentalnie pojętą rzeczywistością praktyczną *phronesis* miała oznaczać mądrość nie jako dyspozycję jednostkową, lecz jako własność podmiotu aktywnego w sferze publicznej, a tym samym rozpoznającego społeczny, polityczny i etyczny wymiar wiedzy, którą się posługuje³. Za tak rozumianą fronetycznością stoi długa tradycja intelektualna reinterpretowania konceptu Arystotelesa, która prowadzi nas do uwzględniania społecznego zakorzenienia i etycznych zobowiązań splecionych z ludzkim poznaniem, albowiem jako postawa ukierunkowuje nas na wiedzę nie jako zasób indywidualny bądź własność podmiotu, lecz jako dobro wspólne.

Nowoczesne źródła roztropności/fronetyczności, jeśli aplikować te warianty pojęciowe do humanistyki i nauk społecznych, różniły moją i Nowaka intuicję pojęciową. „Wyobraźnia ontologiczna” wspomnianego autora to propozycja, która zmierza do reinterpretacji millowskiej wyobraźni socjologicznej w kategoriach nowoontologicznych⁴. W mojej pracy silniej inspirowałam się różnymi wariantami filozofii *praxis*, ze szczególnym uwzględnieniem zachodniej myśli postmarksowskiej, promującej „praksizm” jako nastawienie poznawcze o własnościach krytycznych i emancypacyjnych w kontekście kolonizowania światów życia między innymi przez konstrukty ideologiczne, interesy rynkowe czy zinstrumentalizowaną, nowoczesną technonaukę (a więc od Labrioli i Gramsciego, przez pierwszą szkołę frankfurcką, po Althussera, Habermasa czy Bourdieu)⁵.

¹ T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 55.

² A.W. Nowak, *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Warszawa 2016; A. Skórzyńska, *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*, Warszawa 2017.

³ Arystoteles, *Księga pierwsza [Trzy sposoby życia: oddanego przyjemności, działalności obywatelskiej i kontemplacji]*, [w:] *idem, Etyka nikomachejska*, przeł., wstęp i kom. D. Gromska, Warszawa 2012; *idem, Księga szósta*, [w:] *idem, Etyka...* Por. A. Skórzyńska, *op. cit.*, s. 92.

⁴ A.W. Nowak, *op. cit.*, s. 109; A. Skórzyńska, *op. cit.*, s. 119.

⁵ Por. A. Skórzyńska, *op. cit.*, s. 229–311.

Choć inaczej zorientowane teoretycznie, oba nasze pomysły podzielały jednak ten sam kontekst i te same pytania: o szanse uprawiania odpowiedzialnej społecznie humanistyki w kontekście gwałtownych przeobrażeń wiedzy w ogóle, ale także w związku z tendencją do uwzględniania ontycznej złożoności i tłumności świata (w wymiarze środowiskowym, technologicznym, materialnym i społeczno-kulturowym), które uświadamiają nam filozofie neomaterialistyczne i różne warianty tak zwanego zwrotu ontologicznego (a więc także teoria aktora-sieci czy badania z obszaru społecznych studiów nad nauką i technologią). Nowaka „obniżenie tonu” i moja „skromność poznawcza” w intencjach, jak sądzę, miały oznaczać przyjęcie rozważnego, a więc wolnego od naiwnych radykalizmów, stanowiska co do zadań wiedzy humanistyczno-społecznej w warunkach stale komplikującego się świata.

„Powściągnięcie idealizacji”⁶, odejście od humanistyki radykalnie konstruktywistycznej ma tu bowiem oznaczać przepracowane krytycznie realistyczne nastawienie do świata, niepopadające jednak w realizm naiwny (przedfilozoficzny)⁷. Odejście od „epistemocentryzmu” zaś nie jest tożsame z całkowitym odrzuceniem *episteme*. Przyjmując nowoontologiczne tezy o sprawczości pozaludzkich agentów oraz konieczności „wysłuchania się w byty”⁸, a więc przybliżania humanistycznych konceptualizacji do rzeczywistości konstytuowanej przez zasadniczo coraz bardziej złożone i dynamiczne relacje różnych obiektów, fronetyczność/roztropność nie podziela jednak również fatalizmu czy kwietyzmu części nowoontologicznych filozofii, które mogą przecież prowadzić do — tak krytykowanego w odniesieniu do radykalnie konstruktywistycznej humanistyki postmodernistycznej — poznawczego anarchizmu w stylu Feyerabenda (z głośną tezą *anything goes*)⁹.

Rzecz rozbija się, po pierwsze, o ponowne splecenie programu poznawczego i etyczno-politycznego, co nakazuje przededefiniowanie zadań nauki, w tym humanistyki, i zasadnym czyni pytanie o tytułowe dla tego tomu „cnoty epistemiczne”. Nowa aksjo-epistemologia jest bez wątpienia dziś humanistyce potrzebna jako obszar rozważań. Zwrot ontologiczny uświadamia nam na nowo znaczenie „składu świata”, lecz równie istotne w tym kontekście jest pytanie o cel i rolę tworzonej przez nas wiedzy, a nie tylko jej ontyczny status lub miejsce w sieciach relacji. Po drugie, przemyślenia wymaga więc samo rozumienie wiedzy w humanistyce oraz sposobów i celów jej wytwarzania.

Wiązanie programu poznawczego z etycznym, jak da się zauważyć w niniejszym tekście, nie jest rozpoznaniem humanistyki najnowszej i ma mocne korzenie w dwudziestowiecznej filozofii nauki i socjologii wiedzy. Nie wymaga też odrzucenia osiągnięć zwrotu ontologicznego, oparcia się z powrotem na myśleniu skrajnie ideacyjnym. Nie wymusza także — jak sądzę — porzucania rozważań

⁶ A.W. Nowak, *op. cit.*, s. 142.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Więcej na ten temat piszę w rozdziale *Wyzwanie polityczne i problem kompozycjonimu*, [w:] A. Skórzyńska, *Praxis i miasto...*, s. 197–228.

z obszaru filozofii nauki na rzecz filozofii moralnej, wzywającej na ratunek pojęcie wartości zawsze wówczas, gdy trudno nam zweryfikować wiedzę cudzą (a taki błąd dostrzegam u twórczyni pojęcia „cnót epistemicznych” — Lindy Trinkaus Zagzebski¹⁰). Praktycznie ukierunkowane pojęcie fronetyczności/roztropności nie wymaga od nas, abyśmy sankcją poznawczą zamienili na moralną, przyjmując niemal „na wiarę” autorytet nauki w sytuacji, gdy sami nie jesteśmy w stanie zweryfikować jej osiągnięć. To nie brak indywidualistycznie pojętego zaufania czy wiary jest bowiem źródłem podważania naukowego konsensu w wielu sprawach — od zmiany klimatycznej, przez źródła naszych identyfikacji płciowych, po stan pandemii. Podważania również, co w tym kontekście niezwykle znamienne, przez przedstawicielki i przedstawicieli akademickiej nauki.

Sięgając po pojęcie Colina Croucha „psucia wiedzy”, będę się starała argumentować, iż problem wiązania sfery wartości i postaw z wiedzą naukową jest dziś zagadnieniem z obszaru naukowej *praxis* i nie wymaga odwoływania się do poza społecznych uwarunkowań wiedzy, a więc tkwiących na przykład w jednostkowo pojętych dyspozycjach moralnych podmiotu¹¹. Przeciwnie — sędzę, iż wymaga ono postawienia znacznie silniej problemu usytuowania wiedzy w przestrzeni społecznej oraz spojrzenia na aktywność naukową jako formę społecznej praktyki, osadzonej w realiach aktualnego świata. Wymaga jednak także odświeżenia nieco pytań o cel i sposoby powstawania wiedzy naukowej oraz społeczne konteksty jej cyrkulowania, to zaś prowadzi do specyficznego spojrzenia na naukę jako dziedzinę kultury.

Choć zatem problematyka, której się podejmę, narzuca przede wszystkim uruchomienie aparatu filozofii nauki, będę to zadanie rozumieć kulturoznawczo: za Jerzym Kmitą czy Stefanem Amsterdamskim zakładając, że rozważania z zakresu filozofii nauki przynależą zasadniczo do domeny filozofii kultury. To z kolei oznacza, iż wymagają one szerszej, bardziej kontekstowej refleksji nad wiedzą naukową i jej miejscem w rzeczywistości społecznej, w tym wśród innych typów ludzkich przekonań, refleksji uwzględniającej przy tym określony moment historyczny, w którym wiedzę wytwarzamy lub przyjmujemy. Za ilustrację może służyć choćby kwestia zaufania społecznego do pewnego stanu w nauce, który określamy mianem konsensu. Czysto moralne, mocno zindywidualizowane sankcje uznawania konsensu w nauce — jak te, które proponuje w swoich pracach Trinkaus Zagzebski — nie tylko nie rozwiązują problemu społecznego odrzucenia twierdzeń nauki, ale wręcz go w moim przekonaniu pogłębiają, czyniąc w ostatecznym rozrachunku owo „zaufanie” kwestią zależną od jednostkowo dokonywanych ocen moralnych, co w warunkach współczesnej wiedzy jest po prostu niewykonalne.

¹⁰ L. Trinkaus Zagzebski, *Epistemic Values. Collected Papers in Epistemology*, New York 2020.

¹¹ C. Crouch, *Psucie wiedzy. Ukryte skutki finansowego zawłaszczania życia publicznego*, przeł. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski, Toruń 2017.

Episteme a wartości. Problem niespójności epistemologii ugruntowanej w filozofii moralnej

W pracy zatytułowanej *Epistemic Values* [Cnoty epistemiczne] z 2020 roku amerykańska filozofka chrześcijańska i epistemolożka kreśli program teorii poznania zorientowanej na wartości, a więc ukierunkowanej — poza wymiarem poznawczym — na normatywnie motywowane dążenia do wiedzy oraz także podstawy uznania cudzej i własnej racjonalności¹². Zbiór pism, podsumowujący autorskie koncepcje filozofki, wiedzie nas od zagadnień ogólnopistemologicznych (pytanie o status wiedzy, koncepcję rozumienia, lecz także na przykład status poznania w światopoglądzie religijnym)¹³ po wykładnię autorskich propozycji samej Trinkaus Zagzebski. Punktem wyjścia tych ostatnich jest analiza i krytyka postawy tak zwanego egoizmu poznawczego¹⁴, który — pod warunkiem pewnego uproszczenia — można rozumieć jako wyraz skrajnie indywidualistycznej wizji procesów poznawczych, wyrastającej z postoświeceniowego ideału autonomii wiedzy oraz z fundamentalizmu epistemologicznego (a więc wywodzonego przynajmniej od Locke’a i Kartezjusza, kierując się wyborem samej autorki). Tropem określeń i charakterystyk tej postawy, proponowanych przez Richarda Foleya czy Elizabeth Fricker, autorka wyróżnia kilka wariantów egoizmu poznawczego (od postaci ekstremalnej po słabą). Sprowadzają się one — jeśli pominąć niuansy — do tego, iż egoista poznawczy nie uznaje niczyich, poza własnymi, przekonań za rację wystarczającą do przyjęcia jakiegoś twierdzenia, nawet jeśli sam nie jest w stanie zweryfikować poprawności owego twierdzenia. Niespójność (ang. *incoherence*)¹⁵ ideału poznawczej autonomii, kryjącego się za postawą egoizmu — jak sądzę trafnie — autorka dostrzega w fakcie, że wyłącza on proces poznania ze wszelkiego kontekstu społecznego, komunikacyjnego i opiera się na wizji osamotnionego podmiotu poznania, który własną racjonalność traktuje jako jedyną rękojmnię poprawności wiedzy. Choć egoizm poznawczy nie jest tożsamy z egoizmem w sensie etycznym, opiera się on, zdaniem Trinkaus Zagzebski, na podobnym błędzie:

(silny czy słaby) egoizm poznawczy dotyczy tych, którzy hołdują ideałowi poznawczej autonomii, ponieważ zachowują fundamentalną zależność wyłącznie od samych siebie, pomijając zupełnie fakt, że w większości wypadków to, co wiemy i w co wierzymy, musi się opierać na świadectwach innych¹⁶.

¹² L. Trinkaus Zagzebski, *op. cit.*

¹³ *Ibidem*, s. 206–260.

¹⁴ *Ibidem*, s. 264–288.

¹⁵ *Ibidem*, s. 267.

¹⁶ *Ibidem*, s. 266; jeśli nie podano inaczej, przeł. A.S.

Egoizm poznawczy jako postawa z trudem wytrzymuje próbę coraz bardziej złożonych warunków współcześnie wytwarzanej wiedzy, albowiem w zdecydowanej większości wypadków upowszechniania się jakiegoś przekonania nie tylko nie jesteśmy w stanie potwierdzić go własnym doświadczeniem bezpośrednim, ale nie potrafimy również poprawnie przeprowadzić procedur, które stały za uznaniem go za prawomocne poznawczo przez innych. W skrajnej zaś postaci egoizm poznawczy nie jest zdolny do uznania jakiegokolwiek zewnętrznej ekspertyzy i wiedzy z drugiej ręki. Tymczasem — jak pokazuje Marek Dobrzeński w omówieniu poglądów Trinkaus Zagzebski — to, iż nie potrafimy samodzielnie przeprowadzić równań ogólnej teorii względności, niekoniecznie prowadzi do tego, iż odrzucamy przekonanie o dynamicznym charakterze przestrzeni fizycznej, ani nie czyni naszego przekonania w tej sprawie irracjonalnym — choć opiera się na uznaniu twierdzeń astrofizyków¹⁷. Autor podaje zresztą w wątpliwość sensowność postawy egoizmu, odwołując się do znacznie bardziej wymownego dziś przykładu:

Znane są też debaty na temat realności i powodów zmian klimatycznych. Często przywołuje się w tym kontekście badanie Johna Cooka i Dany Nuticelli oraz ich współpracowników z 2013 roku, w którym przeanalizowano 11 944 abstrakty prac o tematyce klimatycznej, a z którego wynikało, że 97% analizowanych tekstów opowiadało się za realnością zmian klimatycznych i obarczało odpowiedzialnością za nie działalność człowieka. Wyobraźmy sobie osobę, która nie zna się na klimatologii i nie jest w stanie ocenić zebranych dowodów, ale zapoznała się z wyżej wspomnianym badaniem i na jego podstawie wyrobiła sobie opinię, że za zmiany klimatu odpowiada człowiek. Czy rzeczywiście to przekonanie będzie irracjonalne bądź będzie świadczyło o uległości, niesamodzielności czy też podatności na propagandę u danej osoby?¹⁸

Odpowiedzią Trinkaus Zagzebski na błąd egoizmu poznawczego jest przyjęcie — za Foleyem — stanowiska przeciwnego: poznawczego uniwersalizmu. Pogląd ten opiera się na założeniu, iż racjonalność jest własnością uniwersalną podmiotu ludzkiego. Pokładając więc zaufanie w racjonalność własną, nie mamy podstaw do powątpiewania w racjonalność innych. Możemy więc za rozstrzygające potraktować twierdzenia innych osób, zakładając, że dysponują one wiedzą ekspercką lepszą niż nasza, a przy tym są racjonalne co najmniej w tym samym stopniu co my. Foley uważa wprawdzie, iż przyjmowanie wiedzy z drugiej ręki jest słabszą postacią dochodzenia do prawdy, lecz zakłada, że jest jedyną możliwą drogą postępowania w wielu sytuacjach poznawczych — z tym przekonaniem nie do końca zgadza się zaś Trinkaus Zagzebski¹⁹. Filozofka przekonuje, iż opieranie się na twierdzeniach innych, równie racjonalnych jak my, osób nie prowadzi do gorszej postaci poznania, jest raczej po prostu konsekwencją faktu, że wiedza jest zjawiskiem z gruntu społecznym i komunikacyjnym, a koncepcja w pełni autonomicznego podmiotu poznawczego nie jest i nigdy nie była osiągalna.

¹⁷ M. Dobrzeński, *Lindy Trinkaus Zagzebski teoria autorytetu poznawczego. O potrzebie ufania innym*, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*” 52, 2016, nr 2, s. 40.

¹⁸ *Ibidem*, s. 41.

¹⁹ L. Trinkaus Zagzebski, *op. cit.*, s. 270 n.

Do tego momentu można się w pełni zgodzić ze stanowiskiem autorki *Cnót epistemicznych*, bo choć swoje poglądy artykułuje ona w kategoriach filozofii moralnej — egozimu, cnoty, zaufania, sumiennosci, uczciwości — dochodzi w zasadzie do tych samych wniosków, do których filozofia nauki i socjologia wiedzy doszły już wiele dekad temu. Przynajmniej deklaratywnie Trinkaus Zagzebski uznaje, iż wiedza nie powstaje wskutek wyizolowanej z kontekstu relacji podmiot poznający–przedmiot poznania, ale jest efektem szeregu relacji poznawczych, etycznych, komunikacyjnych, w które wchodzimy z innymi.

Swoją wersję uniwersalizmu poznawczego autorka rozwija przy tym, sięgając po kolejne kategorie wzmacniające — w jej przekonaniu — założenie, iż w przedsięwzięciach poznawczych nie jesteśmy skazani sami na siebie. Jedną z nich jest właśnie kategoria zaufania w racjonalność i ekspertyzę innych, drugą — rozwijająca ten koncept — kategoria autorytetu epistemicznego²⁰. Do działania autorytetu epistemicznego dochodzi zawsze wtedy, gdy przyjmujemy racjonalność, roztropność i lepszy wgląd poznawczy w określone zagadnienie innej osoby. Co dla nas ważne w tym miejscu, wskazując na warunki uznania innej/innego za autorytet poznawczy, Trinkaus Zagzebski sięga po pojęcie *phronesis*, sugerując, iż źródłem autorytetu jest dla nas przeważnie coś więcej niż rozstrzygnięcia dotyczące samego przedmiotu poznania (a więc sama wiedza innego), a zatem także (w zasadzie przede wszystkim) pewne przymioty moralne, które musimy w potencjalnym autorytecie rozpoznać, czyli roztropność wynikająca z szerszej postawy życiowej, z doświadczenia, z trafności wcześniejszych osądów i twierdzeń, z sumiennego dążenia do prawdy, z intelektualnej uczciwości itp.²¹ Mówiąc bardziej wprost: autorytety poznawcze są dla nas godne zaufania nie tylko w tej konkretnej sprawie, lecz przeważnie również dlatego, że całą ich postawę etyczno-poznawczą cenimy jako wartościową, osądy uznajemy za trafne, a motywacje za słuszne. Co najciekawsze, w wykładni amerykańskiej filozofki fronetyczność jest wartością międzykulturową (przez co autorka rozumie jednak po prostu przynależność do innych systemów religijnych — w każdym razie tylko taką wykładnią „kultury” posługuje się w swej pracy). W związku z tym jesteśmy w stanie uznać za racjonalny sposób myślenia sprzeczny ze składowymi naszego własnego światopoglądu, jeśli stoi za nim autorytet osoby, która jest *phronimos* we własnej kulturze.

Dla wyjaśnienia, w jaki sposób rozpoznajemy w innych kulturach ludzi roztropnych, autorka sięga po koncepcję terminów bezpośredniego odniesienia Putnama i Kripkego, dowodząc, iż wyróżniamy je, gdyż są „jak tamten” (*like that*), a więc potrafimy odnieść ich postawę bezpośrednio do paradygmatycznych postaci osób roztropnych we własnej kulturze i w drodze porównania przypisujemy im taką postawę²². W jaki sposób jednak wyróżniamy wyjściową fronetyczność paradyg-

²⁰ *Ibidem*, s. 275–288.

²¹ *Ibidem*, s. 236.

²² *Ibidem*.

matyczną? Zdaje się, iż wyłącznie na zasadzie uprzedniości, a zatem przez to, że już wcześniej obdarzyliśmy kogoś zaufaniem jako *phronimos*. To jednak — mimo że łatwo dostrzec etyczną intencję rozstrzygnięcia przez autorkę w ten sposób na przykład sytuacji konfliktów religijnych — prowadzi do dość absurdałnego wniosku, iż oto jestem w stanie przyjąć twierdzenie innej kultury, całkowicie sprzeczne z moim własnym światopoglądem, tylko dlatego iż wygłaszane jest przez osobę, która wydaje mi się podobna do tego, kogo za mędrca uznałam wcześniej („u siebie”). Gdyby tak było, wierzący katolik nie powinien mieć trudności z uznaniem za roztropne twierdzeń dowolnego przywódcy duchowego, z patriarchą Cyrylem wraz z jego poglądami na wojnę w Ukrainie włącznie. Tak się chyba jednak nie dzieje.

Czysto epistemologiczne trudności z przyjęciem w całości stanowiska Trinkaus Zagzebski pokazuje w swoim tekście już Marek Dobrzeniecki. Odmienność postaw egoizmu i uniwersalizmu poznawczego widać najlepiej w odniesieniu do kwestii niewspółmierności podmiotów poznawczych. Oba stanowiska prowadzą bowiem do założenia o niewspółmierności, przy czym egoizm oznacza, że własne racje uznaję za — niemal z definicji — bardziej wartościowe niż cudze, uniwersalizm zaś (również w wersji Trinkaus Zagzebski) opiera się na założeniu odwrotnym²³. Jeśli nie jestem w stanie sama rozstrzygnąć jakiejś racji, zaufanie i autorytet prowadzą mnie do uznania, iż cudze poznanie jest zawsze bardziej wartościowe niż moje własne. W konsekwencji propozycja amerykańskiej filozofki w ogóle nie pozwala nam wybrnąć z pułapki skrajnie indywidualistycznego myślenia o wiedzy, co prowadzi Dobrzenieckiego do uznania, że w rzeczywistości mamy tu do czynienia z zaledwie złagodzoną postawą egoizmu, ale nie z jej przekroczeniem²⁴. Ostatecznie to ja uznaję cudzą *episteme* za bardziej wartościową (w dodatku nie bardzo wiadomo, na jakiej podstawie). Wprawdzie — jak trafnie pokazuje to Dobrzeniecki — autorka jakby dostrzegała ten problem i usiłuje nieco mu umknąć, wskazując na „racje teoretyczne” i „racje przemyślane” (te ostatnie oparte są na sumiennej refleksji, doświadczeniu, emocjach), stojące za uznaniem czyichś aktów poznania za wartościowe i czyniące autorytet poznawczy przedmiotem naszego namysłu²⁵. Jak właściwie przebiega jednak ten proces, jakie widoczne przejawy roztropności czynimy przedmiotem namysłu, na czym ów namysł polega? Tego się w zasadzie od autorki *Epistemic Values* nie dowiemy.

W planie czysto epistemologicznym — a więc jak autor artykułu poświęconego poglądom Trinkaus Zagzebski — śledzimy spójność propozycji filozofki i pytamy o faktyczne, zaproponowane przez nią, *novum* myślowe; widzimy, iż w jej propozycji uznania etycznych aspektów poznania nie dochodzi do logicznego przekroczenia poglądów, które sama uznaje ona za niespójne. Samo opisywanie

²³ M. Dobrzeniecki, *op. cit.*, s. 45.

²⁴ *Ibidem*, s. 46.

²⁵ *Ibidem*, s. 43.

pewnych zjawisk w kategoriach etycznych, a nie czysto epistemologicznych, nie prowadzi do gruntowanej zmiany wyobrażenia o tym, czym jest poznanie — to ostatnie nadal jest bowiem u Trinkaus Zagzebski przedsięwzięciem autonomicznego podmiotu, który z racji braku argumentów (teoretycznych, empirycznych) sięga po ocenę moralną nosicieli określonych poglądów.

Dobrzeńiecki, jako filozof chrześcijański (i duchowny), nie jest zasadniczo nieprzychylny łączeniu poznania z wartościami etycznymi, lecz jako epistemolog stawia pytanie o to, czy rzeczywiście dochodzi tu do jakiegokolwiek zmiany postaw i czy stanowisko to jest w stanie pomóc nam poradzić sobie z uwarunkowaniami współczesnej — złożonej — wiedzy? Gdy wrócimy do proponowanego przez autora przykładu, zaufanie do rozstrzygnięć 97% z 11 944 reprezentantów nauk o klimacie nie wyda się irracjonalne. Ale czy faktycznie rodzi się dlatego, że za osoby sumienne, dążące do prawdy, roztropne i uczciwe uznajemy 11 944 zupełnie nam nieznanymi klimatologów z różnych części świata, w tym pewnie częściowo z odmiennych od naszej „kultur”?

W kulturoznawczej perspektywie problem z propozycją autorki *Epistemic Values* jest jednak szerszy niż to, czy obrębie epistemologii przekracza ona, czy nie, założenie o niewspółmierności poznawczej podmiotów. Wynika on bowiem z tego, iż deklarując — choćby przez uruchomienie kategorii *phronesis* — przekroczenie indywidualistycznych teorii poznania, wskazując na społeczny, intersubiektywny czy nawet międzykulturowy charakter procesów poznawczych, autorka nie robi kompletnie żadnego użytku z własnych założeń ani w żaden sposób ich nie rozwija. Dzieje się tak między innymi dlatego, że przyjmując za wzór ufności w autorytet poznawczy zaufanie oparte na wierze religijnej — a więc zakorzeniając swoje poglądy w etyce chrześcijańskiej — Trinkaus Zagzebski całkowicie ignoruje wszelkie rozpoznania filozofii nauki i socjologii wiedzy na temat kolektywnych, uspołecznionych, intersubiektywnych i komunikacyjnych właściwości procesów wiedzytwórczych. W efekcie jej propozycja opiera się na kilku błędach:

1. Sankcję poznawczą autorka radzi zamienić na sankcję etyczną zamiast rzeczywiście pokazać, w jaki sposób wiedza i wartości mogą się spotykać i spotykają w rzeczywistości społecznej oraz z jakim skutkiem się to odbywa w zależności od przedmiotu wiedzy i tego, kto i po co ją wytwarza. Dzieje się tak dlatego, że Trinkaus Zagzebski właściwie abstrahuje od przedmiotu preferowanych przez siebie postaw zaufania i autorytatywności, a więc nie kłopotczy się wyjaśnić nam, o jaką w zasadzie wiedzę jej chodzi, jak wytwarzaną, gdzie, kiedy, przez kogo oraz w jakim celu. W konsekwencji można łatwo dojść do ryzykownego przekonania, iż rozpoznana przeze mnie sumiennosc autorytetu skłania mnie do przyjęcia niepoprawnie uargumentowanych twierdzeń, wadliwych wyjaśnień, obrazów zjawisk niemających żadnego odniesienia w rzeczywistości lub poglądów zwyczajnie niebezpiecznych. W historii nauki, i nie tylko w niej, przywoitym ludziom zdarzało się przecież wygłaszać nieprzyzwoite poglądy lub oddawać swą wiedzę na pastwę nieludzkich ideologii.

2. Autorka proponuje taką interpretację wartości, jakimi są zaufanie czy autorytet, która być może ma zastosowanie w religijnie ugruntowanych systemach etycznych, lecz w zasadzie jest niestosowalna w odniesieniu do współczesnej nauki, w której „technologiczna”, by określić to za Jerzym Kmitą²⁶, funkcja wiedzy stale zyskuje na znaczeniu, a zarazem się komplikuje. Współczesna nauka dostarcza nam wyjaśnień świata, opierając się na procedurach, metodologiach i narzędziach coraz bardziej specjalistycznych i złożonych — i to ich niezrozumienie często odpowiada za odrzucenie twierdzeń nauki, a nie to, czy poszczególni naukowcy wydają nam się ludźmi roztroprnymi, czy może niekoniecznie.

3. Filozofka w ogóle nie stosuje wyraźnych rozróżnień na odmienne typy wiedzy, bo — choć zdaje się dostrzegać istnienie przekonania religijnych, twierdzeń naukowych czy myślenia potocznego — w zasadzie nie wskazuje na żadne, różniące te i inne porządki funkcjonowania wiedzy, właściwości, standardy poprawności, a nawet cele. W efekcie odnosimy wrażenie, iż pod postacią „wartości epistemicznych” rozstrzyga coś w sprawie poznania w ogóle, choć w rzeczywistości — jak sądzę — usiłuje dokrawać problem autorytetu poznawczego na przykład w nauce czy w sferze publicznej do kryteriów autorytetu moralnego (duchowego) w systemach religijnych.

4. Mimo deklaracji, iż problematyka wartości stawia problem wiedzy jako problem zbiorowy, a nie indywidualny, Trinkaus Zagzebski poprzestaje na poziomie czysto abstrakcyjnej epistemologicznej relacji podmiot poznania–inne podmioty poznania, zapominając, że wiedza to nie tylko ludzie, lecz także przecież instytucje, narzędzia i metody jej wytwarzania i dystrybucji, określone wzorce myślenia i działania, a nawet nawyki oraz konkretne warunki (społeczne, materialne, prawne, polityczne), w których myślenie i działanie zachodzą, a postawy wobec wiedzy naukowej są przedmiotem negocjacji w konkretnych środowiskach profesjonalnych, w instytucjach, w przestrzeni publicznej, a nie w próżni.

Mówiąc inaczej, by dostrzec faktyczne ograniczenia koncepcji *Cnót epistemicznych* trzeba, jak sądzę, wybrnąć poza dyskurs epistemologii „czystej”, nawet poszerzonej o kategorie filozofii moralnej, i sprawę postawić w nieco szerszym kontekście — filozofii nauki (rozumianej jako subdyskurs filozofii kultury) oraz socjologii wiedzy. Wymaga to jednak wykonania dwóch zadań:

1. Zwrócenia uwagi, iż etycznie ukierunkowana epistemologia nie jest pierwszą w historii nauki próbą zakwestionowania ideału autonomii poznawczej oraz fundamentalizmu epistemologicznego. Próby uświadomienia nam, iż wiedza naukowa nie pochodzi od wyizolowanego ze świata, transcendującego, a zarazem odspołecznionego umysłu i z abstrakcyjnej relacji między tym umysłem a światem, lecz bierze swój początek w świecie kolektywnym, są przecież relatywnie stare.

²⁶ J. Kmita, *Nauka jako dziedzina kultury symbolicznej*, [w:] *idem, Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007, s. 111–120.

2. Przemyslenia, czy autorka *Epistemic Values* faktycznie wyciąga wszystkie możliwe konsekwencje z wprowadzenia do dyskursu epistemologicznego kategorii *phronesis* oraz jaki właściwie ma na myśli wariant fronetyczności.

Normatywne komponenty poznania poza koncepcją autonomicznego podmiotu. Kolektywy myślowe i ideały poznawcze

Zacznijmy od pierwszego zadania, gdyż musi ono zostać wykonane w zasadzie tylko dla pewnego porządku. Pogląd, iż poznanie naukowe warunkowane jest również normatywnie, zasadniczo należy dziś do klasycznych rozpoznań w nowożytnej filozofii nauki. Istnienie pozapoznawczych motywacji i przyczyn rozwoju nauki prowadziło przy tym przeważnie do konstatacji, iż zespoły wartości towarzyszące pracy naukowej wynikają z kolektywnego charakteru tej pracy i z tego, że jako pewien proces zachodzący w historii rozwój nauki jest mocno uspołeczniony i zależny od dominujących w określonym momencie sposobów myślenia oraz ponadjednostkowych systemów przekonaniowych.

Tak właściwie należałoby rozumieć „paradygmaty” Thomasa Kuhna, a więc pewne kolektywne zespoły przekonań, często niemo przyjmowane w nauce — zarówno umożliwiające, jak i ograniczające dochodzenie do określonej wiedzy²⁷. Jak wiadomo, paradygmaty oraz wyróżnianie stanów tak zwanej nauki normalnej i rewolucji naukowej były zgłaszane przez Kuhna w dyskusji nie tylko z postkartezjańskim ideałem autonomii poznawczej, ale i — przede wszystkim — ze znacznie bardziej aktualnym w owym czasie falsyfikacjonizmem Poppera, opartym na tezie o kumulatywnym charakterze procesu historyczno-naukowego. Kuhn kwestionował model liniowego przyrostu wiedzy²⁸, a zarazem koncentrował się na — często przypadkowych — czynnikach pozapoznawczych, decydujących o wielkich odkryciach.

„Strukturze rewolucji naukowych” zawdzięczamy więc pokazanie, iż innowacyjność w nauce wcale nie jest stanem dla poznania naukowego typowym — przeważająca część tego, co robimy, polega na porządkowaniu już dostępnej wiedzy zgodnie z zespołem przekonań, który zdążył się ugruntować i zroutynizować w „społeczności epistemicznej” naszego czasu²⁹. Często zresztą to konserwatyzm i opór społeczności epistemicznych jest jednym z impulsów wyzwalających naukowe odkrycia. Odkrywanie nowych bytów, obiektów, zjawisk nie ma też nic z jednostkowego objawienia, przeciwnie — wiele obserwacji systematycznie

²⁷ T.S. Kuhn, *op. cit.*

²⁸ *Ibidem*, s. 22.

²⁹ *Ibidem*, s. 55.

ignorujemy, wyłącznie dlatego że przeczą przyjętym przez nas myślowym schematom i porządkom wartości, które uważamy za obowiązujące i niepodważalne. Za przyjęciem nowej wiedzy zaś często stoją czynniki pragmatyczne i dość przypadkowe z punktu widzenia samej wiedzy, jak w słynnym przykładzie teorii heliocentrycznej Kopernika, której akceptację zapewniła w tym samym stopniu potrzeba reformy kalendarza co wyższość eksplanacyjna względem systemu Ptolemeusza³⁰. Na poziomie światopoglądowym ustalenia Kopernika były trudne do przyjęcia przez współczesną mu społeczność wiedzy, ale najwyraźniej trafiły na dobry grunt społecznych potrzeb.

W Polsce długo nie pamiętano (a dziś należy to niemal do opowieści fundujących społeczne studia nad nauką i technologią³¹), iż koncepcje Kuhna były istotnie i deklaratywnie zadłużone w „socjologii myśli” polskiego mikrobiologa i filozofa nauki Ludwika Flecka. Jego filozoficzne prace są w omawianym kontekście nawet bardziej interesujące niż wykładnia Kuhna, albowiem inspirowane między innymi psychologią postrzegania koncepty stylu myślowego oraz kolektywu myślowego trafniej pokazywały, jak głęboko internalizujemy pewne nawyki myślowe oraz jak mocno poznanie uwarunkowane jest tym, że jesteśmy podmiotami socjalizowanymi, a więc także „uwzorowanymi” kulturowo i zależnymi od obowiązujących norm społecznych i etycznych:

Jasnym staje się, że wyrazistość postaci, jakkolwiek tę postać oglądają oczy jednostki, pochodzi w tych wypadkach ze źródeł poza jednostką leżących; z mniemania ogółu, z rozpowszechnionego zwyczaju myślowego. Postać zbudowana jest nie z „obiektywnych elementów fizykalnych”, lecz z kulturalnych i historycznych motywów³².

Dodatkowo, jak dalej przekonuje autor, zwracając uwagę na uspołeczniony charakter tak podstawowych czynności jak obserwacja i zdolność do wychwytywania nowych zjawisk, bytów i obiektów:

Nie tylko w fizyce atomowej granice między tak zwanym podmiotem a tak zwanym przedmiotem zacierają się, jak twierdzi Bohr. Eddingtona prokrustowe łożo, na którym fizyk naciąga fakty tak, że nie możemy się zdecydować, czy fakt naukowy został „odkryty”, czy też „zrobiony” przez naukę, jest instytucją uniwersalną. Wszędzie, gdzie zapijemy dość głęboko analizę, dojdziemy do elementów wiedzy, które upartym metafizykom wydawać się będą formami myślenia apriorycznymi w stosunku do obserwacji lub intuicją, a wynikają z zespolonej natury poznawania i dają się badać metodami socjologii myślenia³³.

Kolektyw myślowy określany w cytowanym eseju jako „ten trzeci”, wchodzący w skład relacji poznawczej (oprócz poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu), jest zarazem ignorowany w klasycznych koncepcjach poznania, albowiem

³⁰ *Ibidem*, s. 131.

³¹ E. Bińczyk, A. Derra, *Studia nad nauką i technologią. Tradycje, usytuowanie oraz ilustracje*, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014, s. 10.

³² L. Fleck, *Patrzeć, widzieć, wiedzieć. Wiele błędnych mniemań rozprasza psychologia postrzegania i socjologia myślenia*, [w:] *Studia nad nauką...*, s. 54.

³³ *Ibidem*, s. 66.

jest on trudny do zaakceptowania wśród naukowców, którzy lubią mit własnej autonomii i wyjątkowości:

Naukowcy, najczęściej indywidualiści, nie chcą widzieć zespołowej natury myślenia. Cóż by zostało z ich renomowanej genialności. Stąd wieczny bezsensowny spór o „materializm” i „idealizm”, o aprioryzm i empiryzm, o nieprzetłumaczalność poglądów z odległych kulturalnych środowisk, o niemożliwość zrozumienia dawnych epok. Stąd legendy o tajemniczej intuicji i ucieczka do metafizyki lub mistyki³⁴.

Ważne jest jednak, iż za rozwojem socjologii myślenia, zdaniem Flecka, stały racje normatywne — poznawanie kolektywnych stylów myślowych, ich analiza, tropienie ich rozwoju i przemian są według tego filozofa szansą na uchronienie wiedzy naukowej przed wpływem propagandy, manipulacji i przeinaczeń. Nieuświadomione i niejawne, pozapoznawcze motywacje procesów wiedzotwórczych czynią z wiedzy łatwy łup zwykłego politykierstwa.

Czy style myślowe mogą być efektem oddziaływania zaufania bądź autorytetu poznawczego w sensie etycznym, na jaki zwraca uwagę Trinkaus Zagzebski? Bez wątplenia tak, ale kategorie te nie są w świetle „socjologii myślenia” wartościami zredukowanymi do etycznych dyspozycji podmiotu. W kolektywistycznej wyobraźni Flecka są one raczej „instytucjami społecznymi” — wartościami podzielanymi przez określoną zbiorowość i obowiązującymi w określonym czasie.

Dywagacje na temat jednostkowego aktu decyzji obdarzenia kogoś zaufaniem lub autorytetem poznawczym są w świetle tej propozycji w gruncie rzeczy pozbawione sensu — są pochodną indywidualistycznych koncepcji poznania, które nie znajdowały i nie znajdują realizacji w historii nauki.

Mechanizmy wyłaniania się stylów i kolektywów myślowych Fleck wiązał z procesem „wewnątrzzespołowej wędrówki myśli”³⁵, w efekcie której myśl ulega „wzmocnieniu”: laik jest skłonny przejmować sposób myślenia fachowca na mocy profesjonalizmu, fachowiec — bardziej doświadczonego kolegi tej samej specjalności, naukowczyni — prócz innych „koleżanek po fachu” na przykład zwrotnie przekonania zaakceptowane przez „ogół”, albowiem taka akceptacja utwierdza ją w słuszności przyjętych przez nią kierunków myślenia itd.³⁶ To właśnie kolektywne pochodzenie myślenia jest dla nas najczęściej podstawą zaufania. Wyizolowane, jednostkowe koncepty, nim nie rozpoczną wędrówki po kolektywach, częściej wydają nam się podejrzanе. Dziewięćdziesiąt siedem procent z 11 944 klimatologów jest dla nas bardziej wiarygodne nie siłą statystyki, lecz najprawdopodobniej dlatego, że zakładamy, iż dyskusja w tak liczonym gronie i sposób myślenia testowany przez tak wiele osób są mniej narażone na bycie zwykłą błagą.

Oczywiście, podobnie jak w wypadku Kuhna, tak i u Flecka uspołeczniony charakter wiedzy zarówno jest źródłem jej rozwoju, jak i bywa źródłem efektu

³⁴ *Ibidem*, s. 69–70.

³⁵ *Ibidem*, s. 69.

³⁶ *Ibidem*.

mrożącego, jeśli paradygmat lub styl myślowy przyczyniają się do prześlępiania jakichś problemów lub zagadnień. Nie jest to też cecha swoista poznania naukowego — kolektywne są wszelkie formy wiedzy społecznej. Poglądy antynaukowe, niesprawdzone mity, prawdy alternatywne i zwykłe uprzedzenia także oddziałują dzięki sankcji kolektywnej. Denializm klimatyczny Trumpa czy rytualne inwokacje naszych lokalnych polityków do rzekomego „braku konsensu” na temat antropogenicznej genezy zmian klimatycznych nie miałyby takiej mocy rażenia, gdyby nie powstawały kolektywy, którym tego rodzaju poglądy są na rękę lub którym zwyczajnie poprawiają one samopoczucie. Siła stylu myślowego niestety rzeczywiście polega i na tym, iż na jego mocy nie czujemy się w obowiązku za każdym razem sprawdzać, czy oparty jest on na wiarygodnych przekonaniach. Natura kontrowersji naukowych nie jest bowiem czysto przedmiotowa i poznawcza (na przykład ktoś nie potrafi „pomyśleć” danego twierdzenia samodzielnie lub nie jest dość ufny, więc je odrzuca), lecz właśnie społeczna — kontrowersje, jak odkrycia naukowe, są robione³⁷. Tym ważniejszy był zatem zdaniem Flecka normatywny imperatyw dla rozwoju „socjologii myślenia”:

Socjologia myślenia jest nauką młodą i przez przyrodników niedocenianą. Tym lepiej znają ją i nadużywają politycy, tym gorzej wychodzi na tym cała ludzkość³⁸.

Uwzględnienie w filozofii nauki — jak widać dawno — faktu ugruntowania poznania w społecznych schematach myślowych oraz mechanizmach ich transmisji było jednym z czynników rozwoju w XX wieku i socjologii wiedzy, i społecznych studiów nad nauką i technologią, w których wyjściowe koncepty ulegają dziś poszerzeniu lub doprecyzowaniu. Nie ma jednak w tym tekście miejsca na omówienie najistotniejszych stanowisk — nie ma też zresztą takiej potrzeby, są one coraz lepiej znane. Warto tymczasem pamiętać, iż dzięki propozycjom Flecka czy Kuhna możliwe stają się koncepty kultur epistemicznych Karin Knorr-Cetiny³⁹, performatywnej dialektyki oporu i akomodacji Andrew Pickeringa⁴⁰, wreszcie łańcucha translacji w wariancie ANT⁴¹. Większość tych propozycji powstaje przez połączenie założeń o uspołecznionym charakterze wiedzy naukowej z kluczowymi rozpoznaniem zwrotu ontologicznego, zwracając uwagę na złożoność również nieludzkiej sprawczości, odpowiadającej za możliwości i ograniczenia procesów poznawczych. Koncepty z obszaru socjologii wiedzy po zwrocie ontologicznym nie tylko kontynuują krytykę autonomii i niezależności ludzkiego podmiotu od

³⁷ Por. A.W. Nowak, K. Abriszewski, M. Wróblewski, *Czyje lęki, czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Poznań 2016.

³⁸ L. Fleck, *op. cit.*, s. 69.

³⁹ K. Knorr-Cetina, *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge-London 1999.

⁴⁰ A. Pickering, *The Mangle of Practice. Time, Agency and Science*, Chicago-London 1995.

⁴¹ Por. np. K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora sieci Bruno Latoura*, Kraków 2012, s. 26.

poznawanego świata, lecz w zasadzie unieważniają możliwość istnienia czystej *episteme*, a co za tym idzie uniemożliwiają uprawianie epistemologii tak, jak stara się to robić Trinkaus Zagzebski, czyli jako formy refleksji nad wyizolowanym z przedmiotu własnej wiedzy (w pełni niezależnym od tego przedmiotu) podmiotem wyłącznie ludzkim. Czy unieważnia to jednak uprawianie filozofii nauki?

Propozycję ujmowania na przykład ANT jako koncepcji procesów poznawczych w nauce omawia Anna Michalska w kontekście poglądów innego filozofa nauki, którego — jeśli zadanie porządkujące tej części tekstu ma być dopełnione — warto również wspomnieć⁴². Chodzi o Stefana Amsterdamskiego i jego koncepcję „ideałów nauki” oraz krytykę nowożytnego ideału naukowego, wyrastającą z inspiracji zarówno Popperem, jak i Kuhnem⁴³ (czy z „obrony stanowiska Kuhna z Popperowskich perspektyw”, jak ujmuje to autorka)⁴⁴. Poglądy Amsterdamskiego wyartykułowane w *Między historią a metodą* są znane. Warto przypomnieć jedynie, iż ideały nauki w deklaracjach autora są pewnymi upowszechnionymi w określonym czasie i społecznymi (a przy tym warunkowanymi kulturowo) wzorcami myślowymi, obejmującymi zarazem preferowane metody postępowania nauki i jej etos, a więc normatywnie definiowane cele, jakie nauka ma realizować⁴⁵.

Z perspektyw popperowsko-kuhnowskich Amsterdamski krytykował nowożytny ideał nauki jako przedsięwzięcia postkartezjańskiego podmiotu, który z czasem przemienił się w instrumentalnie interweniujący w świat „umysł inżynierski” — hegemonia metody nad normatywnym celem nauki i założenie o niezależności od świata, który się poznawczo przekształca, doprowadziło do patologicznego zrównania poznania z technologicznym podporządkowaniem sobie świata i z komercjalizacją myślenia⁴⁶. Co dla nas ważne w tym miejscu, Michalska konfrontuje z sobą krytyki Amsterdamskiego oraz teorię aktora-sieci nie jako znoszące się (choć pod pojęciem ideału nauki wciąż kryje się u polskiego filozofa założenie o zasadniczej odrębności samorefleksyjnego podmiotu ludzkiego od świata, który bada — co w regule symetrii sprawstwa w ANT nie ma już zastosowania), lecz jako wzajemnie się naświetlające⁴⁷. Obie perspektywy traktuje jako punkt wyjścia do koniecznego projektu — rzeczywistego przemyslenia na nowo koncepcji podmiotu poznającego — wobec zasadniczej kompromitacji idei podmiotu jednostkowego, autonomicznego, egoistycznego itd. Rzecz jednak nie rozbija się o nieuwzględnianie etycznych uwarunkowań poznania, bo te zawarte są *explicite*

⁴² A. Michalska, *Stefana Amsterdamskiego pojęcie ideału wiedzy naukowej. W stronę nowej koncepcji podmiotu nauki*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 6, 2018, s. 251–273.

⁴³ S. Amsterdamski, *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983.

⁴⁴ A. Michalska, *op. cit.*, s. 253.

⁴⁵ S. Amsterdamski, *op. cit.*, s. 26–27.

⁴⁶ Por. rekonstrukcję dokonanej przez Amsterdamskiego krytyki nowożytnego ideału nauki, którą proponuje Anna Michalska: *eadem, op. cit.*, s. 257–263.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 256–270.

w rozważaniach Amsterdamskiego. Dyskutowane są one także w kontekście ANT (na co zwracałam uwagę w innym miejscu)⁴⁸ między innymi w związku z tym, iż w samych intencjach teoria aktora-sieci usiłowała przywracać naszemu poznaniu formy sprawstwa (choćby natury), które w świetle „idealizującej” i „epistemocentrycznej” filozofii zachodniej zostały z niego wykluczone, co samo w sobie może być interpretowane jako gest etyczny.

Autorka kwestię sformułowania takiej koncepcji podmiotu uważa za otwartą, ja również nie czuję się na siłach, by podjąć się tego zadania. Istotna w tym miejscu jest dla mnie jednak inna możliwa konkluzja — mianowicie taki projekt nie może się odbywać wyłącznie przez dopisanie etycznych uzasadnień dla podmiotowości poznawczej, lecz przez gruntowne przemyślenie samej koncepcji poznania, w ramach której pewna odpowiedzialność etyczna, wynikająca z ludzkiej auto-refleksyjności, jest integralnym elementem procesu poznawczego, choć zarazem proces ten nie przestaje być usytuowany, ucieleśniony i sprzężony z elementami świata materialnego, technologicznego, naturalnego, od których także jest zależny. Wyzwanie, które nakreśla Michalska, jest bardzo trudne, a jednocześnie naprowadza mnie ono na tytułową kategorię fronetyczności jako właściwości procesu poznawczego i pozwala przejść do drugiego zadania, które przed sobą postawiłam.

Fronetyczność — odspołeczniiona i uspołeczniiona

Problem fronetyczności Trinkaus Zagzebski stawia wprost w kontekście problematyki epistemicznych własności przekonań religijnych, choć sama idea *phronesis* przywołana w określonym miejscu w strukturze wywodu autorki poprzedza bezpośrednio zagadnienia zaufania i autorytetu epistemicznego. Nie jest więc, jak sądzę, nadużyciem twierdzenie, iż dla autorki *Epistemic Values* zaufanie w cudzą mądrość na gruncie moralnie uzasadnionych przekonań religijnych jest wyjściowe lub pierwotne względem kwestii zaufania w poznaniu w ogóle. Stąd być może bierze się problem z przekroczeniem postawy egoizmu na gruncie postkartezjańskiej epistemologii, gdyż w jednym i drugim wypadku posługujemy się wyobrażeniem umysłu, który jest w stanie transcendować myślenie z uwarunkowań świata — ku prawdzie lub Bogu.

Poszukując etycznych dyspozycji tak pojętego podmiotu, filozofka sięga po concept *phronesis* w wykładni — jak przyznaje — arystotelesowskiej⁴⁹. Zważywszy jednak na kontekst i sposób argumentowania za postawą ufania w cudzą roztropność, odnoszę wrażenie, że autorce bliższy jest użytek, jaki z pojęcia roztropności uczynił Tomasz z Akwinu. Pozwalam sobie tak twierdzić, gdyż Trinkaus Zagzeb-

⁴⁸ A. Skórzyńska, *Praxis i miasto...*, s. 197–228.

⁴⁹ L. Trinkaus Zagzebski, *op. cit.*, s. 256–257.

ski problem fronetyczności całkowicie odpolitycznia i „odspołecznia”, czyniąc ją dyspozycją abstrakcyjnego „podmiotu”. Warto zaś pamiętać, iż *praxis–phronesis* w systemie Arystotelesa odnosiło się do ideału doskonałości, osiągalnego dla ludzi zaangażowanych w ziemskie sprawy, a rozumianych jako obywatele wspólnoty politycznej. *Praxis–phronesis*, w przeciwieństwie do *sophia–theoria*, nie wymaga transcendowania myślenia, wręcz przeciwnie — jego celem jest wiązanie wiedzy z rzeczywistością „tu i teraz”. Czysta *sophia*, zdolna abstrahować z uwarunkowań tego świata, jest dla Arystotelesa — jak przypominał Daniel F. Pilaro — domeną „bogów wolnych od trosk”, *phronesis* zaś adresowana jest do problemów świata usytuowanego „między bestiami i bogami” — świata społecznego⁵⁰; jest zadaniem człowieka jako istoty publicznej, zdolnej rozważać kwestie dobra wspólnego.

Wydaje się, że za wyobrażeniem Trinkaus Zagzebski, iż fronetyczność to po prostu jednostkowa zdolność do zawierzenia w mądrość większą niż nasza własna, stoi raczej usytuowanie *phronesis* przez Akwinatę w hierarchii cnót, w której te kardynalne (w tym roztropność) mają prowadzić do wiary, nadziei i miłości — cnót teologalnych, których proveniencja jest właśnie boska. W tej wykładni fronetyczność to codzienna, ale indywidualna zdolność zawierzenia, a nie polityczna umiejętność rozważania racji i wybierania najlepszych sposobów działania. Już Habermas zwracał zresztą uwagę, iż wykładnia Tomasza z Akwinu była ważnym etapem w długim historycznym procesie całkowitego odpolitycznienia zagadnienia mądrości praktycznej, adresowanej do wspólnoty państwowej:

Arystoteles uważa, że *polis* naprawdę godna tej nazwy [...] troszczy się o cnotę swoich obywateli — „bowiem w innym razie wspólnota państwowa staje się jedynie układem sprzymierzeńców” — *koinonia symachia*⁵¹.

Habermas ma tu na myśli odpolitycznienie relacji zbiorowych w filozofii zachodniej, które polega na odchodzeniu od zbiorowości rozumianej jako wspólnota polityczno-etyczna w kierunku opartego na indywidualnych interesach, społecznego kontraktu — jak na przykład u Hobbesa⁵². Momentem w historii idei, w którym dokonuje się pierwsze odpolitycznienie zbiorowości, jest właśnie filozofia Tomasza z Akwinu:

Z jednej strony Tomasz mieści się doskonale w tradycji arystotelesowskiej. Jeśli nawet państwo jest po to, by zapewnić obywatelom przeżycie, to istnieje tylko po to, by zapewnić im dobre życie. Z drugiej strony [...] rozumie ową wspólnotę już nie w sensie autentycznie politycznym: *civitas* stała się niepostrzeżenie *societas*⁵³.

⁵⁰ Por. np. D.F. Pilaro, *Back to the Rough Ground of Praxis. Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*, Leuven 2006, s. 1–28.

⁵¹ J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, [w:] *idem, Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 72.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, s. 73.

W innych terminach moglibyśmy powiedzieć, iż chodzi tu o charakterystyczny dla kultury zachodniej proces indywidualizacji podmiotu, w efekcie którego na gruncie filozofii społecznej rodzą się w końcu idee społeczeństwa jako zbioru jednostek kierujących się partykularnym interesem, a na gruncie teorii poznania wyobrażenie o podmiocie w pełni autonomicznym, dla którego jedynym celem jest — niewykłane w świat — poznanie transcendujące, skierowane czy to ku Bogu, czy ku abstrakcyjnej prawdzie.

Taka trajektoria rozwoju idei roztropności, w której staje się ona indywidualną dyspozycją moralną, nie jest i nigdy nie była konieczna. Włączanie zagadnienia mądrości praktycznej do problematyki poznania naukowego stanowiło ważny element nowoczesnej, w tym już dwudziestowiecznej, filozofii. Roztropność jest w pewnym sensie pierwowzorem emancypacyjnych interesów poznawczych u Habermasa, warunkiem rozumienia w procesie hermeneutycznym u Gadamera i refleksyjności poznawczej u Bourdieu⁵⁴. Wszędzie tam chodzi o wyobrażenie procesu poznawczego jako nieprzesądzanego przez żadną sankcję wyższą, twórczego, realizowanego w warunkach zmienności i niepewności świata, lecz zarazem odpowiedzialnego — skierowanego ku lepszemu zrozumieniu, a często też skutecznemu działaniu. W niektórych wariantach, jak u Gadamera, *phronesis* nie jest przy tym wariantem poznania pośrednim od opartej na metodzie i regulach logicznych racjonalności teoretycznej — nie daje więc wiedzy gorszej, ale raczej uważniejszą na swój przedmiot⁵⁵. We wszystkich przypadkach odnoszenia się do mądrości praktycznej w filozofii współczesnej podkreślana zaś była etyczna odpowiedzialność za wytwarzanie wiedzy i nieinstrumentalny charakter tego procesu — teorie praktyczne w nauce nowoczesnej kierowane były przeważnie przeciwko kolonizującym zapędom zafiksowanej na „metodzie” i aplikowalności technonauki. Celem *phronesis* nie jest bowiem jakakolwiek wiedza, ale wiedza dobra i odpowiedzialna. Fronetyczność wykluczała więc możliwość zarówno etycznego, politycznego, jak i poznawczego wyangażowania się podmiotu poznającego ze świata, w którym dokonuje się poznanie.

To jeden z kluczowych powodów, dla których właśnie ta wizja procesu poznawczego wydawała się konieczna do zaaplikowania na gruncie humanistyki i nauk społecznych po „zwrocie ontologicznym”, detronizującym przecież dość skutecznie autonomiczny ludzki umysł jako jedyną agendę sprawstwa. Inną kwestią jest, czy takie rozstrzygnięcie rzeczywiście projektuje humanistykę „po człowieku” i „po humanizmie”? Większość ujęć nowoontologicznych, zwłaszcza te, które czerpią z ustaleń ANT czy społecznych studiów nad nauką i technologią, bierze raczej pod lupę te odmiany mocnego „humanizmu”, które są wprost zakorzenione w filozofii transcendentalnej czy idealistycznej — co pokazywałam w innym miej-

⁵⁴ Więcej pisałam o tym w A. Skórzyńska, *Praxis i miasto...*, s. 229–311.

⁵⁵ Por. M. Januskiewicz, *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna*, „Przestrzenie Teorii” 2016, nr 25, s. 81–94.

scu⁵⁶. Właśnie to, iż nie jest to równoznaczne z wymazywaniem człowieka z jego dyspozycjami poznawczymi, etycznymi i wynikającą z tego odpowiedzialnością za świat (świat, który z biernego przedmiotu poznania staje się raczej naszym współpracownikiem), chcieliśmy chyba pokazać z Nowakiem (choć niezależnie od siebie), wracając do kategorii fronetyczności/roztropności na gruncie metodologii nauk społecznych i humanistyki. Jak w wypadku każdego poważniejszego przewartościowania w nauce, tak i w odniesieniu do tak zwanego zwrotu ontologicznego możemy bowiem zaobserwować postawy zarówno radykalne, jak i te bardziej umiarkowane — roztropne.

Konsens naukowy a „psucie wiedzy”. Dlaczego indywidualne „cnoty” niewiele pomogą?

Chodziłoby więc być może o roztropność nie jako dyspozycję indywidualną, lecz jako podstawę nowego stylu myślowego dla nauki? Obejmującego zresztą nie tylko sam fakt odkrycia naukowego (kwestia tezy o zmianie klimatycznej wyraźnie pokazuje, iż nie ma tu już mowy o żadnym pojedynczym odkryciu), lecz także wszelkie inne aspekty kolektywności w całym procesie badawczym: od uzyskania pewnej wiedzy, przez jej pojęciowe opracowanie, po komunikowanie wyników i edukowanie w ich sprawie. Rozważmy na koniec racje stojące za taką propozycją.

Wróćmy na chwilę do przykładu konsensu obowiązującego dziś w naukach o klimacie. Jak wypracowywany był ten konsens? Zgodnie z koncepcjami paradygmatów czy stylów myślowych musiało najprawdopodobniej dojść do integracji pewnego kolektywu — dziś określamy go wspólnym mianem „nauk o klimacie” właśnie — tworzonego przez przedstawicieli wielu dyscyplin, na których gruncie obserwowano pewien zespół zjawisk. Jako kolektyw „nauki o klimacie” nie miały łatwo — operują specjalistyczną wiedzą wielu dyscyplin, subdyscyplin i podejść interdyscyplinarnych (jak geologia, meteorologia, hydrologia, oceanografia, zoobiologia, mikrobiologia — wymieniać można mnóstwo specjalności z obszaru nauk przyrodniczych, ścisłych, a dziś także humanistycznych i społecznych); operują więc najprawdopodobniej ogromnymi porcjami danych obserwacyjnych. Na pewno muszą się przyglądać procesom najdłuższego możliwego trwania, często w odniesieniu do zmian, których z dzisiejszej perspektywy nie da się już zarejestrować aparaturą pomiarową (choćby usiłując porównywać antropogeniczne i nieantropogeniczne zmiany zachodzące w przeszłości)⁵⁷. Aby powstał styl myślowy,

⁵⁶ A. Skórzyńska, *Praxis i miasto...*, s. 162–197.

⁵⁷ Por. dyskusje na temat datowania antropocenu jako epoki i możliwości empirycznego wykazywania na przykład wzrostów poziomu emisji, rekonstruowane przez Ewę Bińczyk w monografii *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 44.

potrzebne były jednak także koncepcje i pojęcia, które organizują wyobraźnię i pozwalają uwspólniać wyniki obserwacji dokonywanych niezależnie od siebie w odległych obszarach wiedzy. Koncepty te były przy tym mniej lub bardziej skuteczne — koncepcja dziury ozonowej łatwiej oddziaływała na wyobraźnię zbiorową niż przebijające się z większym trudem pojęcia globalnego ocieplenia czy katastrofy klimatycznej⁵⁸. Jedną z koncepcji kształtujących styl myślowy stała się idea antropocenu — ta również, sądząc po gwałtownym przyroście konkurencyjnych bądź alternatywnych pojęć (kapitałocen, urbanocen — nie będę tu mnożyć, dyskusje te są już oddzielnie opracowywane)⁵⁹, podlegała i podlega intensywnym negocjacjom w obrębie kolektywu myślowego. Dyskusje naukowców uzupełniają działania intelektualistów publicznych, mediów, polityków, ruchów społecznych itd. W efekcie otrzymujemy konsens naukowy, który trafia do opinii publicznej między innymi w postaci danej z badania Cooka i Nuticelli — 97% z 11 944. Odsetek jest imponujący.

Zważywszy na to, że zgodnie z opublikowanymi niedawno w Polsce badaniami spora grupa, bo aż 71% Polaków, deklaruje zaufanie do tego, iż nauka i praca naukowców przyczyniają się do postępu, można dojść do wniosku, iż nie powinno być zasadniczego problemu ze społeczną akceptacją tezy o realności zmian klimatycznych oraz o ich antropogenicznym źródle. W tych samych badaniach czytamy jednak, że aż połowa respondentów deklaruje brak zaufania do konkretnych wyników badań naukowych, jedna trzecia sądzi, że naukowcy pracują głównie na zlecenie międzynarodowych koncernów, a jedna czwarta — iż w kwestiach istotnych trudno polegać na ustaleniach nauki, bo jest dokładnie tyle samo wyników potwierdzających co obalających daną tezę. Co niepokojące, grupą najbardziej sceptyczną wobec ustaleń naukowców są w Polsce osoby relatywnie najbliższe pokoleniowo różnym formom upowszechniania wiedzy (od edukacji po media), a więc osoby między 18. a 34. rokiem życia⁶⁰. W komentarzach towarzyszących publikacji cytowanego raportu odpowiedzialnymi za taki stan rzeczy czyni się najczęściej brak dobrej komunikacji sposobów pracy i metod po stronie naukowczyń i naukowców oraz to, że edukacja powszechna ponosi porażkę w kwestii przybliżania nas do rozumienia współczesnych metod naukowych⁶¹. Sądzę, iż można się z takimi konkluzjami zgodzić, lecz sprawa jest chyba nieco bardziej złożona. W jaki sposób sam fakt, że wyrażona liczbowo, „zdecydowana większość” naukowców podziela konsens klimatyczny, miałby się dla nas stać podstawą uogólnionego zaufania do ustaleń nauki w tej sprawie?

⁵⁸ Na powody takiego stanu rzeczy zwraca uwagę autorka *Epoki człowieka*; por. *ibidem*, s. 23.

⁵⁹ F. Chwałczyk, *Antropocen, kapitałocen — urban age, urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*, „Kultura i Historia” 34, 2018, nr 2, s. 90–122.

⁶⁰ Por. *Poziom zaufania Polaków do nauki i naukowców*, [w:] *Dezinformacja oczami Polaków 2022*, red. P. Mieczkowski, E. Kowalska, Warszawa 2022, s. 137–143.

⁶¹ *Ibidem*, s. 143.

Style i kolektywy myślowe powstają zawsze w określonych uwarunkowaniach instytucjonalnych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Klasyczna „sociologia myślenia” mniej poświęcała im uwagi, ale już współczesne studia nad nauką i technologią zdecydowanie uważniej przyglądają się temu, jak wiedza naukowa jest wytwarzana i cyrkuluje w zależności od określonych warunków: od podzielanych przez nas ideałów nauki, przez konkretne metody, narzędzia i techniki badawcze, po kanały komunikacji, relacje władzy, modele zarządzania wiedzą czy struktury ekonomiczne. Na przykład rozwiązania systemowe wpływają nie tylko na organizację czy finansowanie procesów badawczych, lecz także na to, jakie wzorce wiedzy przyjmujemy i jakie postawy w swych badaniach będziemy realizować.

Nie trzeba daleko szukać przykładów, wystarczy podać te przynależne dziś do akademickiego zdrowego rozsądku, iż promowane wzorce sukcesu w nauce modelują przebieg karier akademickich, a systemy ewaluacji internalizujemy jako modele postępowania badawczego czy mierniki jego efektów. Jeśli preferowane są „punktoza” czy „grantoza”, to niezależnie od tego, jak możemy być wobec tych zjawisk krytyczni, na głęboko zinternalizowanym poziomie po czasie przekładają się one na projektowy model myślenia o własnych badaniach i mierzalny model waloryzowania ich efektów — a żaden z tych modeli nie jest neutralny względem postaw czy ideałów naukowych.

W tym ostatnim kontekście Crouch rozwija swoją koncepcję „psucia wiedzy” jako zjawiska przeważającego dziś w społeczeństwach późnonowoczesnych, dla których podstawą stał się neoliberalny wariant kapitalizmu informacyjnego⁶². Crouch oczywiście analizuje także bardzo pragmatyczne wymiary tego procesu, na czele z podporządkowaniem mu praktyki zarządzania instytucjami badawczymi i edukacyjnymi. Dla mnie w tym miejscu jednak ciekawszy wydaje się bardziej ogólny obraz tego, na czym samo zjawisko „psucia wiedzy” zdaniem Croucha polega i skąd się bierze. Otóż bierze się ono jego zdaniem z ekstrapolacji pewnych twierdzeń dotyczących gospodarki wolnorynkowej na inne sfery życia publicznego, z dwoma pomysłami kluczowymi:

1. przekonaniem von Hayeka, iż rynek wytwarza własną, samoistną wiedzę o tym, co dobre, a co złe, na podstawie wypadkowej decyzji aktorów tego rynku⁶³;
2. wsparciu tej koncepcji teorią racjonalnego wyboru⁶⁴.

To drugie było konieczne, by skonceptualizować, skąd wiadomo, że aktorzy w grze rynkowej posługują się w ogóle jakąś racjonalnością (zostawiam na boku pytanie, czy rzeczywiście tak jest; Crouch poświęca temu wystarczająco dużo miejsca). Najciekawszy jest skutek obu założeń — uznanie, iż narzędziem waloryzującym wiedzę w ogóle (a nie tylko wybory konsumenckie czy operacje

⁶² C. Crouch, *op. cit.*

⁶³ *Ibidem*, s. 31.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 42.

finansowe) jest fakt, iż została ona „wybrana” na „rynku” spośród wielu innych form wiedzy przez wystarczająco liczną grupę ludzi. W efekcie jednak zdaniem autora dochodzi do uprzywilejowania skrajnie redukcjonistycznego obrazu wiedzy, jakim współcześnie się posługujemy. Nie chodzi tylko o kwantyfikowalny charakter wskaźników, lecz także o redukowanie wielu złożonych własności wiedzy do jednego wskaźnika — tego, który stał się przedmiotem najczęstszych wyborów. I tak instytucje edukacyjne, jak w Wielkiej Brytanii, którą autor bada, oceniane są przez pryzmat wyniku w ogólnonarodowych testach, spółki giełdowe na podstawie indeksów inwestycji krótkoterminowych (co zresztą było źródłem globalnego kryzysu ekonomicznego w latach 2007–2008)⁶⁵, a jednostki badawcze... na przykład na podstawie indeksów cytowań.

Problem ten interesuje autora jednak nie tyle jako pewna patologia systemowa — w tym sensie kwestia ta stała się już przedmiotem i debaty publicznej, i naukowych analiz, i naszych codziennych rozmów. Ważniejsze jest, że zdaniem Croucha jest to pewien paradygmat myślenia o wiedzy o statusie dominującego — upowszechniony już styl myślowy... Sądzę, iż jest on i będzie jednym z najpotężniejszych źródeł problemów z uogólnionym zaufaniem do ustaleń nauki. Zredukowane do pojedynczego wskaźnika — na przykład liczby abstraktów, w których pewną tezę uznaje się za obowiązującą — ustalenia te konkurują i będą konkurować z wiedzą, wytwarzaną mniej żmudnie, słabiej zweryfikowaną, ale zdolną do osiągnięcia równie dobrego wyniku. To, iż na razie tak się nie dzieje, a zaufanie do nauki jest nadal relatywnie wysokie, nie świadczy o skuteczności wskaźnika, lecz o tym, że póki co na wytworzenie wiedzy naukowej poświęcamy społecznie znacznie więcej wysiłku, i jeśli coś ma już odbicie w tych abstraktach, to prawdopodobniej było gruntowniej przemyślane niż publiczne wypowiedzi Donalda Trumpa czy Andrzeja Dudy.

Niewiele jednak, jak sądzę, pomoże nam w tej sytuacji zamiana quasi-rynkowego wskaźnika na osobiste zaufanie w autorytet etyczny i poznawczy naukowców czy naukowców, zwłaszcza że przy skali produkowanej dziś wiedzy tak rozumianej fronetyczności w ogóle nie jesteśmy w stanie praktykować. Procesy, o których mowa, mają charakter systemowy i globalny, są także z gruntu polityczne. Z punktu widzenia promowanej przez Trinkaus Zagzebski koncepcji *epistemic values* takie problemy jak te, które sygnalizuje Crouch w koncepcji „psucia wiedzy”, są całkowicie niewidoczne. Co więcej, jest to koncepcja, która w zasadzie indywidualizuje ryzyka związane z dokonywaniem wyborów poznawczych i etycznych w obliczu problemów, których źródło jest zasadniczo pozajednostkowe — w sposób raczej bezwiedny, lecz pogłębia tym samym skrajnie indywidualistyczną perspektywę neoliberalnej nauki. Fronetyczność, jak sądzę, może jednak przybierać postać bardziej praktyczną i polityczną — może na przykład pozwalać przybliżyć lu-

⁶⁵ *Ibidem*, s. 34.

dziom wiedzę o kolektywnych procesach prowadzących do powstania konsensu w nauce. Podzielam przy tym konkluzje z badań dotyczących zaufania do wiedzy naukowej — sprawa rozbija się między innymi o komunikowanie i edukowanie na temat tego, jakie mechanizmy i procesy rzeczywiście stoją za osiągnięciem konsensu w nauce. Nie komunikujemy najczęściej tych mechanizmów i tego procesu; liczba cytowań zaświadcza jedynie, iż do niego doszło. Nic nam jednak nie mówi o tym, w jaki sposób i dlaczego.

Roztropność jako porzucenie autorytatywnego modelu podmiotu poznania naukowego polega również na tym, że częściej powinniśmy uznawać, że jesteśmy po prostu ludźmi wśród ludzi. I być może częściej tłumaczyć się z tego, co właściwie robimy, kiedy „wychodzimy do pracy”.

Humanistic prudence (*phronesis*) and the corruption of knowledge: Discussion with the concept of epistemic values from the point of view of culture-oriented philosophy of science

Abstract

In the article, I discuss the concept of “epistemic virtues” by Linda Trinkaus-Zagzebski, taking the point of view of the culture-oriented philosophy of science and the sociology of knowledge. I argue that the project of epistemology focused on ethical values, promoting such categories as epistemic authority, is not able to effectively solve the problem of social trust in the claims of science, because — despite the declaration of an Author — it does not develop assumptions about the collective origin of scientific cognition. Reaching for the category of a thought collective (L. Fleck) or the ideal of scientific knowledge (S. Amsterdamski), I’m trying to show that basing the concept of scientific cognition on an individualist approach to ethics is not enough in view of the complexity of the achievements of contemporary science. One of the sources of the misunderstanding is, in my opinion, the category of *phronesis* understood reductively by the author of *Epistemic Values*. For this reason, I oppose the Trinkaus-Zagzebski proposal with reinterpretations of the concept of *phronesis* in the humanities after the so-called ontological turn (i.e. in the proposal of, among others, A.W. Nowak and myself). The issue of scientific consensus becomes an illustrative problem here — using the findings of the philosophy of science and studies on science and technology, I try to show that scientific consensus is born as a result of collective processes, dependent on the styles of thinking dominant in science (following L. Fleck). Today, one of the elements of the hegemonic style of thinking is the phenomenon of “corruption of knowledge” (following C. Crouch), which means that the concept of *phronesis* should be understood primarily as an ethical obligation to disseminate knowledge about the social determinants of scientific consensus, and not as individual moral dispositions for its acceptance.

Keywords: epistemic values, trust, epistemic authority, *phronesis*, thought-style, thought collective, ideal of scientific cognition, corruption of knowledge, consensus in science

- Abriszewski K., *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora sieci Bruno Latoura*, Kraków 2012.
- Amsterdamski S., *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł., wstęp i kom. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.
- Bińczyk E., Derra A., *Studia nad nauką i technologią. Tradycje, usytuowanie oraz ilustracje*, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014.
- Chwałczyk F., *Antropocen, kapitalocen — urban age, urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*, „Kultura i Historia” 34, 2018, nr 2.
- Crouch C., *Psucie wiedzy. Ukryte skutki finansowego zawłaszczania życia publicznego*, przeł. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski, Toruń 2017.
- Dobrzeńcki M., *Lindy Trinkaus Zagzebski teoria autorytetu poznawczego. O potrzebie ufania innym*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 52, 2016, nr 2.
- Fleck L., *Patrzyć, widzieć, wiedzieć. Wiele błędnych mniemań rozprasza psychologia spostrzegania i socjologia myślenia*, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014.
- Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Januszkiewicz M., *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna*, „Przestrzenie Teorii” 2016, nr 25.
- Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007.
- Knorr-Cetina K., *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge-London 1999.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, J. Nowotniak, M. Szczubiałka, Warszawa 2001.
- Michalska A., *Stefana Amsterdamskiego pojęcie ideału wiedzy naukowej. W stronę nowej koncepcji podmiotu nauki*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 6, 2018.
- Nowak A.W., *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Warszawa 2016.
- Nowak A.W., Abriszewski K., Wróblewski M., *Czyje lęki, czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Poznań 2016.
- Pickering A., *The Mangle of Practice. Time, Agency and Science*, Chicago-London 1995.
- Pilaro D.F., *Back to the Rough Ground of Praxis. Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*, Leuven 2006.
- Poziom zaufania Polaków do nauki i naukowców*, [w:] *Dezinformacja oczami Polaków 2022*, red. P. Mieczkowski, E. Kowalska, Warszawa 2022, <https://kometa.edu.pl/biblioteka-cyfrowa/publikacja,1318,dezinformacja-oczami-polakw-2022>.
- Skórzyńska A., *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*, Warszawa 2017.
- Trinkaus Zagzebski L., *Epistemic Values. Collected Papers in Epistemology*, New York 2020.

* * *

Agata Skórzyńska — profesor UAM, doktor habilitowana; kulturoznawczyni. Pracuje w Zakładzie Kulturowych Studiów Miejskich w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, jest też dyrektorką Instytutu Kulturoznawstwa UAM i członkinią Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Autorka między innymi książki *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących* (Warszawa 2017), współautorka chociażby prac *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie* (Warszawa 2014) i *Diagnoza w kulturze* (Warszawa 2015). Obecnie współtworzy

ogólnopolską sieć badawczą Społeczne Obiegi Wiedzy Akademickiej (SOWA), w ramach której kieruje projektem badawczym poświęconym praktykom uspołeczniania wiedzy z obszaru humanistyki i nauk społecznych. Prowadzi badania w zakresie kulturowych studiów miejskich i krytycznych studiów kulturowych, interesuje się filozofią *praxis*, metodologią badań w działaniu, animacją oraz edukacją kulturową.

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 degradowuje 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 upokarzający. 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; patrzenie na kogoś, ale niedostrzeganie w nim osoby; patrzenie „przez kogoś”, jakby był przeźroczysty³⁸. Tego rodzaju patrzenie — 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 nie 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 niezwykle 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.

Świadeństwo, relacyjny charakter wiedzy i cnota przyzwoitości epistemicznej

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

Poznając świat w trybie badań humanistycznych, nieuchronnie wkraczamy w ową strukturę zaświadeństwa 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 świadeństwa wydarzeń, których sami nie doświadczyliśmy, i idei, których sami nie stworzyliśmy, a owi świadkowie i świadeństwa 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).

Dorota Głowacka

ORCID: 0000-0002-1847-5229

University of King's College, Halifax, Canada

„Zaginiony świat” wschodnioeuropejskich Żydów w perspektywie pojęcia ludobójstwa kulturowego kanadyjskich ludów rdzennych*

Abstrakt: Autorka rozpatruje podobieństwa między zagładą Żydów Europy Wschodniej a ludobójczą przemocą kolonialną w Ameryce Północnej przez pryzmat pojęcia ludobójstwa kulturowego. Termin ten, sformułowany przez Rafała Lemkina i odrzucony przez sygnatariuszy Konwencji o ludobójstwie, został podjęty kilkadziesiąt lat później, a następnie poddany krytyce przez kanadyjskich i amerykańskich badaczy oraz działaczy rdzennych. Głowacka dowodzi, że istnieje ideologiczne pokrewieństwo pomiędzy obrazem „zaginionego świata”, który w znacznym stopniu ukształtował północnoamerykańskie wyobrażenia o Żydach Europy Wschodniej, a kolonialną metaforą „znikającej rasy Indian”. Podobieństwo to odsłania ślad zachodnich przekonań o wyższości kulturowej wobec Europy Wschodniej, zakorzenionych również w dziedzinie studiów nad Zagładą. Wprowadzenie przededefiniowanego przez badaczy rdzennych pojęcia ludobójstwa kulturowego do leksykonu studiów nad Zagładą jest więc zasadne, gdyż podkreśla ono polityczny i ontologiczny zakres pojęcia kultury, jak również nierozłączność między fizycznym i kulturowym wymiarem Zagłady.

Słowa-klucze: ludobójstwo kulturowe, ludobójcza przemoc kolonialna, zagłada Żydów wschodnioeuropejskich, rdzenne epistemologie

* Artykuł dostępny jest również w języku angielskim; zob. D. Głowacka, *“The Vanished World”: Cultural Genocide of Eastern European Jews through the Lens of Settler Colonial Studies*, [w:] *Colonial Paradigms of Violence: Comparative Analysis of the Holocaust, Genocide, and Mass Violence*, red. R. O’Sullivan, M. Gordon, Göttingen 2022, s. 31–59.

Nie ma już tych miasteczek, przeminęły cieniem,
I cień ten kłaść się będzie między nasze słowa.

Antoni Słonimski, *Elegia miasteczek
żydowskich* (1947)¹

Wstęp

Wyrażona w wierszu Antoniego Słonimskiego rozpacz i tęsknota za żydowskimi miasteczkami zmiecionymi z powierzchni ziemi podczas wojny często wybrzmiewa w tekstach z tamtej epoki. We wstępie do książki *Responsa from the Holocaust* Efraim Oshry, rabin ocalony z kownieńskiego getta, pisze:

Świata, który kiedyś istniał, już nie ma. Odeszły święte społeczności, święci Żydzi, dzieci i ich matki, rabini, biblioteki z tysiącami ksiąg każda [...]. Nieodwracalnie przeminął świat, którego nie odtworzy już nigdy — choćby jednego cienia — żaden historyk, antropolog czy pisarz².

Podobny motyw pojawia się w późniejszych wspomnieniach ocalonych. Nate Leipziger, który przeżył Auschwitz, opisuje powojenną wizytę w Chorzowie — mieście swego dzieciństwa. Rozgląda się dookoła po pustym placu, na którym kiedyś stała synagoga, i myśli: „zniknął świat mojego dzieciństwa, zniknęli ludzie”³.

Zagłada europejskich Żydów upamiętniana jest zazwyczaj jako niemające historycznego precedensu ludobójstwo. W ramach tak pojętego paradygmatu pamięci zniszczenie żydowskiego dziedzictwa kulturowego traktowane jest jako nieunikniony skutek ludobójstwa o charakterze fizycznym i biologicznym, natomiast nie jest uznawane za samoistny jego element⁴. W niniejszej pracy proponuję spojrzeć na zagładę wschodnioeuropejskich Żydów przez pryzmat tekstów myślicieli rdzennych, którzy zapożyczają pojęcie ludobójstwa kulturowego sformułowane przez Rafała Lemkina w celu upamiętnienia zagłady północnoamerykańskich Pierwszych Narodów w trakcie podboju kolonialnego.

Kategoria ludobójstwa kulturowego, zaproponowana przez Lemkina po raz pierwszy w wydanej w 1944 roku książce *Rządy państw Osi w okupowanej Europie*⁵, była nieodwołalnie określona przez eurocentryczne rozumienie pojęcia kultury, ukształtowane przez imperialistyczny paradygmat, który wartościował kultury narodów oraz grup etnicznych i decydował, czy zasługują one na przetrwanie. Choć

¹ A. Słonimski, *Wiersze zebrane*, Warszawa 1970, s. 495.

² E. Oszry, *Responsa halachiczne*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2013, s. 129–130.

³ N. Leipziger, *The Weight of Freedom*, Toronto 2015, s. 144; jeśli nie podano inaczej, przeł. D.G.

⁴ Zob. np. D. Nersessian, *Rethinking Cultural Genocide under International Law*, „Human Rights Dialogue” 2005, seria 2, nr 2, https://www.carnegiecouncil.org/publications/archive/dialogue/2_12/section_1/5139 (dostęp: 13.12.2021).

⁵ R. Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington 1944. Polskie tłumaczenie: *idem, Rządy państw Osi w okupowanej Europie: prawa okupacyjne, analiza rządzenia, propozycja za- dośuczynienia*, przeł. A. Bieńczyk-Missala et al., Warszawa 2013.

więc myśliciele rdzenni podchwycili Lemkinowskie pojęcie ludobójstwa kulturowego, ukazują oni również, w jaki sposób zostało ono uwarunkowane przez kolonialne ramy epistemiczne. Ich krytyczne przemyślenia zachęciły mnie do podjęcia próby przeanalizowania wizerunku „zaginionego świata” wschodnioeuropejskich Żydów, który zaczął się wyłaniać po wojnie w kulturze północnoamerykańskiej i nabrał kształtów pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku wraz z pojawieniem się dyskursu o Holokauście w świadomości publicznej. Zestawienie północnoamerykańskiego rozumienia zagłady wschodnioeuropejskich Żydów z przemyśleniami autorów rdzennych odsłania, że ów — często mityczny, dwuwymiarowy — obraz „zaginionego świata” splata się z kulturowymi mitami leżącymi u ideologicznych podstaw państw osadniczych. Dopatruję się więc pokrewieństwa między nostalgiczną metaforą zaginionego świata wschodnioeuropejskich Żydów i wyobrażeniami osadniczych kolonizatorów o ginącej rasie amerykańskich Indian.

Pojęcie „zaginionego świata” naprowadza nas na trop kolonialnego wymiaru północnoamerykańskiego rozumienia Zagłady, kryjącego się zarówno w postaciach jej upamiętniania, jak i w podwalinach samej dyscypliny badań nad Holokaustem⁶. Podkreślam, iż obecna propozycja badawcza posiłkuje się przede wszystkim popularną wiedzą na temat zagłady Żydów oraz stanem badań nad pojęciem ludobójstwa kulturowego w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie. Nie odnoszę się więc do bogatego dorobku naukowego polskich badaczy zajmujących się kulturą wschodnioeuropejskich Żydów. Nie podejmuję również kwestii tego, czy w pewnym stopniu teza o kolonialnych uwikłaniach pamięci o Żydach znalazłaby potwierdzenie także w odniesieniu do polskiego popularnego dyskursu o Zagładzie i pamięci o żydowskich sąsiadach. Warto byłoby się też zastanowić nad przyczynami wzrastającego ostatnio w Polsce zainteresowania historią północnoamerykańskich ludów rdzennych, czego wyrazem był sukces wydanej w 2019 roku reportażowej książki Joanny Gierak-Onoszko *27 śmierci Tony’ego Obeda*, opartej na wywiadach z jednym z wychowanków „szkół dla Indian”⁷. Choć autorka

⁶ Aleksandra Szczepan dochodzi do podobnych wniosków na temat wyobrażeń o Europie Wschodniej w pracach amerykańskich, brytyjskich i izraelskich historyków, pisarzy i artystów. Badaczka podaje przykłady opisów polskich krajobrazów w *Shoah* Claude’a Lanzmanna, nowelistycznej literaturze wspomnieniowej potomków ocalonych, jak również w pracach znanych zachodnich badaczy, na przykład w *Skrwawionych ziemiach* Timothy’ego Snydera czy *Atlasie historii Holocaustu* Martina Gilberta. Autorka dowodzi, że publikacje te wpisują się w dyskurs o zaborzeniu kolonialnym, który przedstawia Polskę jako przerażające, choć egzotycznie piękne pustkowie, rozbrzmiewające traumatyczną ciszą. Zob. *eadem*, *Terra Incognita? Othering East-Central Europe in Holocaust Studies*, [w:] *Colonial Paradigms of Violence...*, s. 185–214.

⁷ Oprócz wywiadów z byłymi wychowankami szkół, lektury literatury wspomnieniowej i analizy przekazów ustnych (włącznie z obszernym materiałem w przywołanym przez autorkę końcowym raporcie Kanadyjskiej Komisji Prawdy i Pojednania) Joanna Gierak-Onoszko bada również dyskurs medialny towarzyszący burzliwym debatom publicznym w Kanadzie. Na szczególną uwagę zasługują rozdziały poświęcone sprawie zaginionych i zamordowanych rdzennych kobiet i dziewcząt, zwłaszcza że końcowy raport Komisji na ten temat ukazał się dopiero w czerwcu 2019 roku. Zob. *eadem*, *27 śmierci Tony’ego Obeda*, Warszawa 2019.

podkreśla wytrzymałość i siłę ducha swych rdzennych bohaterów, publikacja ta w zasadzie pomija obecne ruchy odrodzeniowe oraz walkę o suwerenność polityczną i kulturową, a tym samym wpisuje się w dyskurs wiktymologiczny, znajdujący oddźwięk wśród polskich czytelników. Prace takich autorów rdzennych, jak Glen Sean Coulthard (Yellowknives Dene), Audra Simson (Mohawk), Pamela Palmeter (Mi'kmaw) czy Leanne Betasamosake Simpson (Anishinaabe), którzy promują ideologię *Indigenous resurgence* i odrzucają mit narodowego pojednania oraz obraz ludności rdzennej jako ofiar kolonizacji, są w Polsce mniej znane⁸. Uderza również, że polskich czytelników zadowala sprawozdanie polskiej reporterkki, a zainteresowaniu temu nie towarzyszy fala tłumaczeń na nasz język bogatej literatury wspomnieniowej autorstwa rdzennych wychowanków tego typu szkół.

Pomiędzy historią a destrukcją kulturową — polityczny i ideologiczny wymiar pojęcia ludobójstwa kulturowego

Propozycja Lemkina, by włączyć pojęcie ludobójstwa kulturowego do uchwalonej w 1948 roku Konwencji o ludobójstwie⁹, została w ONZ odrzucona¹⁰. W latach siedemdziesiątych (podczas zamieszek związanych z ruchem American Indian Movement), a następnie we wczesnych latach dziewięćdziesiątych XX wieku rdzenni myśliciele, pisarze i działacze podjęli jednak próby przywrócenia Lemkinowskiej koncepcji ludobójstwa kulturowego w celu zwrócenia uwagi na zagładę ludności rdzennej, która — w przeciwieństwie do Holokaustu — dokonywała się powoli, na przestrzeni 500 lat podboju kolonialnego, a której pamięć została wykluczona z narracji historycznych będących ideologiczną podstawą osadniczych państw kolonialnych¹¹.

Badacze rdzenni przypominają, że według Lemkina niszczenie kultury jest podwaliną procesów ludobójczych. Stworzona przez polsko-amerykańskiego

⁸ W Polsce ukazała się dotychczas jedynie książka Michelle Good, *Pięcioro małych Indian*, przeł. E. Janota, Katowice 2022.

⁹ Pełna nazwa brzmi: Konwencja ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa.

¹⁰ Między innymi podczas obrad pojawiły się argumenty, że ochrona dóbr kulturowych leży w domenie praw mniejszości narodowych i powinna być rozpatrywana w ramach Deklaracji praw człowieka i obywatela. Niszczenie mienia kulturowego nie zostało jednak objęte deklaracją, która weszła w życie 10 grudnia 1948 roku. Zob. m.in. J. Morsink, *Cultural Genocide, the Universal Declaration and Minority Rights*, „Human Rights Quarterly” 21, 1999, nr 4, s. 1009–1060.

¹¹ Zob. D. Głowacka, „Nigdy więcej!”. *Pamięć o ludobójstwie ludności rdzennej a pamięć o Zagładzie (ze szczególnym uwzględnieniem Kanady)*, [w:] *eadem*, *Po tamtej stronie: świadectwo, afekt, wyobraźnia*, Warszawa 2016, s. 246–284. W pracy tej opisuję zjawisko przywoływania Holokaustu w pracach działaczy, pisarzy i artystów rdzennych, w tym w literaturze wspomnieniowej autorstwa byłych wychowanków szkół dla Indian.

prawnika definicja ludobójstwa kulturowego obejmowała zarówno destrukcję dóbr materialnych, takich jak księgozbiory, cmentarze i obiekty sakralne, jak i niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w tym języka, tradycji i wierzeń religijnych będących podstawą społecznej tożsamości grupy¹². Niszczenie dziedzictwa kulturowego (Lemkin przywołuje opisy podpalania ormiańskich kościołów katolickich w imperium osmańskim podczas pierwszej wojny światowej oraz synagog w hitlerowskich Niemczech) zazwyczaj poprzedza bowiem przemoc fizyczną wobec zagrożonej społeczności. Ludobójstwo kulturowe jest więc nieodłącznym elementem „zsynchronizowanego ataku” na religijną, etniczną, rasową lub narodową tożsamość grupy¹³. Celowy i systematyczny atak na kulturowe dziedzictwo grupy niweczy przy tym, jak pisze Lemkin, „wkład każdej zbiorowości do kultury światowej”, stanowiący „bogactwo całej ludzkości”¹⁴. Należy tu jeszcze zaznaczyć, że Lemkin wyraźnie odróżniał stopniowe zmiany zachodzące w kulturze, wynikające z czynników wewnętrznych i zewnętrznych, od „gwałtownego procesu ludobójstwa kulturowego”¹⁵.

Ponieważ celem ludobójstwa jest całkowite zniszczenie fundamentów życia danej grupy, nakierowane jest ono przede wszystkim na jej tożsamość, a nie na jej fizyczne wyniszczenie, choć zazwyczaj procesy te są nierozłączne. Właśnie dlatego Lemkin określał ludobójstwo kulturowe jako „najważniejszy element Konwencji o ludobójstwie”¹⁶. Ludobójstwo kulturowe jest bowiem równoznaczne z odebraniem danej grupie prawa do istnienia, gdyż trudno mówić o jej przetrwaniu, jeśli członkowie grupy pozostali przy życiu, lecz zatarcili poczucie kulturowej przynależności. Jedyne element Lemkinowskiej definicji ludobójstwa kulturowego, który został zachowany w wersji ostatecznej konwencji, to ustęp 5 w artykule 2, który odnosi się do „przymusowego przekazywania dzieci członków grupy do innej grupy”¹⁷. Jako że artykuł 2 wymienia liczne czyny ludobójcze o charakterze biologicznym i fizycznym, przymusowy transfer dzieci został podciągnięty pod ten sam mianownik, mimo że we wcześniejszych szkicach umowy międzynarodowej

¹² Zob. U. Umit Ungro, *Cultural Genocide: Destruction of Material and Non-Material Human Culture*, [w:] *The Routledge History of Genocide*, red. C. Carmichael, R.C. Maguire, New York-London 2015, s. 242.

¹³ Zob. T.M. Butcher, *A ‘Synchronized Attack’: On Raphael Lemkin’s Holistic Conception of Genocide*, „Journal of Genocide Research” 15, 2013, nr 3, s. 253–271. Butcher analizuje pojęcie „zsynchronizowanego ataku” na tożsamość grupy na podstawie tekstu Lemkina *Explanatory Note on Cultural Genocide*.

¹⁴ Cyt. za: D.L. Frieze, *Przedmowa*, [w:] R. Lemkin, *Nieoficjalny. Autobiografia Rafała Lemkina*, red. D.L. Frieze, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2018, s. 29, przyp. 2.

¹⁵ Anthony Dirk Moses wyjaśnia to rozróżnienie w *Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide*, [w:] *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation and Subaltern Resistance in World History*, red. A. Dirk Moses, New York 2008, s. 55–80.

¹⁶ Cyt. za: T.M. Butcher, *op. cit.*, s. 255.

¹⁷ Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948a.html> (dostęp: 15.01.2022).

zbrodnia ta była zaklasyfikowana jako ludobójstwo kulturowe. Lemkin utrzymywał na przykład, że los ormiańskich dzieci zasymilowanych w tureckich domach dowodził zamiaru zniszczenia kulturowej tożsamości grupy¹⁸.

Najmocniej wobec włączenia „ludobójstwa kulturowego” do konwencji opowiadały państwa osadniczo-kolonialne, obawiające się, że mogą zostać oskarżone o czyny ludobójcze związane z polityką przymusowej asymilacji ludów rdzennych, a w Stanach Zjednoczonych również dotyczących segregacji rasowej wdrażanej za pomocą praw Jima Crowa. Przedstawiciele rządu kanadyjskiego wręcz postawili ultimatum, że wycofają się z konwencji, jeśli będzie ona zawierała artykuł o ludobójstwie kulturowym¹⁹.

W późnych latach czterdziestych XX wieku walka państw skolonizowanych o wyzwolenie spod jarzma kolonializmu dopiero się rozpoczyna, a będzie trwała przez kolejne trzy dekady. Głosy przedstawicieli krajów skolonizowanych obecnych przy obradach ONZ miały więc niewielką siłę przebicia. Definicja ludobójstwa przyjęta ostatecznie przez ONZ była zatem uwarunkowana ówczesną sytuacją geopolityczną i nie obejmowała pełni doświadczeń kolonialnej przemocy wobec ludności rdzennej, a wykluczenie ludobójstwa kulturowego było skutkiem dynamiki, w którą uwikłane były toczące się w latach 1946–1948 obrady.

Opublikowana w *The Encyclopedia of the Empire* w 2016 roku definicja ludobójstwa kulturowego określa to zjawisko jako „próbę destrukcji kultury, religii i tożsamości grupy [...], zasadzającą się na przekonaniu, że kultura atakowanej grupy jest podrzędna wobec kultury najeźdźcy”²⁰. Spory o wprowadzenie pojęcia ludobójstwa kulturowego do prawa międzynarodowego w późnych latach czterdziestych odsłaniają jednak również przekonania przedstawicieli imperialistycznych państw o ich cywilizacyjnej wyższości, a tym samym kulturowej „podrzędności” krajów rzekomo słabiej ucywilizowanych.

¹⁸ Hanna Schreiber przypomina, że „rabunek dzieci” dotyczył również dzieci polskich, uznanych za rasowo cenne i poddanych germanizacji. Zob. *eadem*, Cultural genocide — ludobójstwo kulturowe — kulturobójstwo: niedokończony czy odrzucony projekt prawa międzynarodowego?, [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1. *Zwrot kulturowy*, red. H. Schreiber, G. Michałowska, Warszawa 2013, s. 265. Na temat zbrodni przymusowej asymilacji dzieci ormiańskich zob. R. Lemkin, *Nieoficjalny...*, s. 261.

¹⁹ Zob. J. Gilbert, *Perspectives on Cultural Genocide: From Criminal Law to Cultural Diversity*, [w:] *Arcs of Global Justice: Essays in Honour of William A. Schabas*, red. M.M. DeGuzman, D.M. Amann, Oxford 2018, s. 336. Zob. też D.L. Frieze, *Lemkin and the Concept of Genocidal Cultural Destruction*, [w:] *New Directions in Genocide Research*, red. A. Jones, London-New York 2012, s. 60–69; Y. Donders, *Cultural Genocide*, [w:] *Culture and Human Rights: The Wrocław Commentaries*, red. A.J. Wiesand, K. Chainoglou, A. Śledzińska-Simon, Berlin-Boston 2016; W. Szabas, *Cultural Genocide and the Protection of the Rights of Existence of Aboriginal and Indigenous Groups*, [w:] *International Law and Indigenous Peoples*, red. W. Szabas, Leiden 2004, s. 117–132.

²⁰ G. Teglia, *Cultural Genocide*, [w:] *The Encyclopedia of the Empires*, Wiley Online Library 11.01.2016, <https://doi.org/10.1002/9781118455074.wbeoe239> (dostęp: 10.12.2018).

Przypomnijmy, że Lemkin pochodził z Europy Wschodniej. Urodził się i wychował w rodzinie polskich Żydów, w wiosce znajdującej się dziś na terenie Białorusi; studia odbywał we Lwowie, a Europę Wschodnią opuścił dopiero, gdy uciekał przed Niemcami w 1940 roku. Pomimo tego kulturowego dziedzictwa zaproponowane przez niego pojęcie ludobójstwa, jakkolwiek „nowe” samo w sobie, konceptualnie nie odbiegało od dominujących w Europie Zachodniej dyskursów ukształtowanych w tyglu umacniania się europejskiego pojęcia państwowości, jak również pod wpływem antropologii i innych rozwijających się dziedzin nauki o człowieku²¹. Lemkin zaczerpnął rozumienie pojęcia kultury między innymi z prac Johanna Gottfrieda Herdera, który dowodził, iż każda grupa narodowa ma szczególne właściwości czy też „geniusz”. Innym wpływowym źródłem były dla Lemkina prace współczesnego mu wybitnego antropologa polskiego pochodzenia, Bronisława Malinowskiego, który wślawił się pracami na temat kultur ludów rdzennych w regionie Nowej Gwinej²².

Lemkin dotarł do USA w 1941 roku przez Szwecję, następnie Rosję i Japonię. Jako obywatel amerykański unikał krytycznych wypowiedzi pod adresem tamtejszego rządu, gdyż za wszelką cenę próbował pozyskać jego względy i doprowadzić do ratyfikowania Konwencji o ludobójstwie przez Stany Zjednoczone. Między innymi było to powodem, dla którego Lemkin był niechętny afroamerykańskiemu Ruchowi Praw Społecznych i wypowiedział się przeciwko petycji „We Charge Genocide” [Oskarżamy o ludobójstwo], dostarczonej do ONZ (i natychmiast przez nią odrzuconej) w 1951 roku, mimo że była ona pierwszą historyczną próbą powołania się na Konwencję o ludobójstwie²³.

Lemkin zmarł na atak serca w 1959 roku, nie doczekawszy się ratyfikacji konwencji przez Stany Zjednoczone. Z niedokończonej pracy, w której zamierzał opisać historię ludobójstw na przestrzeni wieków, wynika, że uznawał historię

²¹ Zob. analizę autobiografii Lemkina w D. Irvin-Ericson, *Raphaël Lemkin and the Concept of Genocide*, Philadelphia 2017; J. Cooper, *Raphael Lemkin and the Struggle for the Genocide Convention*, London 2008 oraz R. Szawłowski, *Rafał Lemkin. Biografia intelektualna*, Warszawa 2020. Hanna Schreiber potwierdza, że wizja kultury u Lemkina to „kultura wysoka, przejawiająca się w działalności kulturalnej, dziełach literatury czy zabytkach” — *eadem, op. cit.*, s. 257. Tezę o uwikłaniu Lemkinowskiego pojęcia ludobójstwa w eurocentryczne sposoby myślenia na temat kultur różnych narodowości i grup etnicznych rozwija Jack Palmer na podstawie zapisków Lemkina o kolonialnych ludobójstwach na przestrzeni wieków (w tym niemieckiej okupacji południowo-zachodniej Afryki połączonej z zagładą ludności Herero i Nama); zob. *idem, Genocide, Occupation, Extinction*, [w:] *Colonial Paradigms of Violence...*, s. 61–81.

²² D. Irvin-Ericson, *op. cit.*, s. 200.

²³ Sygnatariusze petycji (w tym między innymi Paul Robeson i W.E.B. Du Bois), której autorem był działacz i polityk William L. Patterson, oskarżyli rząd amerykański o dyskryminację i czyny ludobójcze (takie jak linczowanie) wobec ludności afroamerykańskiej. Petycja została przez ONZ odrzucona. Zob. S.L. Jacobs, *“We Charge Genocide”: A Historical Petition All but Forgotten and Unknown*, [w:] *Understanding Atrocities: Remembering, Representing, and Teaching Genocide*, red. S.W. Murray, Calgary 2017, s. 125–143.

osadnictwa w Ameryce Południowej, a także w Australii i Nowej Zelandii za ludobójstwo. Był zainteresowany zwłaszcza losem tasmańskich Aborygenów, mieszkańców wyspy Van Diemen's Land, przemianowanej na Tasmanię w 1856 roku, i szczegółowo opisywał „niesłychane okrucieństwa”, jakich doświadczyli oni z rąk brytyjskich osadników²⁴. Potępiał też przesiedlenie na początku XIX wieku resztek tego nomadycznego ludu na wyspę Flinders, gdzie „w zetknięciu z cywilizacją nieuchronnie ulegli chorobom”²⁵, po czym wyginęli jako grupa etniczna wraz ze śmiercią ostatniej przedstawicielki w 1876 roku. Historia całkowitej zagłady grupy etnicznej była Lemkinowi przydatna jako przykład tragicznych skutków ludobójstwa, choć tym samym podpisywał się za jej pomocą pod tezą, że upadek „słabszych” grup etnicznych i kulturowych jest nieunikniony²⁶.

Lemkin udokumentował też podbój terytorium Azteków i Inków przez Hiszpanię i ubolewał nad upadkiem tak wysoko rozwiniętych kultur²⁷. Dowodzi to jednak, że mimo głębokiego zrozumienia powiązań między ludobójstwem a kolonializmem poglądy Lemkina na temat kultury nie odbiegały od wykształconego w europejskim dyskursie hierarchicznego pojmowania koncepcji ras, grup etnicznych i narodowości. Poglądów tych możemy się dopatrzeć w jego zapiskach na temat ludobójstw na przestrzeni wieków, jak również w autobiografii zatytułowanej *Nieoficjalny*, wydanej po raz pierwszy w Stanach Zjednoczonych w 2013 roku. W większości jest ona zapisem rozmów przeprowadzonych przez Lemkina w trakcie rokowań dotyczących Konwencji o ludobójstwie z przedstawicielami rządów państw członkowskich ONZ, których — zwłaszcza Francuzów — często podziwiał ze względu na ich kulturowe wyrafinowanie.

Warto przywołać opis pozornie niewiele znaczącej rozmowy Lemkina z przedstawicielką ludności rdzennej, którą odbył w kasynie w Genewie. Pewnego wieczora Lemkin zaprosił do tańca młodą kobietę, a gdy powiedziała mu, że jest pochodzenia rdzennego z Chile, podzielił się z nią swym zainteresowaniem kulturami południowoamerykańskich ludów rdzennych i opowiedział o swoich staraniach, by uznać zagładę tych kultur za ludobójstwo. Jego rozmówczynię poglądy Lemkina niezmiernie zainteresowały, skonkludował więc, że „tancerczka z Montreux, z przenikliwością wrodzoną wielkiej wymarłej rasy, dostrzegła na swój sposób nieśmiertelność prawa, w które tak mocno wierzyłem”²⁸. Choć anegdota ta służy potwierdzeniu szlachetnej wizji „ojca Konwencji o ludobójstwie”, jest to jedyne

²⁴ R. Lemkin, *Tasmania*, red. A. Curthoys, [w:] *Colonialism and Genocide*, red. A. Dirk Moses, D. Stone, New York-London 2007, s. 80.

²⁵ *Ibidem*, s. 83.

²⁶ Lemkinowska teoria o wyginięciu Tasmańczyków została obalona zarówno przez badaczy, jak i dzisiejszych Aborygenów tasmańskich. Zob. m.in. T. Lawson, *The Last Man: A British Genocide in Tasmania*, London 2014.

²⁷ R. Lemkin, *The Case of the Spanish in the Peru and the Incas*, [w:] *Lemkin on Genocide*, red. S.L. Jacob, Langham 2012, s. 379–401.

²⁸ R. Lemkin, *Nieoficjalny...*, s. 234.

odniesienie w jego autobiografii do ludności rdzennej i pojawia się ono w postaci nacechowanego genderowo tropu egzotycznej tancerki podziwiającej jego teorie o ludobójstwie. Zważywszy na to, że ludność z plemienia Mapuche nie jest „wymarłą rasą” i nadal w Chile zamieszkuje, sformułowanie Lemkina o „wybitnej wymarłej rasie”, podobnie do opisu losu Tasmańczyków, pośrednio świadczy o tym, że podpisywał się on pod tezą o niefortunnym, lecz nieuniknionym wyginięciu ludów rdzennych. Nie dostrzegał natomiast ich historycznych przemian, witalności, skutecznego oporu wobec władz kolonialnych oraz nieustającej walki o autonomię kulturową i polityczną.

Zaproponowane przez Lemkina pojęcie ludobójstwa kulturowego, którego przykłady w *Rządach państw Osi* odnosiły się głównie do zagłady Ormian oraz drugiej wojny światowej, dotyczyło więc przede wszystkim agresywnego i wyraźnie zamierzonego ataku na daną kulturę. Nie obejmowało natomiast trwających przez wieki procesów, które cechują przemoc kolonialną, a zwłaszcza praktyk skrywających się pod płaszczykiem cywilizacyjnego dobrodziejstwa i moralnej wyższości. Ich naczelnym przykładem w Ameryce Północnej były szkoły dla Indian, mające na celu całkowitą asymilację ludności rdzennej²⁹. Tymczasem według myśliciela rdzennego, socjologa Rolanda Chrisjohna (Oneida): „asymilacja jest ludobójstwem. Nawet określenie »ludobójstwo kulturowe« to zbędna elipsa — ludobójstwo kulturowe to ludobójstwo”³⁰.

Spory na temat ludobójstwa kulturowego pojawiły się również w trakcie obrad nad Deklaracją ONZ o prawach ludności rdzennej (UNDRIP), która weszła w życie 13 września 2007 roku. Zawiera ona klauzule przeciwko przymusowej asymilacji i niszczeniu dóbr kulturowych oraz podkreśla, jak istotne politycznie i moralnie zasadne jest przetrwanie kultur ludów rdzennych oraz ich prawo do samostanowienia i ochrony dziedzictwa kulturowego. Jak dowodzi Elisa Novic, wejście w życie UNDRIP mogło być bodźcem do tego, by pojęcie ludobójstwa kulturowego zaistniało w prawie międzynarodowym i stało się instrumentem prawnym, którym przedstawiciele ludów rdzennych mogliby się posługiwać, aby dochodzić swych roszczeń³¹.

²⁹ Zob. A. Woolford, *This Benevolent Experiment: Indigenous Boarding Schools, Genocide, and Redress in Canada and the United States*, Lincoln, NE 2015.

³⁰ R. Chrisjohn, S.L. Young, *The Circle Game: Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada: A Report to the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, 1994, <http://data2.archives.ca/rcap/pdf/rcap-32.pdf> (dostęp: 20.08.2021). Przywołany cytat między innymi skłonił mnie do zastosowania w niniejszej pracy pojęcia „ludobójstwo kulturowe” zamiast przetłumaczenia go na język polski jako „kulturobójstwo”, jak czyni to H. Scheriber we wspomnianym już artykule. Kulturobójstwo nie wydaje się bowiem przekazywać pełni ontologicznego i politycznego znaczenia opisywanego przeze mnie zjawiska.

³¹ Zob. E. Novic, *The Concept of Cultural Genocide. An International Law Perspective*, Oxford 2016, s. 74 oraz S. Mako, *Cultural Destruction and Key International Instruments: Framing the Indigenous Experience*, „International Journal on Minority and Group Rights” 19, 2012, s. 175–194.

Tak się jednak nie stało, gdyż po raz kolejny zaoponowało kilka państw członkowskich, w tym Stany Zjednoczone, Kanada, Australia i Nowa Zelandia³². Pomińnięcie pojęcia ludobójstwa kulturowego w dokumencie, który miał gwarantować kulturowe prawa ludów rdzennych, przyczyniło się do utwierdzenia przekonania, że nie jest to termin prawomocny czy ważki w sensie politycznym. Nie zaistniał on również na kartach Rzymskiego Statutu Międzynarodowego Trybunału Karnego przyjętego w 1998 roku. W rezultacie do dziś w prawie międzynarodowym brakuje skutecznych narzędzi, aby tego rodzaju zbrodnie zaskarżyć przed sądem³³.

W Kanadzie pojęcie ludobójstwa kulturowego po raz pierwszy pojawiło się oficjalnie w publicznym dyskursie w grudniu 2015 roku, gdy zostało włączone do raportu Komisji Prawdy i Pojednania, a następnie poparte na łamach prasy przez kilka politycznie wpływowych osób. Komisja określiła ludobójstwo kulturowe szeroko — jako „destrukcję wszelkich struktur i praktyk, które pozwalają na istnienie grupy jako takiej”³⁴. Obrady Komisji oraz złożone przed nią świadectwa skupiły się na szkołach dla Indian jako instytucji, której celem było wyniszczenie rdzennych praktyk duchowych i sposobów życia, choć zwrócono uwagę także na inne metody, takie jak odbieranie ziemi, grabienie zasobów naturalnych i niszczenie środowiska.

Początkowo przedstawiciele kanadyjskiej ludności rdzennej uznali raport Komisji za istotny krok naprzód. Wkrótce jednak pojawiły się głosy krytyczne, oskarżające rząd kanadyjski o to, że choć przyjął odpowiedzialność za historyczną przemoc, to jednocześnie się wobec niej zdystansował, maskując jej systemowy charakter oraz fakt, że Kanada do dziś czerpie z niej korzyści. Wedle słów Pameli Palmater, przedstawicielki Pierwszego Narodu Mi'kmaq: „Ludobójstwo w Kanadzie nadal się odbywa, a kanadyjska ludność rdzenna cierpi z powodu tych samych postaci rasizmu i przemocy, tyle że inaczej się dziś nazywają”³⁵. Według myślicieli rdzennych zamiast wprowadzić znaczące zmiany, jeśli chodzi o uznanie praw ludów rdzennych do samostanowienia, rząd kanadyjski wykorzystał raport Komisji w celu podważenia ich politycznych żądań i roszczeń terytorialnych. Jest

³² Kanada ociągała się z ratyfikowaniem deklaracji aż do czerwca 2021 roku, gdy na mocy tak zwanego Bill C-19 izba senatu ustanowiła reguły wprowadzenia w życie UNDRIP na wszelkich szczeblach rządowych.

³³ Izraelska badaczka Leora Bilsky dowodzi, że bliższe przyjrzenie się zapomnianej historii wczesnych powojennych prób odzyskiwania zniszczonego żydowskiego dziedzictwa pomogłoby „przełożyć zbrodnię ludobójstwa kulturowego na prawne innowacje”, które byłyby przydatne w obecnych przypadkach żądań restytucji zagrabionych przedmiotów znajdujących się w europejskich muzeach; zob. *eadem*, *Cultural Genocide and Restitution: The Early Wave of Jewish Cultural Restitution in the Aftermath of World War II*, „International Journal of Cultural Property” 27, 2020, nr 3, s. 22.

³⁴ *Honouring the Truth: Reconciling for the Future. Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, t. 1, Winnipeg 2015, s. 133.

³⁵ P. Palmater, *Warrior Life: Indigenous Resistance and Resurgence*, Halifax-Winnipeg 2020, s. 2.

to więc neokolonialna taktyka, mająca na celu podtrzymanie nadal istniejących struktur kolonialnych. Zacięte dyskusje wokół pojęcia ludobójstwa kulturowego odsłaniają, że osadnicze państwo wciąż propaguje mit narodowy, który zasada się na zdławieniu politycznych praw ludów rdzennych i zaprzecza, iż istniały one jako suwerenne narody w okresie poprzedzającym kolonizację. Pojmowanie kultury jako odrębnej od fizycznego i biologicznego przetrwania grupy, co nastąpiło wskutek wyeliminowania „ludobójstwa kulturowego” z Konwencji o ludobójstwie, pozbawiło to pojęcie mocy politycznej. Jeśli założymy, że terminy nabierają znaczenia przez ich historyczne, iteratywne użytkowanie, dostrzeżemy, że ideologiczne wykorzystywanie pojęcia ludobójstwa kulturowego przez rząd kanadyjski wpłynęło na pamięć historyczną o przemocy kolonialnej oraz sposoby upamiętniania przeszłości³⁶.

W obliczu ideologicznej manipulacji pojęciowej myśliciele rdzenni uciekają się do nieortodoksyjnych zastosowań terminów „ludobójstwo” i „ludobójstwo kulturowe”, zmieniając ich zasięg semantyczny i nadając im polityczne i ontologiczne znaczenie. Jedną z takich strategii jest wprowadzanie neologizmów, takich jak „językobójstwo”, czyli zagłada języka, czy „ekobójstwo”, które odnosi się do destrukcji środowiska naturalnego, ale też kradzieży ziemi³⁷. Te semantyczne innowacje są czymś w rodzaju kulturowego przekładu eurocentrycznego pojęcia ludobójstwa na rdzenne systemy wiedzy. Są również świadectwem, że każda grupa etniczna czy kulturowa ma takie samo prawo do istnienia i uczestniczenia w świecie ludzkich powiązań, a jej praktyki kulturowe są równie cenne. Konceptyjna kreatywność wyraża pragnienie ludności rdzennej, by opisać własne doświadczenia „po swojemu” zamiast podporządkowywać się uniwersalizującym etykietom. Ukazuje ponadto, że sam termin „ludobójstwo” jest uwikłany w kolonialne ramy epistemiczne, które uprzywilejowują jedynie niektóre historie masowej przemocy, podczas gdy inne wykluczają. Ekspozuje też mityczne wyobrażenia, że rdzenne kultury są niezmiennie, jednorodne i uwięzione w przeszłości, co zaprzecza ich rzeczywistości jako rozwijających się i politycznie istotnych, a równocześnie „odrębnych form życia”³⁸.

³⁶ Ciekawe refleksje na temat ram poznawczych pojęcia ludobójstwa zawiera praca B. Meichesa, *The Politics of Annihilation: A Genealogy of Genocide*, Minneapolis 2018, zwł. s. 10.

³⁷ Motyw destrukcji języków rdzennych często pojawia się we wspomnieniach osób, które przeżyły szkoły dla Indian, oraz ich dzieci i wnuków. Zob. np. A. Bear Nicholas, *Linguicide*, „Briarpatch Magazine” 1.03.2011, s. 1–8, <https://briarpatchmagazine.com/articles/view/linguicides> (dostęp: 10.07.2022) oraz L. Sekwan Fontaine, *Redress for Linguicide: Residential Schools and Assimilation in Canada*, „British Journal of Canadian Studies” 30, 2017, nr 2, s. 183–205.

³⁸ Zob. m.in. G.S. Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis 2014, s. 65.

Ludobójstwo kulturowe a destrukcja kulturowego dziedzictwa Żydów Europy Wschodniej

Choć nie mamy dowodów na to, że Lemkin uznawał zagładę Żydów Europy Wschodniej za ludobójstwo wpisujące się w kontinuum przemocy kolonialnej, badacze tak zwanego paradygmatu kolonialnego studiów nad Zagładą zwracają uwagę na ciągłość oraz zbieżność między hitlerowskim podbojem Europy Wschodniej a historią zachodniego imperializmu. Dowodzą oni, że Holocaust nie był historycznym wyjątkiem i musi być rozpatrywany w kontekście europejskiej epoki nowoczesnej, której podstawą był podbój kolonialny. Dopatrują się genezy Holocaustu w imperialistycznej przeszłości europejskich mocarstw, zwłaszcza w odniesieniu do aspiracji kolonizatorskich ze strony cesarstwa niemieckiego. Twierdzą, że podczas kampanii wschodniej Hitler wzorował się na kolonializmie osadniczym w krajach pozaeuropejskich, i doszukują się powiązań między propagowaną przez reżim hitlerowski ideologią *Lebensraum* (termin ukuty przez Friedricha Ratzela w 1897 roku) i amerykańską tezę pogranicza (sformułowana przez Fredericka Jacksona Turnera w 1893)³⁹. Reżim hitlerowski zapożyczał więc narzędzia z bogatego archiwum europejskiej wiedzy kolonialnej, takie jak naukowe uzasadnienia teorii ras i rozmaite sposoby eksploatawania i systematycznego niszczenia rzekomo podrzędnych grup etnicznych. Choć autorzy prac mieszczących się w paradygmacie kolonialnym dostrzegają podobieństwa między zagładą Żydów a przemocą kolonialną wobec ludów rdzennych, nie podejmują zagadnienia ludobójstwa kulturowego⁴⁰, przyczyniając się w ten sposób pośrednio do

³⁹ Zob. porównanie pojęcia *Lebensraum* z amerykańską tezą pogranicza na przykład w C.P. Kachel III, *The Holocaust as Colonial Genocide: Hitler's "Indian Wars" in the Wild East*, Baltimore 2013, s. 8–24.

⁴⁰ Na temat związków pomiędzy podbojem Afryki Południowo-Zachodniej i hitlerowską kampanią wschodnią zob. m.in. B. Madley, *From Africa to Auschwitz: How German South Africa Incubated Ideas and Methods Adopted by Nazis in Eastern Europe*, „European History Quarterly” 35, 2005, nr 3, s. 429–464 oraz J. Zimmerer, *The Birth of Ostland of the Spirit of Colonization: A Postcolonial Perspective on the Nazi Policy of Conquest and Extermination*, [w:] *Genocide*, red. A. Jones, Los Angeles-London 2008, s. 129–156. Inne znane prace w obrębie paradygmatu kolonialnego to na przykład: S. Baranowski, *Nazi Empire. German Colonialism and Imperialism from Bismarck to Hitler*, Cambridge 2011; C.P. Kachel III, *The American West and the Nazi East: A Comparative and Interpretive Perspective*, Houndmills 2011; T. Kühne, *Colonialism and the Holocaust: Continuities, Causations, and Complexities*, „Journal of Genocide Research” 15, 2013, nr 3, s. 339–362; T. Lawson, *Coming to Terms with the Past: Reading and Writing Colonial Genocide in the Shadow of the Holocaust*, „Holocaust Studies: A Journal of Culture and History” 20, 2014, nr 1–2, s. 129–56; E.B. Westermann, *Hitler's Ostkrieg and the Indian Wars: Comparing Genocide and Conquest*, Norman 2016.

utwierdzenia rozłączności między zagładą o charakterze fizycznym i biologicznym a ludobójstwem kulturowym.

Pojęcie ludobójstwa kulturowego nie jest zazwyczaj stosowane w dyskursie zachodnim w odniesieniu do zagłady wschodnioeuropejskich Żydów. Jacob Halévy w książce wydanej w 1976 roku nakładem Żydowskiego Kongresu Światowego i Lawrence Davidson, autor pracy *Cultural Genocide*, określają ataki ze strony rosyjskich carów, a następnie Stalina na literaturę w językach jidysz i hebrajskim mianem ludobójstwa kulturowego, lecz nie odnoszą tych spostrzeżeń do losów kultury żydowskiej podczas okupacji hitlerowskiej⁴¹. Wyjątkiem jest opublikowany w 2018 artykuł badaczek izraelskich Leory Bilsky i Rachel Klagsbrun, zatytułowany *Powrót ludobójstwa kulturowego?*. Autorki wykazują w nim, że wykluczenie tego terminu w okresie powojennym miało negatywny wpływ na rozmaite próby przywrócenia żydowskiego dziedzictwa kulturowego, jak również na pamięć o tych działaniach. Przypominają także tezę Lemkina, że kampania niszczenia żydowskich księgozbiorów i obiektów religijnych w hitlerowskich Niemczech w latach trzydziestych była zapowiedzią zagłady fizycznej i była przeprowadzana systematycznie w postaci publicznych widowisk, co oznacza, że niszczenie obiektów kulturowych miało istotną wymowę symboliczną⁴². Wiemy, że podczas wojny, zwłaszcza podczas operacji „Reinhardt” i po najeździe Hitlera na Związek Radziecki, akcjom likwidacyjnym w Europie Wschodniej towarzyszyły usilne działania wymierzone przeciwko żydowskiej kulturze. W kwietniu 1942 roku sztab operacyjny Alfreda Rosenberga wydał dyrektywę do ośrodków w Europie Wschodniej, nakazującą niszczenie „duchowej broni ideologicznego wroga”⁴³. Likwidacja żydowskich miasteczek zazwyczaj kończyła się zrównaniem z ziemią żydowskich cmentarzy, by doszczętnie zatrzeć ślady żydowskiej przeszłości.

W ramach ideologii hitlerowskiej przyszłość niemieckiego imperium zależała od konsekwentnego przestrzegania doktryny czystości rasowej: tego rodzaju biopolityczna wizja państwa wymagała więc wyeliminowana kultur postrzeganych

⁴¹ J. Halévy, *Genocide of a Culture: The Execution of the 24*, London 1972; L. Davidson, *Cultural Genocide*, New York 2012. Lawrence Davidson uwzględnia także ludobójstwo kulturowe wobec ludności rdzennej, a także rozpatruje przypadki powojenne, zwłaszcza losy Palestyńczyków w wyniku powstania państwa Izrael.

⁴² L. Bilsky, R. Klagsbrun, *The Return of Cultural Genocide?*, „The European Journal of International Law” 29, 2018, nr 2, s. 273–369. Natan Sznajder również używa określenia „żydowskie ludobójstwo kulturowe” w odniesieniu do niszczenia żydowskiego dziedzictwa kulturowego w Europie Wschodniej; zob. *idem*, *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order: Hannah Arendt and the Jewish Condition*, Cambridge 2011, s. 67–90. Co do opisów palenia zwojów Tory podczas Nocy Kryształowej zob. A. Confino, *Dlaczego naziści palili Biblię Hebrajską? Nazistowskie Niemcy, reprezentacje przeszłości i Holocaust*, przeł. N. Brudniak *et al.*, „Historyka” 48, 2018. Alon Confino rozpatruje też przemoc hitlerowską w Europie Wschodniej w kategoriach skomasowanego ataku na żydowską kulturę, lecz nie stosuje pojęcia ludobójstwa kulturowego.

⁴³ Cyt. za: D.E. Fishmanem, *The Book Smugglers: Partisans, Poets, and the Race to Save Jewish Treasures from the Nazis*, Lebanon, NH 2017, s. 69.

jako pasożytnicze. Publiczne widowiska palenia książek miały na celu symboliczne oczyszczenie niemieckiej przestrzeni życiowej i narodowej tożsamości z zagrażających im biologicznych, jak również kulturowych zanieczyszczeń. Ogłoszeniu Prawa o ochronie krwi niemieckiej i niemieckiej czci we wrześniu 1935 roku wtórowały publikacje czarnych list niepożądanych autorów i czystka niemieckich bibliotek⁴⁴. Przepisywanie historii narodu niemieckiego bez Żydów, na podobieństwo wyższej rasy aryjskiej, wymagało nowych konfiguracji historycznych. Podbój terytorialny był więc ściśle połączony z nową topografią pamięci — kulturowym egzorcyzmem dokonywanym na ciele i duchu narodu za pomocą symbolicznego całopalenia obiektów pasożytniczej kultury. Kulturowa czystka odbywała się systematycznie: z bibliotek usuwano książki żydowskich autorów, wykonywanie utworów żydowskich kompozytorów zostało zabronione i tak dalej. Wkrótce po utworzeniu gett powołane w tym celu specjalne oddziały zaczęły podpalać obiekty religijne i biblioteki, a także palić lub mielić książki, zwoje Tory i dokumenty. Głównym przykładem kulturowego ludobójstwa wymienionym przez Lemkina w *Rządach państw Osi* jest opis palenia księgozbioru lubelskiego Seminarium Teologicznego (Jeszywas Chachmej Lublin), który ukazał się we „Frankfurter Zeitung” w 1941 roku:

Dla nas zniszczenie Akademii Talmudycznej, uznawanej za największą w Polsce, było powodem do szczególnej dumy.... Wyrzucono na bruk zawartość całej wielkiej biblioteki talmudycznej i przewieziono książki na rynek. Potem je podpalamo. Ogień utrzymywał się przez 20 godzin. Żydzi lubelscy zebrali się wokół i gorzko płakali. Ich płacz niemal nas zagłuszył. Wówczas wezwano oddział żołnierzy i ich pełne radości okrzyki zagłuszyły płacz Żydów⁴⁵.

Bibliotekarze, uczeni i inni kustosze żydowskiej kultury byli ponadto zmuszani do brania udziału w paleniu księgozbiorów, a miejscową ludność żydowską spędzano, by uczestniczyła jako przymusowa widownia. W tym samym czasie część brygad Rosenberga grabiła co wartościowsze książki, dokumenty i inne przedmioty materialne w celu stworzenia muzeum wymarłej rasy⁴⁶. Herman Kruk, pracownik

⁴⁴ Zob. L. Hill, *The Nazi Attack on 'Un-German' Literature, 1933–1945*, [w:] *The Holocaust and the Book: Destruction and Preservation*, red. J. Rose, Amherst 2008, s. 9–46.

⁴⁵ Cyt. za: R. Lemkin, *Rządy państw Osi...*, s. 115. Opis ten pojawił się po raz pierwszy w lutym 1940 roku w hitlerowskiej propagandówce „Deutsche Jugend Zeitung”. W rzeczywistości jedynie część lubelskiego księgozbioru została spalona, podczas gdy resztę najprawdopodobniej przewieziono do Niemiec, choć jego losy pozostają nieznane. Jedyne pięć ksiąg wróciło do Lublina i znajduje się dzisiaj w posiadaniu lubelskiej gminy żydowskiej (zob. A. Kopciowski, *Zagadka lubelskiej jesziwy*, http://www.bu.kul.pl/zagadka-ksiegozbioru-lubelskiejjesziwy,art_10817.html, dostęp: 18.08.2021). Według Barbary Finkelstein wiele tomów przetrwało i znajduje się obecnie w rozmaitych księgozbiorach, między innymi Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie; zob. *eadem*, *The Mystery Behind the Lost Books of a Cherished Lublin Yeshiva*, „Forward” 31.08.2017, <https://forward.com/culture/381537/the-mystery-behind-the-lost-books-of-a-cherished-lublin-yeshiva/> (dostęp: 27.01.2022).

⁴⁶ Ironią historii jest to, że wiele cennych książek przetrwało jedynie dzięki grabieżczej polityce kulturowej Hitlera. Przywodzi to na myśl losy kultury materialnej ludów rdzennych. Ich członkowie

biblioteki Straszuna w Wilnie, dzień po dniu odnotowywał straty — 12 marca 1942 roku tak oto opisał wizytę w YIVO (Żydowskim Instytucie Naukowym):

Wczoraj ujrzałem widok, który mnie powalił. Piwnica wypełniona jest po sufit. Nadepnąłem na stos kart z katalogu biblioteki centralnej. Pod spodem obrazy, dzieła sztuki, *Dwoje żołnierzy* Jankiela Adlera i tak dalej. Książki rozrzucone w nieładzie⁴⁷.

Kruk opłakuje zniszczenie księgozbioru, porównując „zabójstwo” książek do masowych mordów na ludności żydowskiej w pobliskich Ponarach:

Agonia YIVO jest nie tylko powolna, ale jak wszystko inne tutaj kończy się w masowym grobie. Biblioteka, dokumenty, archiwa — wszystko pomieszanane. Grób masowy, makulatura, rośnie i rośnie⁴⁸.

Zachowanie szczątków archiwum wymagało heroizmu. Kruk opisuje bohaterские wyczyny tak zwanej papierowej brygady — grupy wileńskich intelektualistów przydzielonych do selekcjonowania książek, które miały być wywiezione do Niemiec. Podobnie do akcji ratowania Archiwum Ringelbluma papierowa brygada z Wilna owiana jest dziś legendą⁴⁹. Ogólnie jednak w porównaniu z opisami akcji zbrojnych, takich jak powstanie w getcie warszawskim czy rewolty w Auschwitz i Sobiborze, próby ratowania książek, przedmiotów sakralnych i innych wytworów kultury materialnej nie doczekały się poczesnego miejsca w zachodnich popularnych narracjach o Holokauście⁵⁰.

Rebecca Knuth posługuje się pojęciem *libricide* („księgobójstwo”), by dowiesć, że systematyczne niszczenie książek jest nieodłącznym elementem ludobójstwa. „Księgobójstwo” jest najbardziej skuteczne w przypadku grup, których tożsamość zasadza się na tradycjach pisanych. Zagłada książek i innych pisanych materiałów jest symbolem unicestwienia podstaw ich tożsamości kulturowej, co jest zgodne

odwiedzają dziś muzealne zbiory zagrabionych w przeszłości przedmiotów, by na ich podstawie odtworzyć tradycyjne rzemiosła, które przepadły, gdy ich wykonywanie zostało zabronione, a pokolenia twórców wyginęły na skutek poczynań osadników. Zob. np. R. Tsosie, *Indigenous Peoples, Anthropology, and the Legacy of Epistemic Injustice*, [w:] *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, red. I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus Jr, New York-London 2017, s. 356–369.

⁴⁷ H. Kruk, *The Last Days of the Jerusalem of Lithuania: Chronicles from the Vilna Ghetto and the Camps [Togbuch fun viner geto] 1939–1944*, red. B. Harshav, przeł. B. Harshav, New Haven-London 2002, s. 231. Herman Kruk prowadził dziennik także podczas pobytu w obozie śmierci w Estonii; ukrył go w podziemnym schowku na kilka godzin przed egzekucją. Dziennik został odnaleziony po wojnie i opublikowany przez YIVO w 1961 roku w oryginalnej wersji w jidysz.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 321–322.

⁴⁹ W książce *The Book Smugglers* David Fishman opisuje ratowanie księgozbiorów wileńskiego YIVO i biblioteki Straszuna. Podobne akcje przeprowadzano między innymi w Berlinie i Pradze, a po wojnie również na terenach znajdujących się pod kontrolą Związku Radzieckiego.

⁵⁰ Wyjątkiem jest film *Who Will Write Our History* w reżyserii Roberty Grossman. Film, który ukazał się w 2018 roku, oparty jest na książce Samuela W. Kassowa, *Kto napisze naszą historię? Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*, przeł. G. Waluga, O. Zienkiewicz, Warszawa 2010.

z Lemkinowską definicją ludobójstwa⁵¹. Wprowadzenie neologizmu „księgo-bójstwo” podkreśla przy tym, jak istotna jest pojęciowa innowacja. W tym kontekście oraz mając na uwadze rdzenne odniesienia do „językobójstwa” (*linguicide*), warto zastanowić się również nad zastosowaniem tego terminu wobec losów języka jidysz, który przed wojną był dominującym językiem mniej więcej 8 milionów ludzi. Wedle słów Izraela Knoxa, redaktora wydanej w latach sześćdziesiątych pierwszej antologii literatury Holokaustu, „jidysz był »istotą tej cywilizacji, jej wewnętrzną melodią« — około 85% zamordowanych Żydów posługiwało się jidysz, który był kulturowym spoiwem przedwojennego żydowskiego świata Europy Wschodniej”⁵². Choć niektórzy pisarze przeżyli wojnę i nadal uprawiali twórczość w jidysz w krajach, do których wyemigrowali (na przykład Abraham Sutzkever, Itzik Margen i Chaim Grade), liczba ich czytelników była znikoma i szybko się zmniejszała. Większość autorów tworzących w języku jidysz zginęła podczas Zagłady, a ich dzieła można jedynie opisać jako zaginione stronicie „literatury destrukcji”⁵³.

W wyniku wojny dzienniki, wspomnienia i księgi pamięci (*yizker-bikher*) w jidysz zostały osierocone, pozbawione społeczności, która nadałaby im kontekst i kulturową ciągłość. Nawet jeśli sporo książek przetrwało i dziś znajdują się one w nowojorskim YIVO czy w miejscach pamięci, zabrakło im miejscowych wspólnot językowych, które zadbałyby o dziedzictwo kulturowe i zachowały kulturową pamięć⁵⁴.

Jako przykład można wskazać los wspomnień Elie Wiesela, *Un di Veltholt geshvign* [A świat milczał], które były pozbawione grona czytelników, gdy zostały opublikowane w Argentynie w 1956 roku. Książka zaistniała dopiero wówczas, gdy Wiesel przepisał ją po francusku w wersji skróconej i wydał pod tytułem *Noc*, opatrzonej przedmową znanego pisarza François Mauriaca. Tymczasem bohater opowiadania amerykańskiej pisarki Cyntii Ozick, zatytułowanego *Envy: or Yiddish in America*, fikcyjny Edelstein (wzorowany na poecie Jakubie Gladsteinie), oplakuje los jidysz: „Język również został zamordowany... O jakim innym języku można powiedzieć, że skonał, nagle i definitywnie, w ciągu jednej dekady, na określonym kawałku ziemi?”⁵⁵.

⁵¹ R. Knuth, *Libricide: The Regime-Sponsored Destruction of Books and Libraries in the Twentieth Century*, Santa Barbara 2003.

⁵² Cyt. za: A. Rosenem, *Sounds of Defiance: The Holocaust, Multilingualism, and the Problem of English*, Lincoln-London 2005, s. 9.

⁵³ D. Roskies, *The Library of Jewish Catastrophe*, [w:] *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory*, red. G. Hartman, Cambridge 1994, s. 33–41. Na temat utraty literatury w języku jidysz zob. np. A. Richards, *Witnessing the Death of Yiddish Language and Culture: Holes in the Doorposts*, [w:] *The Power of Witnessing: Reflections, Reverberations, and the Traces of the Holocaust*, red. N.R. Goodman, M.B. Meyers, New York-London 2012, s. 267–285.

⁵⁴ Jak dowodzi Katarzyna Liszka, fakt, iż zachowały się książki, których nikt już nie przeczyta, również należy uznać za rodzaj księgo-bójstwa; zob. *eadem*, *Dwie modalności libricide*, „Studia Judaica” 40, 2017, nr 2, s. 201.

⁵⁵ C. Ozick, *Envy; or, Yiddish in America*, [w:] *Cynthia Ozick Reader*, red. E.M. Kauvar, Bloomington 1996, s. 22.

Nie musimy przypominać, że wobec wrogiego nastawienia Polaków do Żydów powracających z obozów i ze Związku Radzieckiego, czego dowodem był pogrom kielecki, nadzieja na odrodzenie się żydowskiej kultury w jidysz w powojennej Polsce szybko zgasła. Sprawa nie miała się lepiej w Izraelu, jako że ideologia syjonistyczna bynajmniej nie sprzyjała krzewieniu kultury jidysz. A przecież jidysz i różne jego odmiany były głęboko zakorzenione w miejscach, gdzie przed wojną mieszkali posługujący się nim Żydzi. Zatem nawet jeśli język częściowo zachował się w społecznościach żydowskiej diaspory i nie jest już uznawany za język zagrożony wymarciem, trudno go dziś określić mianem „melodii cywilizacji”.

„Zaginiony świat” — epistemiczny zgrzyt kolonialnej metafory

W północnoamerykańskich przedstawieniach Zagłady „zaginiony świat” wschodnioeuropejskich Żydów w zasadzie sprowadza się do kilku fotografii Romana Vishniaca.

W latach trzydziestych Vishniac, syn zamożnego moskiewskiego właściciela fabryki, który wyemigrował do Berlina, został wysłany do strefy osadnictwa ludności żydowskiej w Imperium Rosyjskim, by w celach charytatywnych udokumentować życie zubożałych żydowskich społeczności. Nie było to pierwsze przedsięwzięcie, którego zadaniem było zachęcenie wschodnioeuropejskich Żydów do wyemigrowania do Stanów Zjednoczonych. Już w 1921 roku Hebrew Immigrant Aid Society zleciło podobną misję Alterowi Sholemowi Kacyznemu, litewskiemu fotografowi i pisarzowi, którego zdjęcia regularnie pojawiały się na łamach czasopisma „Forverts”. W 1940 roku Kacyzne był zmuszony ukrywać się we Lwowie, a następnie w Tarnopolu, gdzie został zamordowany w 1941⁵⁶.

Po wojnie Vishniac, który w 1940 roku wyemigrował do Stanów, utrzymywał, że podjął wyjazd do Europy jako zobowiązanie wobec swych żydowskich przodków, aby „zachować, przynajmniej w obrazach, świat, który wkrótce zaginie”⁵⁷. Gdy powojenny z a c h o d n i świat zaczął uświadamiać sobie ogrom zagłady Żydów, fotografie Vishniaca nabrały elegijnego wydźwięku.

Pierwsza kolekcja jego fotografii, zatytułowana *Polish Jews: A Pictorial Record*, z przedmową Abrahama Jozzuy Herschla, pojawiła się w 1947 roku. W tym samym roku ukazał się dwujęzyczny tom, *Di Varshvunde Velt — The Vanished World*, z fotografiami Kacyznego i Vishniaca, wydany przez „Forverts”. Słynna stała się

⁵⁶ Zob. Y. Niborski, *Kacyzne, Alter Scholem*, przeł. Y. Salant, [w:] *The YIVO Encyclopaedia of Jews of Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/kacyzne_alter-sholem (dostęp: 18.08.2021). Zob. też wydanie odrestaurowanego albumu fotografii Kacyzne, zatytułowanego *Poyln: Jewish Life in the Old Country*, New York 2001.

⁵⁷ Cyt. za: A. Newhouse, *A Closer Reading of Roman Vishniac*, „The New York Times Magazine” 1.04.2010, <https://www.nytimes.com/2010/04/04/magazine/04shtetl-t.html> (dostęp: 18.08.2021).

jednak dopiero publikacja z 1983 roku z przedmową Eliego Wiesela, zatytułowana *A Vanished World*, która utrwaliła nostalgiczny, przepełniony żałobą i smutkiem obraz świata wschodnioeuropejskich Żydów. W miarę jak pojawiały się coraz liczniejsze przedstawienia Zagłady, w Vishniacowskich misternie skomponowanych etnograficznych portretach chasydów i uczniów jesziwy, okrojonych i opatrzonych wymyślonymi przez autora po wojnie opisami, zaistniały piętno i pamięć Zagłady.

Dzięki wieloletniej detektywistycznej pracy badaczki Mai Benton okazuje się, że fotografie ze sztetla to jedynie niewielki procent zdjęć wykonanych przez Vishniaca podczas podróży po Europie Wschodniej (zestaw mniej więcej 350 obrazów wybranych spośród kilku tysięcy fotografii). Ta garstka w znacznym stopniu zdecydowała jednak, jak zachodnia publiczność będzie sobie wyobrażała przedwojenny świat wschodnioeuropejskich Żydów: osobliwy, odmienny, autentyczny, zastygły w czasie na krawędzi przepaści⁵⁸.

Fotografie Vishniaca w dużym stopniu przyczyniły się do powstania wyobrażenia o wschodnioeuropejskich Żydach w postaci żałobnej kliszy kulturowej, niezmiennie powielanej w miejscach pamięci. Stała wystawa w Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie, która została otwarta w 1993 roku, przeznaczyla na portrety Vishniaca osobną salę. Znajduje się ona w wąskiej przestrzeni łączącej galerię poświęconą tragicznej historii gett z ikoniczną Tower of Faces, która jest fotograficznym pomnikiem zagłady miejscowości Ejszyszki, stworzonym przez pochodzącą stamtąd historyczkę Yaffę Eliach, również ocalałą z Zagłady. Jak wyjaśnia kuratorka Judy Cohen, muzeum postanowiło przeznaczyć odrębne miejsce dla fotografii Vishniaca zgodnie z jego misją, którą wyraził słowami: „Jeśli nie mogę uratować życia, pragnę przynajmniej ocalić po nim pamięć”⁵⁹.

Nie ma wątpliwości, że Vishniac, a także członkowie powojennej żydowskiej diaspory rozpowszechniali niewielki fragment jego kolekcji w celach upamiętniających. Tym samym popularność, jaką osiągnęło w kulturze amerykańskiej owe metonimiczne zredukowanie świata wschodnioeuropejskich Żydów do obrazu odległej, egzotycznej kultury, która została pochłonięta w tragicznych okolicznościach, przystaje do promowanej w Stanach Zjednoczonych i udokumentowanej w waszyngtońskim Muzeum Holokaustu amerykańskiej narracji historycznej o triumfie ludzkości mimo katastrofy. I tutaj, zważywszy na północnoamerykański kontekst głównych konsumentów obrazów Vishniaca, metafora „zaginionej

⁵⁸ Zob. C. Zemel, *Imagining the Shtetl: Diaspora Culture, Photography and Eastern European Jews*, [w:] *Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews*, red. N. Mirzoeff, New York-London 2006, s. 193–206.

⁵⁹ J. Cohen, *A Different Kind of Holocaust Photographer*, [w:] *Roman Vishniac Rediscovered*, red. M. Benton, New York 2015, s. 23–28. Od 2010 roku zbiór fotografii Vishniaca znajduje się w International Center of Photography (we współpracy z USHMM). Wystawa prac odbyła się między innymi w muzeum POLIN w 2015 roku. Zob. B. Kirshenblatt-Ginblett, *Vishniac in Warsaw*, [w:] *Roman Vishniac Rediscovered...*, s. 17–21. Obecnie (styczeń 2023) przygotowany jest film dokumentalny zatytułowany *Vishniac* w reżyserii Zary Biels. Jego producentem jest Roberta Grossman, przy konsultacji córki fotografa Miry Vishniac Kohn.

świata” (*a vanished world*) zaczyna dziwnie przypominać kolonialny konstrukt „ginącego Indianina” (*a vanishing Indian*).

W Stanach Zjednoczonych przekonanie o ginącej rasie Indian było zakorzenione w ideologii wyższości kulturowej i „oczywistego przeznaczenia” (*manifest destiny*), które osiągnęły szczyt popularności w pierwszej połowie XIX wieku. Objawiały się niezliczoną ilością wytworów kultury popularnej, takich jak powieść Jamesa Fenimore’a Coopera *Ostatni Mohikanin*, powielana wielokrotnie rzeźba Jamesa Earle’a Frasera *End of the Trail* [Koniec szlaku], obrazy Georga Caitlina, fotografie Edwarda Curtisa i inne pamiątki po „ginącej rasie”. Ów etnograficzny stereotyp był przesiąknięty eurocentrycznym przeświadczeniem, że jest to rasa niższa, o podrzędnej kulturze.

W pierwszej połowie XIX wieku ważkości imperialistycznemu rasistowskiemu *Zeitgeist* nadawały pisma czołowych europejskich filozofów, zwłaszcza Herdera, Kanta i Hegla. We wstępie do *Filozofii ducha* G.W.F. Hegel pisze:

Jeśli chodzi o oryginalną ludność Ameryki, musimy stwierdzić, że jest to ginąca, słaba rasa. To prawda, że w okresie odkrywania Ameryki w niektórych jej częściach napotkaliśmy dość rozwiniętą kulturę. Nie mogła się ona jednak porównywać z kulturą europejską i wyginęła wraz z jej oryginalnymi mieszkańcami. Europejczycy zapoczątkują tam nową kulturę, na ziemi, którą zawładnęli⁶⁰.

Słowa Hegla, które możemy odczytać jako kwintesencję kolonialnej mentalności, oddają często cytowaną przez badaczy rdzennych Lemkinowską definicję ludobójstwa jako „zniszczenie narodowych wzorców życia grupy poddanej opresji” i „narzucenie narodowych sposobów życia opresora”⁶¹. W Ameryce Północnej tej ludobójczej metodzie towarzyszyły nostalgiczne portrety członków rzekomej rasy niższej, które skrywały ideologię rasowej wyższości pod płaszczykiem dyskursu

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*, red. M. Inwood, przeł. W. Wallace, A.V. Miler, Oxford 2007, s. 44. Praca stanowi trzeci tom Hegłowskiej *Encyklopedii* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Grundrisse 1817). W znanej publikacji zatytułowanej *Race* amerykański filozof Robert Bernasconi stwierdza, że prace Hegla z dziedziny antropologii, zwłaszcza traktat o antropologii z trzeciego tomu *Encyklopedii*, jak również *Wykłady z antropologii* wygłaszane przez Immanuela Kanta latach 1770 i 1780 oraz jego opublikowany po raz pierwszy w 1777 roku esej *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (*O różnorodnych rasach ludzkich*) dowodzą nie tylko zainteresowania filozofów dziedziną antropologii, lecz również powiązań między ich poglądami na temat hierarchii rasowych a ich myślą filozoficzną, zawartą w takich dziełach jak *Filozofia ducha* Hegla czy *Krytyka czystego rozumu* i *Krytyka władzy sądu* Kanta. Zob. R. Bernasconi, *Race*, Hoboken, NJ 2001. Podobne spostrzeżenia pojawiają się w pracach autorów, którzy krytycznie oceniają przyczynę antropologii do utrwalenia ideologii imperialistycznych; zob. np. L. Zimmermann, *Indians and the Anthropologists: Vine Deloria Jr. And the Critique of Anthropology*, Tucson, AZ 1997. W eseju *Routes/Worlds* antropolożka Elisabeth A. Povinelli, autorka pracy *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham 2002), odnosi się krytycznie do prac Bronisława Malinowskiego i Claude’a Lévi-Straussa, szkicując dekolonialny model antropologii, którą nazywa „antropologią inaczej” (*anthropology of the otherwise*); zob. *eadem*, *Routes/Worlds*, „e-flux Journal” 2011, nr 27.

⁶¹ R. Lemkin, *Rządy państw Osł...*, s. 110.

o osiągnięciach cywilizacji. Ideologiczny konstrukt ginącej rasy wyraża przekonanie o danej grupie jako artefakcie, który warto przechować, nawet jeśli niewiele ma on wspólnego z jej fizyczną i kulturową rzeczywistością, gdyż ta i tak wkrótce przestanie istnieć. Przekonanie to świetnie służyło głównemu celowi kolonializmu, czyli zawiadnięciu ziem należących do rdzennej ludności.

Zachowały się liczne rozważania w tej kwestii amerykańskich polityków i intelektualistów. Zacytuje tu słowa sędziego Sądu Najwyższego, Josepha Story'ego, z 1828 roku, wyrażające przekonanie o nieuniknionym wyginięciu ludności rdzennej: „I cóż bardziej melancholijnego niż ich historia. Gdzie tylko pojawia się biały człowiek, po prostu znikają. Słychać jedynie szelest ich stóp, niczym uschnięte jesienne liście, po czym odchodzą na zawsze”⁶². Wypowiedź ta potwierdza sprzyjającą ludobójczym poczynaniom kolonizatorów teorię, że demograficzna katastrofa ludów rdzennych była nieuniknionym zjawiskiem naturalnym. Tego rodzaju przekonania uitorowały z kolei drogę do politycznych dekretów, takich jak na przykład Indian Appropriations Act (1871) w Stanach Zjednoczonych, a w Kanadzie Indian Act (1876), które *de facto* wyeliminowały suwerenny status rdzennych narodów. Mit „ginącego Indianina” był podstawowym narzędziem polityki przymusowej asymilacji, a więc miał moc sprawczą, a nie tylko opisową. Jak pisał Gerald Taiaike Alfred (Mohawk): „Pojmowanie ludności rdzennej w czasie przeszłym, jako »szlachetnych dzikusów skazanych na zagładę«, ma na celu nadanie prawomocności państwu kolonialnemu”⁶³.

Na koniec przytoczę przykład z lektury cytowanej już Rebecci Knuth, który dostarcza subtelny dowód epistemicznej niedowzroczności. Knuth przywołuje znane powiedzenie historyczki Barbary Tuchman, że książki to „ludzkość w druku” [*humanity in print*]⁶⁴. Nie zaprzeczam, że jest to trafna figura retoryczna; można powiedzieć, iż potwierdza ona przedstawioną przeze mnie tezę o destrukcji żydowskiego dziedzictwa kulturowego jako ludobójstwa kulturowego. Tym samym jednak ta uniwersalizująca synekdocha przyczynia się do wykluczenia z kręgu ludzkości grup, których tożsamość kulturowa opiera się na przekazach ustnych. Przemoc wobec tych grup wymierzona była przeciwko językom mówionym, a nie przeciwko książkom. Zdaniem myślicieli rdzennych praktyki te są w krajach osadniczo-kolonialnych nadal stosowane, tyle że w „łagodny sposób”⁶⁵.

⁶² Cyt. za: K.E. Fort, *The Vanishing Indian Returns: Tribes, Popular Originalism, and the Supreme Court*, „Saint Louis University Law Journal” 57, 2013, nr 2, s. 317.

⁶³ G. Taiaike Alfred, *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, Oxford 1999, s. 59. Zob. też Vine Deloria Jr (Standing Rock Lakota), *Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*, Austin, TX 1974 oraz wstęp tej samej autorki do książki Christophera Lymena *The Vanishing Indian and Other Illusions. Photographs of Indians by Edward S. Curtis*, Washington 1982.

⁶⁴ R. Knuth, *op. cit.*, s. 5. Cytat ten umieszczony jest na jednej ze ścian Biblioteki Kongresu w Waszyngtonie.

⁶⁵ Andrea Bear Nicholas dowodzi, że reduktywna nauka języków (*subtractive language education*) w Kanadzie, mająca na celu odseparowanie dzieci pochodzenia rdzennego od osób, któ-

Wnioski — niezaginiona „zaginiona rasa” i wyobrażony „zaginiony świat”

Zastrzeżenia wobec pojęcia ludobójstwa kulturowego wyrażane w ostatnich latach przez kanadyjskich działaczy i pisarzy rdzennych, mimo że początkowo sami je lansowali, wynikają z tego, że rząd kanadyjski przejął ten termin w celu osłabienia roszczeń ludności rdzennej do pełnej suwerenności oraz pominięcia ich żądań, by część zagrabionych ziem została im zwrócona. Ponadto ponieważ przemoc kolonialna nie podlega oficjalnie pod Konwencję o ludobójstwie, określanie kolonializmu jako „ludobójstwa kulturowego” sprawia wrażenie, że jest to mniej istotna forma ludobójstwa⁶⁶.

Destrukcyjność tożsamości kulturowej objęła wszystkich wschodnioeuropejskich Żydów, którzy przed wojną byli zdomowieni w miejscach, gdzie mieszkali i gdzie zostali pochowani ich przodkowie. W przeciwieństwie do przemocy kolonialnej w krajach pozaeuropejskich zagłada wschodnioeuropejskich Żydów została uznana przez państwa członkowskie ONZ za przykładowe ludobójstwo. Zarazem jednak, między innymi wskutek wykluczenia ludobójstwa kulturowego z oficjalnej definicji ludobójstwa, utrata żydowskiego dziedzictwa kulturowego odbierana jest jako „mniej istotna” w porównaniu z fizyczną zagładą. W rezultacie pamięć o dziedzictwie kulturowym wschodnioeuropejskich Żydów została odarta z kontekstów historycznych, a w Ameryce Północnej całkowity wymiar katastrofy nadal pozostaje niedostrzegalny.

Przedstawienie danej kultury jako wartej zachowania jedynie jako egzotyczny, zatopiony w bursztynie okaz z przeszłości nie pozwala na rozpoznanie pełni jej wartości, jej „swoistego przyczynku” do kulturowego bogactwa całej ludzkości. Właśnie dlatego Lemkin nalegał na włączenie ludobójstwa kulturowego do oficjalnej definicji ludobójstwa. Myśliciele rdzenni nieustannie krytykują esencjalistyczne ujęcie kultury, wyzute z historycznej, ontologicznej i politycznej doniosłości. Twierdzą, że kulturowa tożsamość grupy nie jest jedynie sumą praktyk kulturowych, lecz także ontologicznym wyrazem przynależności grupy do gatunku ludzkiego, jej równorzędnego prawa do istnienia. Nie można jej oddzielić od praw politycznych, czyli od prawa do samostanowienia; nie można jej też oddzielić od sprawczości epistemicznej, czyli prawa do stwarzania własnych narracji historycznych i decydowania o tym, jak upamiętnia się ich historię. Atak na kulturowe dziedzictwo grupy jest więc zaprzeczeniem wszelkich innych podstawowych praw.

re posługują się biegle rdzennymi językami, jest kontynuacją przeszłych praktyk językobójstwa w szkołach dla Indian; zob. *eadem, op. cit.*, s. 2–3. W odpowiedzi na tego rodzaju zarzuty w 2019 roku Parlament Kanadyjski uchwalił ustawę o językach rdzennych, mającą na celu odzyskiwanie, rewitalizację i zachowanie rdzennych języków.

⁶⁶ Zob. P. Wolfe, *Settler Colonialism and the Elimination of the Native*, „Journal of Genocide Research” 8, 2006, nr 4, s. 387–406.

Proponuję zatem, aby włączyć pojęcie ludobójstwa kulturowego do północnoamerykańskiego leksykonu studiów nad Zagładą i zastanowić się nad tym terminem na przecięciu rdzennych i eurocentrycznych paradygmatów epistemicznych. Nie nalegam na bezpośrednie analogie między zagładą Żydów a ludobójstwem kolonialnym, gdyż historie te są odmienne i należy je od siebie odróżnić. Zwracam jednak uwagę na podobny wydźwięk ideologiczny pomiędzy stereotypem „ginącej rasy” a północnoamerykańską wizją „zaginionego świata” w kontekście upamiętniania Zagłady. Wszak tego rodzaju wyobrażenia o przedwojennym życiu Żydów spowodowały, że wschodnioeuropejskie żydowskie dziedzictwo kulturowe zostało wcisnięte w ramki fotografii Vishniaca. Porównawcze badania nad ludobójstwem kulturowym wykazują więc, że nawet w badaniach nad ludobójstwem, w tym nad Holocaustem, kryje się tendencja do wartościowania kultur. Twierdzę w związku z tym, że metafora „zaginionego świata” Żydów Europy Wschodniej, przynajmniej w wydaniu amerykańskim, jest metaforą kolonialną, zabarwioną poczuciem kulturowej wyższości.

Wskutek żądań za strony ludności rdzennej, by uznać, że ich suwerenność kulturowa jest nieoddzielna od politycznej niezawisłości i roszczeń terytorialnych, pojęcie ludobójstwa kulturowego zostało rozszerzone poza ramy nadane mu przez Lemkina, które do pewnego stopnia również były nacechowane mentalnością kolonialną. Przetłumaczenie tego terminu na nieeuropejskie systemy wiedzy pozwala, aby formy przemocy, których wcześniej nie można było wyartykułować, stały się choć w pewnym stopniu zrozumiałe, zarówno dla tych, którzy tę przemoc przeżyli, czyli wychowanków szkół dla Indian i ich potomstwa obciążonego traumą międzypokoleniową, jak i dla tych, do których zwracają się oni z żądaniami, by naprawić historyczne krzywdy, czyli rządu kanadyjskiego, nauczycieli, potomków osadników, jak również nowych przybyszów do Kanady i Stanów Zjednoczonych. Dyskusje toczące się wokół pojęcia ludobójstwa kulturowego odsłoniły także kulturowe uprzedzenia zawarte w usankcjonowanej przez Konwencję o ludobójstwie formule pojęcia ludobójstwa. Rozdzielenie fizycznych i kulturowych elementów ludobójstwa, jak zakłada oficjalna definicja, utwierdziło bowiem apolityczne pojmowanie kultury, uniemożliwiając rozpoznanie, że niszczenie kultury jest jednoznaczne z politycznie nacechowaną przemocą ontologiczną, czyli przemocą, która zaprzecza prawo do istnienia członków danej grupy.

Wzięcie pod uwagę przemyśleń badaczy rdzennych, które wzbogaciły znaczenie utraty kultury w wyniku ludobójstwa, może nam pomóc lepiej zrozumieć, czym była utrata żydowskiego dziedzictwa kulturowego po Zagładzie. Wniosek, że imperialistyczne, kolonialne sposoby myślenia o tym, czym jest kultura, zawarte w powojennym sformułowaniu pojęcia ludobójstwa miały wpływ zarówno na dyskurs prawny, jak i na sposoby upamiętniania epizodów masowej przemocy, powinien zaniepokoić północnoamerykańskich badaczy Zagłady, gdyż wynika z niego, że zachodnia pamięć o Holokauście przynajmniej częściowo była kształ-

towana przez ten sam paradygmat wiedzy, który wcześniej służył uzasadnianiu przemocy wobec ludności rdzennej.

Przewrót kolonialny w badaniach nad Zagładą odsłonił, że przemoc kolonialna, a za taką należy również uznać hitlerowską próbę podbicia Europy Wschodniej, zawiera w sobie pragnienie udokumentowania rasy przeznaczony na wyginięcie. Natomiast przewrót dekolonialny wymaga, byśmy dostrzegli ukryte mechanizmy „imperializmu poznawczego”, który kryje się nie tylko w praktykach upamiętniania, lecz również w samych podwalinach studiów nad Zagładą⁶⁷. Rozpoznanie ludobójstwa kulturowego jako głównego elementu zagłady Żydów, a nie jedynie szkody ubocznej pozwoli nam lepiej usytuować historię Holokaustu w ramach europejskiej epoki nowoczesnej, którą ukształtował podbój kolonialny. Z kolei w obrębie północnoamerykańskiej polityki pamięci o Zagładzie pojmowanie tej katastrofy głównie w kategoriach masowych mordów i utraty życia spowodowało, że wielowymiarowość, pełnia i witalność przedwojennej egzystencji Żydów wschodnioeuropejskich nie zaistniały w północnoamerykańskiej pamięci.

Być może, tak jak w przypadku odradzających się w nowej postaci kultur ludów rdzennych, wprowadzenie pojęcia ludobójstwa kulturowego pozwoliłoby nam również wyobrazić sobie coś w rodzaju ponownego zaistnienia kultury żydowskiej w Europie Wschodniej, które choć w minimalnym stopniu zrealizowałoby jej niespełniony potencjał. Tego rodzaju projekt dekolonialnej wyobraźni wzbogaciłby stwierdzenie Lemkina, że „życie narodu trwa w jego kulturze, kiedy zakończy się życie jednostek”⁶⁸.

“The vanished world” of Eastern European Jews and the concept of cultural genocide in Indigenous perspectives

Abstract

The author considers the intersections of the annihilation of Eastern European Jews during the Holocaust and settler colonial genocides in North America through the lens of “cultural genocide,” as it was first proposed by Raphaël Lemkin, rejected by the signatories of the Genocide Convention, and then taken up a few decades later by Indigenous thinkers and activists in Canada and the US. Głowacka argues that an ideological proximity of the idea of “the vanished world,” which has shaped popular conceptions of Eastern European Jews in North America, and the colonial metaphor of

⁶⁷ Pojęcie „imperializmu poznawczego” (*cognitive imperialism*) zaczerpnęłam z prac badaczek rdzennych; zob. L. Betasamosake Simpson (Mississauga Nishnaabeg), *Dancing on Our Turtle’s Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*, Winnipeg 2011 oraz M. Battiste (Mi’kmaq), *Decolonizing Education: Nourishing the Learning Spirit*, Saskatoon 2013.

⁶⁸ R. Lemkin, *Nieoficjalny...*, s. 204.

“the vanishing Native American race” exposes problematic traces of Western cultural superiority entrenched in North American perceptions of the Holocaust. Głowacka proposes that introducing the notion of cultural genocide as it has been re-signified and decolonised by Indigenous scholars is useful in the context of Holocaust studies since it reveals political and ontological dimensions of the concept of culture and thus the inseparability of the physical and cultural aspects of the annihilation of Eastern European Jews.

Keywords: cultural genocide, settler colonial genocide, destruction of Eastern European Jews, Indigenous epistemologies

Bibliografia

- Baranowski S., *Nazi Empire. German Colonialism and Imperialism from Bismarck to Hitler*, Cambridge 2011.
- Battiste M. (Mi'kmaw), *Decolonizing Education: Nourishing the Learning Spirit*, Saskatoon 2013.
- Bear Nicholas A., *Linguicide*, „Briarpatch Magazine” 1.03.2011, <https://briarpatchmagazine.com/articles/view/linguicides>.
- Bernasconi R., *Race*, Hoboken, NJ 2001.
- Betasamosake Simpson L. (Mississauga Nishnaabeg), *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*, Winnipeg 2011.
- Bilsky L., *Cultural Genocide and Restitution: The Early Wave of Jewish Cultural Restitution in the Aftermath of World War II*, „International Journal of Cultural Property” 27, 2020, nr 3.
- Bilsky L., Klagsbrun R., *The Return of Cultural Genocide?*, „The European Journal of International Law” 29, 2018, nr 2.
- Butcher T.M., *A 'Synchronized Attack': On Raphael Lemkin's Holistic Conception of Genocide*, „Journal of Genocide Research” 15, 2013, nr 3.
- Chrisjohn R., Young S.L., *The Circle Game: Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada: A Report to the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, 1994, <http://data2.archives.ca/rcap/pdf/rcap-32.pdf>.
- Cohen J., *A Different Kind of Holocaust Photographer*, [w:] *Roman Vishniac Rediscovered*, red. M. Benton, New York 2015.
- Confino A., *Dlaczego naziści palili Biblię Hebrajską? Nazistowskie Niemcy, reprezentacje przeszłości i Holocaust*, przeł. N. Brudniak et al., „Historyka” 48, 2018.
- Cooper J., *Raphael Lemkin and the Struggle for the Genocide Convention*, London 2008.
- Coulthard G.S., *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis 2014.
- Davidson L., *Cultural Genocide*, New York 2012.
- Deloria V. Jr (Standing Rock Lakota), *Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*, Austin, TX 1974.
- Deloria V. Jr, *Introduction*, [w:] Ch. Lyman, *The Vanishing Indian and Other Illusions. Photographs of Indians by Edward S. Curtis*, Washington 1982.
- Dirk Moses A., *Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide*, [w:] *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation and Subaltern Resistance in World History*, red. A. Dirk Moses, New York 2008.
- Donders Y., *Cultural Genocide*, [w:] *Culture and Human Rights: The Wrocław Commentaries*, red. A.J. Wiesand, K. Chainoglou, A. Śledzińska-Simon, Berlin-Boston 2016.

- Finkelstein B., *The Mystery Behind the Lost Books of a Cherished Lublin Yeshiva*, „Forward” 31.08.2017, <https://forward.com/culture/381537/the-mystery-behind-the-lost-books-of-a-cherished-lublin-yeshiva/>.
- Fishman D.E., *The Book Smugglers: Partisans, Poets, and the Race to Save Jewish Treasures from the Nazis*, Lebanon, NH 2017.
- Fort K.E., *The Vanishing Indian Returns: Tribes, Popular Originalism, and the Supreme Court*, „Saint Louis University Law Journal” 57, 2013, nr 2.
- Frieze D.L., *Lemkin and the Concept of Genocidal Cultural Destruction*, [w:] *New Directions in Genocide Research*, red. A. Jones, London-New York 2012.
- Gierak-Onoszko J., *27 śmierci Tony’ego Obeda*, Warszawa 2019.
- Gilbert J., *Perspectives on Cultural Genocide: From Criminal Law to Cultural Diversity*, [w:] *Arcs of Global Justice: Essays in Honour of William A. Schabas*, red. M.M. DeGuzman, D.M. Amann, Oxford 2018.
- Głowacka D., *Po tamtej stronie: świadectwo, afekt, wyobraźnia*, Warszawa 2016.
- Głowacka D., *“The Vanished World”: Cultural Genocide of Eastern European Jews through the Lens of Settler Colonial Studies*, [w:] *Colonial Paradigms of Violence: Comparative Analysis of the Holocaust, Genocide, and Mass Violence*, red. R. O’Sullivan, M. Gordon, Göttingen 2022.
- Good M., *Pięcioro małych Indian*, przeł. E. Janota, Katowice 2022.
- Halévy J., *Genocide of a Culture: The Execution of the 24*, London 1972.
- Hegel G.W.F., *Philosophy of Mind*, red. M. Inwood, przeł. W. Wallace, A.V. Miler, Oxford 2007.
- Hill L., *The Nazi Attack on ‘Un-German’ Literature, 1933–1945*, [w:] *The Holocaust and the Book: Destruction and Preservation*, red. J. Rose, Amherst 2008.
- Honouring the Truth: Reconciling for the Future. Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, t. 1, Winnipeg 2015.
- Irvin-Ericson D., *Raphaël Lemkin and the Concept of Genocide*, Philadelphia 2017.
- Jacobs S.L., *“We Charge Genocide”: A Historical Petition All but Forgotten and Unknown*, [w:] *Understanding Atrocities: Remembering, Representing, and Teaching Genocide*, red. S.W. Murray, Calgary 2017.
- Kakel C.P. III, *The American West and the Nazi East: A Comparative and Interpretive Perspective*, Houndmills 2011.
- Kakel C.P. III, *The Holocaust as Colonial Genocide: Hitler’s “Indian Wars” in the Wild East*, Baltimore 2013.
- Kassow S.W., *Kto napisze naszą historię? Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*, przeł. G. Waluga, O. Zienkiewicz, Warszawa 2010.
- Kirshenblatt-Gimblett B., *Vishniac in Warsaw*, [w:] *Roman Vishniac Rediscovered*, red. M. Benton, New York 2015.
- Kacyzyne A., *Poyln: Jewish Life in the Old Country*, New York 2001.
- Knuth R., *Libricide: The Regime-Sponsored Destruction of Books and Libraries in the Twentieth Century*, Santa Barbara 2003.
- Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948a.html>.
- Kopciowski A., *Zagadka lubelskiej jesziwy*, http://www.bu.kul.pl/zagadka-ksiegotzbiory-lubelskiej-jesziwy_art_10817.html.
- Kruk H., *The Last Days of the Jerusalem of Lithuania: Chronicles from the Vilna Ghetto and the Camps [Togbuch fun viner geto] 1939–1944*, red. B. Harshav, przeł. B. Harshav, New Haven-London 2002.
- Kühne T., *Colonialism and the Holocaust: Continuities, Causations, and Complexities*, „Journal of Genocide Research” 15, 2013, nr 3.

- Lawson T., *Coming to Terms with the Past: Reading and Writing Colonial Genocide in the Shadow of the Holocaust*, „Holocaust Studies: A Journal of Culture and History” 20, 2014, nr 1–2.
- Lawson T., *The Last Man: A British Genocide in Tasmania*, London 2014.
- Leipciger N., *The Weight of Freedom*, Toronto 2015.
- Lemkin R., *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington 1944.
- Lemkin R., *The Case of the Spanish in the Peru and the Incas*, [w:] *Lemkin on Genocide*, red. S.L. Jacob, Langham 2012.
- Lemkin R., *Nieoficjalny. Autobiografia Rafala Lemkina*, red. D.L. Frieze, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2019.
- Lemkin R., *Rządy państw Osi w okupowanej Europie: prawa okupacyjne, analiza rządzenia, propozycja zadośćuczynienia*, przeł. A. Bieńczyk-Missala et al., Warszawa 2013.
- Lemkin R., *Tasmania*, red. A. Curthoys, [w:] *Colonialism and Genocide*, red. A. Dirk Moses, D. Stone, New York-London 2007.
- Liszka K., *Dwie modalności libricide*, „Studia Judaica” 40, 2017, nr 2.
- Madley B., *From Africa to Auschwitz: How German South Africa Incubated Ideas and Methods Adopted by Nazis in Eastern Europe*, „European History Quarterly” 35, 2005, nr 3.
- Mako S., *Cultural Destruction and Key International Instruments: Framing the Indigenous Experience*, „International Journal on Minority and Group Rights” 19, 2012.
- Meiches B., *The Politics of Annihilation: A Genealogy of Genocide*, Minneapolis 2018.
- Morsink J., *Cultural Genocide, the Universal Declaration and Minority Rights*, „Human Rights Quarterly” 21, 1999, nr 4.
- Nersessian D., *Rethinking Cultural Genocide under International Law*, „Human Rights Dialogue” 2005, seria 2, nr 2, https://www.carnegiecouncil.org/publications/archive/dialogue/2_12/section_1/5139.
- Newhouse A., *A Closer Reading of Roman Vishniac*, „The New York Times Magazine” 1.04.2010, <https://www.nytimes.com/2010/04/04/magazine/04shtetl-t.html>.
- Niborski Y., *Kacyczne, Alter Scholem*, przeł. Y. Salant, [w:] *The YIVO Encyclopaedia of Jews of Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/kacyczne_alter-sholem.
- Novic E., *The Concept of Cultural Genocide. An International Law Perspective*, Oxford 2016.
- Oszry E., *Responsa halachiczne*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2013.
- Ozick C., *Envy; or, Yiddish in America*, [w:] *Cynthia Ozick Reader*, red. E.M. Kauvar, Bloomington 1996.
- Palmater P., *Warrior Life: Indigenous Resistance and Resurgence*, Halifax-Winnipeg 2020.
- Palmer J., *Genocide, Occupation, Extinction*, [w:] *Colonial Paradigms of Violence: Comparative Analysis of the Holocaust, Genocide, and Mass Violence*, red. R. O’Sullivan, M. Gordon, Göttingen 2022.
- Povinelli E.A., *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham 2002.
- Povinelli E.A., *Routes/Worlds*, „e-flux Journal” 2011, nr 27.
- Richards A., *Witnessing the Death of Yiddish Language and Culture: Holes in the Doorposts*, [w:] *The Power of Witnessing: Reflections, Reverberations, and the Traces of the Holocaust*, red. N.R. Goodman, M.B. Meyers, New York-London 2012.
- Rosenem A., *Sounds of Defiance: The Holocaust, Multilingualism, and the Problem of English*, Lincoln-London 2005.
- Roskies D., *The Library of Jewish Catastrophe*, [w:] *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory*, red. G. Hartman, Cambridge 1994.

- Schreiber H., *Cultural genocide — ludobójstwo kulturowe — kulturobójstwo: niedokończony czy odrzucony projekt prawa międzynarodowego?*, [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 1. *Zwrot kulturowy*, red. H. Schreiber, G. Michałowska, Warszawa 2013.
- Sekwan Fontaine L., *Redress for Linguicide: Residential Schools and Assimilation in Canada*, „*British Journal of Canadian Studies*” 30, 2017, nr 2.
- Slonimski A., *Wiersze zebrane*, Warszawa 1970.
- Szabas W., *Cultural Genocide and the Protection of the Rights of Existence of Aboriginal and Indigenous Groups*, [w:] *International Law and Indigenous Peoples*, red. W. Szabas, Leiden 2004.
- Szawłowski R., *Rafał Lemkin. Biografia intelektualna*, Warszawa 2020.
- Szczepan A., *Terra Incognita? Othering East-Central Europe in Holocaust Studies*, [w:] *Colonial Paradigms of Violence: Comparative Analysis of the Holocaust, Genocide, and Mass Violence*, red. R. O’Sullivan, M. Gordon, Göttingen 2022.
- Sznajder N., *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order: Hannah Arendt and the Jewish Condition*, Cambridge 2011.
- Taiaike Alfred G., *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, Oxford 1999.
- Teglia G., *Cultural Genocide*, [w:] *The Encyclopedia of the Empires*, Wiley Online Library 11.01.2016, <https://doi.org/10.1002/9781118455074.wbeoe239>.
- Tsosie R., *Indigenous Peoples, Anthropology, and the Legacy of Epistemic Injustice*, [w:] *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, red. I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus Jr, New York-London 2017.
- Umit Ungro U., *Cultural Genocide: Destruction of Material and Non-Material Human Culture*, [w:] *The Routledge History of Genocide*, red. C. Carmichael, R.C. Maguire, New York-London 2015.
- Westermann E.B., *Hitler’s Ostkrieg and the Indian Wars: Comparing Genocide and Conquest*, Norman 2016.
- Wolfe P., *Settler Colonialism and the Elimination of the Native*, „*Journal of Genocide Research*” 8, 2006, nr 4.
- Woolford A., *This Benevolent Experiment: Indigenous Boarding Schools, Genocide, and Redress in Canada and the United States*, Lincoln, NE 2015.
- Zemel C., *Imagining the Shtetl: Diaspora Culture, Photography and Eastern European Jews*, [w:] *Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews*, red. N. Mirzoeff, New York-London 2006.
- Zimmerer J., *The Birth of Ostland of the Spirit of Colonization: A Postcolonial Perspective on the Nazi Policy of Conquest and Extermination*, [w:] *Genocide*, red. A. Jones, Los Angeles-London 2008.
- Zimmermann L., *Indians and the Anthropologists: Vine Deloria Jr. And the Critique of Anthropology*, Tucson, AZ 1997.

* * *

Dorota Głowacka — wykładowczyni na uniwersytecie King’s College w Kanadzie. Autorka książek *Po tamtej stronie: świadectwo, afekt, wyobraźnia* (Warszawa 2017) i *Disappearing Traces: Holocaust Testimonials, Ethics, and Aesthetics* (Washington 2012), a także redaktorka *Imaginary Neighbors: Mediating Polish-Jewish Relations after the Holocaust* (Nebraska 2007) oraz *Between Ethics and Aesthetics: Crossing the Boundaries* (Albany, NY 2002). Opublikowała również kilkadziesiąt artykułów w dziedzinie filozofii kontynentalnej, studiów nad Zagładą i ludobójstwem oraz stosunków polsko-żydowskich po Zagładzie.

Roma Sendyka

ORCID: 0000-0001-7647-2002
Uniwersytet Jagielloński

Czuć się nieswojo. O kategorii *awkward* w badaniach kultury

Abstrakt: Tekst rekonstruuje pojawienie się kategorii *awkward* w badaniach kulturoznawczych i antropologicznych jako produktywnego terminu inicjującego społecznie zorientowane studia nad obiektami i archiwami. *Awkward objects*, czyli „niezręczne, kontrowersyjne, wzbudzające poczucie zażenowania przedmioty”, pozwalają odsłonić sporne kwestie, nie zawsze społecznie w pełni jawne. Działają więc jak pryzmat rozszczepiający pozornie jednolite wspólnotowe dyskursy (Jonas Tinius). Jednocześnie funkcjonuje wektor o odmiennym kierunku — *awkward objects* zmuszają do skupienia uwagi na sobie samych, prowokacyjnie ukazując swą komunikacyjną niespójność, niejednoznaczność, wielorakość (Erica Lehrer, Roma Sendyka, Wojciech Wilczyk, Magdalena Zych). Kognitywny dysonans odczuwany przez poznającego/poznającą, niemożność wypracowania koherentnego wniosku, odsłania indywidualne, zinterioryzowane założenia, które zostają wystawione w tej sytuacji na próbę, test, rewizję. Tak nieprzepracowane kwestie, zwłaszcza te związane z przeszłością (Sharon Macdonald, Erica Lehrer), ujawniają uwikłanie wspólnot w dramatyczne i nierozliczone wydarzenia. Procedury badawcze budowane wokół kategorii *awkward* prowadzą zatem do odnowienia — jak przewidywali teoretycy (Adam Kotsko, Mary Cappello) — indywidualnych postaw poznawczych i relacji wspólnotowych.

Słowa-kлючe: *awkward*, niezręczne przedmioty, trudne dziedzictwo, *awkward art*, *awkward archive*

Pod koniec marca 2022 roku w Niemieckim Muzeum Historycznym odbyła się dyskusja na temat przedmiotów w perspektywie praktyk pamiętania. Uczestnicy rozważali ontologiczny status obiektów znajdujących się dziś w muzeach, archiwach, miejscach publicznych i kolekcjach prywatnych, które wywołują mocne i często sprzeczne reakcje emocjonalne¹. Autentyczne obiekty z przeszłości „otwierają wyobraźnię”, w sensualnym doświadczeniu uruchamiają swoisty proces kognitywny, uwierzytelniając wydobywaną z dokumentów wiedzę, podsycają

¹ Konferencja „Europe and Germany 1939–45: Violence in Museum”, Deutsches Historisches Museum, 31 marca 2022 roku, panel „Objects of Memory” — rozmawiali: Natalia Aleksyńska, Mary Fulbrook i Philippe Sands.

wrażenie bezpośredniego kontaktu z przeszłością. Badacze przywoływali także momenty trudnych konfrontacji: gdy przychodziło omawiać na przykład dokumenty sprawców czy studiować wywiady z nieświadomymi przeszłości ojców przedstawicielami drugiego pokolenia po Holokauście. Doświadczeniu analitycznemu zdawał się w takich przypadkach towarzyszyć emocjonalny dysonans: kolekcjonowanie danych łączyło się z poczuciem wystawienia na to, co niełatwe, nie do pojęcia, odstręczające, kłopotliwe — trudna do jednoznacznego przełożenia na język polski kategoria *awkward*² stawała się ramą określającą nie w pełni jasną, nie całkiem uchwytną reakcję poznawczą³. *Feeling awkward*, czyli „czucie się nieswojo” w procesie badań naukowych, skłonność/zdolność do „bycia zażenowanym”, łatwo identyfikować jako potencjalną wadę epistemiczną blokującą dostęp do wiedzy. Warto jednak, o czym będę przekonywać, rozważyć taką reakcję jako intelektualną cnotę. Kategoria ta pozwala — jak zakładam — przyglądać się podmiotom podejmującym czynności poznawcze w sytuacji skrajnej: konfrontowania się z problemem lub obiektem oznaczającym wyzwanie dla wspólnoty dyktującej moralne i intelektualne zobowiązania epistemiczne.

Trudne i niefortunne — od *difficult* do *awkward*

Niełatwe do jednoznacznego przełożenia na język polski słowo *awkward* pojawia się jako kategoria dotycząca procesów poznawczych w badaniach nad kulturą od co najmniej dekady. Badacze związani z berlińską instytucją CARMAH (Centre for Anthropological Research on Museums and Heritage, Uniwersytet Humboldtów) budują — poprzez działania antropologów, muzeologów czy kulturoznawców — wielogłosową i wielodyscyplinową mikroteorię tego, czym jest kulturowy *awkward object* („kłopotliwy przedmiot”) i na czym mogłaby polegać procedura intelektualnej odpowiedzi na rzucane przez niego wyzwanie.

W *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond* Sharon Macdonald (założycielka CARMAH) stosowała określenie *awkward* jeszcze w funkcji synonimicznej do podstawowej kategorii książki:

² Słowo *awkward* ma w języku polskim wiele możliwych ekwiwalentów, tak rozbieżnych jak: „niezręczny”, „niefortunny”, „kłopotliwy”, „żenujący” lub „niewygodny”. Trudność jednoznacznej translacji powoduje, że pozostawiam termin w wersji angielskiej, dodając w nawiasach polski przekład, jeśli udaje się go dobrać do danego kontekstu.

³ *Objects of Memory. A Discussion with Natalia Aleksion, Mary Fulbrook, and Philippe Sands*, „Historical Judgement” 2022, nr 4, s. 33–37.

To, co nazywam „trudnym dziedzictwem”, to przeszłość, która jest obecnie uznawana za znaczącą, ale która jest również *contested* (kwestionowana) i *awkward* (niewygodna) w obliczu publicznej identyfikacji z pozytywną, samoafirmatywną współczesną tożsamością⁴.

Dziedzictwo, które jest *awkward*, jest jednocześnie — jak objaśniała antropolożka — *unsettling* (niepokojące), *problematic* (kłopotliwe) i nie może być bez uprzednich zastrzeżeń celebrowane, komfortowo włączane w narrację o pozytywnej, aprobowanej przeszłości danego środowiska czy społeczeństwa — zaburza bowiem recepcję dawnych wydarzeń i wykoleja ich bezkonfliktową reprezentację. Jako potencjalna przyczyna kontrowersji często podlega próbom moralnie motywowanej rekonstrukcji czy edycji; jest przedmiotem czasem subtelnych i niejawnych, a czasem brutalnych publicznych negocjacji. Ich efektem są działania korygujące, począwszy od przesłaniania, przekształcania po akty amputacji czy profanacji i całkowitego zniszczenia. W obserwacji Macdonald ujawniały się konsekwencje poddania się temu, co *awkward*, czyli efekt działania „poczucia niezręczności” jako epistemicznej wady narzucającej społeczny, kontekstualny gorset na procesy nabywania wiedzy. Nieustannie kontrolowane kuratorowanie *awkward past* („niewygodnej, trudnej przeszłości”) jest o tyle naturalnym pragmatycznym wyborem społeczeństw, że owo dziedzictwo ma potencjalnie niszczącą sprawczość — może otwierać zabliźnione już społeczne rany, reaktywować konflikty i utrudniać osiągnięcie koncyliacyjnej przyszłości⁵. Badaczka odnotowywała jednak również działania o przeciwnym wektorze: „trudność” mobilizowała do konfrontowania się z problemem — w praktyce realizowanego poprzez akcje upamiętniania, edukowania, świadczenia czy reprezentowania⁶.

Kłopotliwe kolekcje — *awkward collections*

W 2018 roku pracujący w CARMAH antropolog Jonas Tinius opublikował artykuł *Awkward Art and Difficult Heritage. Nazi Collectors and Postcolonial Archives*. Nawiązując do prac Macdonald, omawiał w nim konkretne przykłady obiektów badawczych i ich zbiorów wywołujących reakcję *awkwardness* („niezręczności”), będącą mieszanką kłopotliwego milczenia, odczucia dyskomfortu i poznawczego oporu.

Tinius analizował głośny przykład upublicznionego w 2012 roku archiwum obejmującego około 1500 obrazów odkrytych w apartamentach Corneliusa Gurlitta

⁴ S. Macdonald, *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, New York-London 2009, s. 1; jeśli nie podano inaczej, przeł. R.S. Jednym z przykładów, któremu przyglądała się Macdonald, była architektura nazistowska, wciąż widoczna w wielu miejscach Norymbergii, po wojnie poddana korektom (takim jak usuwanie symboli, przekształcanie funkcji, zmiany fizyczne), by nie ujawniać wprost faszystowskiego powinowactwa.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, s. 186.

w Monachium i Salzburgu. Cornelius był synem oficjalnego marszanda Trzeciej Rzeszy, Hildebranda Gurlitta; jego wspaniała kolekcja modernistycznej i „zdegenerowanej sztuki” zdaniem Tinius jest doskonałym przykładem obiektu należącego do kategorii *awkward*. *Awkward object* („kontrowersyjny obiekt”) to przedmiot badawczy, który jak pryzmat ujawnia całą serię pytań i problemów skierowanych do ogółu społeczeństwa. Nie jest jawnie szkodliwy (*harmful*) lub wprost niszczący (*disruptive*), wzbudza zaledwie dyskomfort. Nie powoduje zaprzestania pracy poznawczej, jak ma to miejsce w sytuacji obiektów niestosownych (*improper*) bądź nie do zaakceptowania (*unacceptable*). Nie pozwala natomiast na przejście do porządku dziennego bez afektywnej reakcji, która może (a nawet powinna) zmobilizować do wzmocnienia krytycznej uwagi (*problematization*). W przypadku zbiorów Gurlittów chodziłoby o niemieckie zaangażowanie w „kulturowe ludobójstwo”, ale też o powojenne działanie galerii i muzeów na terenie zachodnich Niemiec, procesy rewindykacji zrabowanych dzieł sztuki i badania pochodzenia obiektów, które po wojnie trafiały do publicznych zbiorów z rąk prywatnych. Kategorię *awkward objects* (wzbudzających dyskomfort obiektów) w interpretacji Tinius wypełniałyby zatem „po pierwsze, praktyki, instytucje, obiekty i dyskursy, których status jako sztuki jest kwestionowany i które — po drugie — są uważane za niewygodne. *Awkward art* ucieleśnia relacje odbierane jako problematyczne — z tego powodu wymaga uważnej pracy kuratora”⁷.

Rodzące się natychmiast pytanie o sposoby pracy z kontestowanym trudnym obiektem Tinius rozwiązywał, przywołując praktyki niezależnej instytucji artystycznej SAVVY, założonej w 2010 roku w Berlinie przez Bonaventurę Soh Bejeng Ndikunga, Elenę Agudio i Saskię Köbschall⁸. Przekazy i darowizny od osób prywatnych, zwłaszcza te dotyczące dziewiętnastowiecznej imperialnej przeszłości, były w galerii przekształcane tak, by jawna stawała się estetyczna tradycja kolonialna, która wciąż ma wpływ na ich postrzeganie i status. W działaniach współczesnych kuratorów kolonialne pamiątki były więc „wyobcowywane” (*estranged*) ze swej zwyczajowej ramy epistemicznej. Wytracone ze spodziewanych pozycji zaczynały służyć do zadawania pytań o relacje — o wewnątrzspołeczne, współczesne pochodne imperialnej przemocy. Działanie z *awkward objects* polegało tu zatem przede wszystkim na pracy problematyzowania obiektów tak, by ujawniły nadal współcześnie je oplatające historyczne sieci znaczeń i zależności, dziś uznawanych za niedopuszczalne lub niewłaściwe. Wymagało to odsłonięcia okoliczności, w których obiekty powstały; obiegu, w których krążyły; w końcu sposobów i kontekstów ich wystawiania.

⁷ J. Tinius, *Awkward Art and Difficult Heritage. Nazi Collectors and Postcolonial Archives*, [w:] *An Anthropology of Contemporary Art: Practices, Markets, and Collectors*, red. T. Fillitz, P. van der Grijp, London 2018, s. 132.

⁸ Więcej o instytucji zob. <https://savvy-contemporary.com/> (dostęp: 1.07.2022).

Awkwardness — pisał Tinius — nie jest zamkniętą kategorią obejmującą pewną grupę zdefiniowanych zjawisk wraz z zespołem konkretnych jakości czy cech, które pozwoliłyby na jednoznaczny identyfikację. Przeciwnie: *awkwardness* opisuje stan uświadomionego dyskomfortu odczuwanego w odpowiedzi na napotkane rzeczy i praktyki odbierane jako niestosowne lub nieakceptowalne. [...] [Kategoria ta] nie służy redukcji odczuwanych trudności na przykład dzięki sugestii, że pewne zjawiska są zaledwie niewygodne, w miejsce stwierdzenia, że są zasadniczo szkodliwe; jest natomiast powiązana z wysiłkiem problematyzowania i dyskusowania obiektów, praktyk i dyskursów oraz ich związków z tym, co artystyczne⁹.

Niezręczne przedmioty — *awkward objects*

Równoległe z Tiniusem nad kategorią *awkward* pracował powiązany ze środowiskiem CARMAH w ramach grantu TRACES („Transmitting Contentious Heritages with the Arts”, 2016–2019¹⁰) zespół Ośrodka Badań nad Kulturami Pamięci (Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego), badający przedmioty sztuki ludowej reprezentujące sceny zagłady Żydów, którego byłam członkinią. Projekt nosił tytuł „Awkward Objects of Genocide” i dążył do „zakwestionowania stanu zapomnienia i opinii niestosowności dotyczących sztuki wernakularnej na temat Holokaustu”. Zespół — Erica Lehrer, Roma Sendyka, Magdalena Zych i Wojciech Wilczyk — poszukiwał w zbiorach etnograficznych obiektów „potencjalnie mających zdolność świadczenia o wydarzeniach wojny”¹¹. Identyfikowaliśmy w publicznych i prywatnych archiwach obiekty niefortunnie kategoryzowane wedle klasycznych taksonomii etnologicznych. Następnie konfrontowaliśmy ujawniane artefakty ze stanowiskiem krytyków ignorujących lub aktywnie kwestionujących zagładowe wernakularne wypowiedzi artystyczne za ich dziwaczną, odległą od kanonu reprezentacji holokaustowych, „niestosowną, opaczną, obsceniczną” estetykę, by odmówić włączenia tych obiektów do zbioru akceptowalnych form świadczenia o Holokauście¹².

⁹ J. Tinius, *op. cit.*, s. 145. Jonas Tinius wraz z Margaretą von Oswald w 2022 roku wrócili do pojęcia *awkward*, by ponownie zbadać „niezręczne archiwa” — projekt został zaprezentowany na kongresie „Haus der Kulturen der Welt” (dyskusja „The Nomadic Curriculum — A Manual Series”, 26 marca 2022 roku) towarzyszącym wystawie *The Whole Life. Archives & Imaginaries* (marzec–kwiecień 2022). Zespół eksperymentował z „metamobilizacją materiałów archiwalnych — wprawianiem w ruch obiektów i narracji oraz skorelowaniem ich statusów, warunków i środowisk”. Planowana jest też publikacja *Awkward Archives. Ethnographic Drafts for a Modular Curriculum*.

¹⁰ Więcej o projekcie zob. <http://www.traces.polimi.it/> (dostęp: 1.07.2022). Międzynarodowy zespół pod kierunkiem prof. Klausa Schönbergera pracował w latach 2016–2019. Numer grantu: 693857, fundator: Komisja Europejska.

¹¹ Zob. dokumentację pracy i finałowej wystawy na <http://www.terriblyclose.eu/> (dostęp: 1.07.2022).

¹² E. Lehrer *et al.*, *Awkward Objects of Genocide*, „Anthropology News” 58, 2017, nr 1. Zob. też R. Sendyka *et al.*, *Awkward Objects of Genocide Project — Difficult Encounters with Holocaust*

Praca przebiegała dwukierunkowo: dyskusji poddawana była *awkwardness* („niestosowność, opaczność, obsceniczność”) samych obiektów, którym nie przyznawano statusu sztuki, ponadto analizie podlegały emocjonalne reakcje na ujawniane przez studiowane przedmioty nieoczywiste zależności. O ile myślenie Jonasa Tiniusa kierowało uwagę w stronę problemów społecznych, na które wskazywały: status, własność, ulokowanie i cyrkulacja danego obiektu muzealnego, o tyle praca naszego zespołu koncentrowała się na samym obiekcie jako wewnątrznie sprzecznym lub niejednoznacznym i wywołującym czasem radykalnie rozbieżne reakcje.

Jedną z sal zrealizowanej wystawy *Widok z za bliska. Inne obrazy Zagłady/Terribly Close. Polish Vernacular Artists Face the Holocaust* (2018–2019)¹³ została zaprojektowana jako „warsztat” ze „stacjami badawczymi” dla sześciu *awkward objects* („zaskakujących”, „niespójnych” prac). Dowodziliśmy w ten sposób wielokierunkowych konotacji „spornych” przedmiotów. Ich *awkwardness* („kontrowersyjność”) fundowana była na przykład na jednoczesnym geście współczucia i wykluczenia wobec ofiar Zagłady, jak miało to miejsce choćby w przypadku obrazu *Żydy do roboty* Adama Czarneckiego (1967). Praca z wyjątkową dokładnością i wyraźną empatią dla ofiar rejestrowała zmuszanie społeczności żydowskiej z Pierzchnicy do wojennych robót przymusowych. Jednocześnie przywoływała polską antysemicką frazę w tytule¹⁴, sugerując możliwość nieempatyzującego odczytania.

Zespół projektu „Awkward Objects of Genocide” zwracał zatem uwagę na umiejscowienie *awkwardness* („niezręczności”) w przestrzeni relacji między obiektem a jego indywidualnym i wspólnotowym odbiorcą — sprzeczne skojarzenia i motywacje pozostawiały interpretujących w konfuzji. W wyniku pracy kuratorskiej i podczas spotkań z publicznością wystawy dostrzegaliśmy jednak, że „niestosowne” obiekty nie są *awkward* („niezręczne, nie do zaakceptowania”) dla wszystkich w ten sam sposób i z tego samego powodu. Sondowanie poznawczych blokad we wspólnotach zarządzających, opiekujących się danym obiektem ujawniało wewnętrzne konflikty generowane przez nieprzepracowane zdarzenia.

Erica Lehrer w opublikowanym w 2020 roku tekście podkreślała, że odruch *awkwardness* („odczuwania niezręczności”) jest zwłaszcza pochodną relacji uwikłania w przemocową przeszłość: „to, co nazywam *awkward objects*, to obiekty, które noszą ślady zapomnianych lub stłumionych historii społecznych, które zarówno naznaczają, jak i łączą społeczności w sposób, który wznawia pytania dotyczące zarówno »źródła«, jak i »dziedzictwa«”¹⁵. Ponadto te trudne, wzbudza-

Folk Art: A Hybrid Record of Research and Exhibition, [w:] *Art, Anthropology, and Contested Heritage. Ethnographies of Traces*, red. A. Schneider, London 2020, s. 93–102.

¹³ Zob. <http://www.widokzabliska.eu/wystawa/warsztat/> (dostęp: 1.07.2022).

¹⁴ Zob. <http://www.widokzabliska.eu/wystawa/adam-czarnecki-zydy-do-roboty/> (dostęp: 1.07.2022).

¹⁵ E. Lehrer, *Material Kin: “Communities of Implication” in Post-Colonial, Post-Holocaust Polish Ethnographic Collections*, [w:] *Across Anthropology: Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial*, red. M. von Oswald, J. Tinius, Leuven 2020, s. 290.

jące kontrowersję obiekty, jak pisałyśmy we wspólnym artykule *Arts of Witness or Awkward Objects? Vernacular Art as a Source Base for 'Bystander' Holocaust Memory in Poland*¹⁶, wywołują niepokój, ponieważ naruszają przyjęte przedstawnie oczekiwania; tym samym są wezwaniem do ponownego przemyślenia, zweryfikowania przyjmowanych założeń poznawczych. Mobilizują więc do pogłębionej, autokrytycznej pracy poznawczej.

Sieci zażenowania — *social awkwardness*

W czasie gdy Sharon Macdonald dyskutowała *difficult, contentious* i *awkward*, dwoje badaczy w Stanach Zjednoczonych proponowało poważniejszy namysł nad tą kategorią z pozycji filozoficznych w książkach-esejach: Mary Cappello w *Awkward. A Detour*¹⁷ i Adam Kotsko w *Awkwardness*¹⁸.

Kotsko — religioznawca i filozof, badacz twórczości Giorgia Agambena i Słavoja Žižka oraz obserwator współczesnej kultury popularnej — postrzegał to, co *awkward*, jako zasadniczo ponadindywidualne, wspólnotowe: „*awkwardness* potrzebuje sieci społecznej, by się rozprzestrzeniać. Nie można zauważyć niezręcznej sytuacji, nie będąc jej częścią”¹⁹. Innymi słowy, trzeba być uczestnikiem danej kultury, aby dostrzec jej momenty niekongruentne — *awkwardness* odsłania istnienie zinterioryzowanych, uwspólnotowionych, znaturalizowanych zasad, jednocześnie jednak obnaża ich niestabilność i zmienność. Kotsko gromadził przejawy *awkwardness*, a jego kolekcja prowadziła do uogólnionej diagnozy zachodniej kultury po rewolucji 1968 roku. Jak pisał, żyjemy w *awkward age* — wieku niezręczności, w epoce, która będąc świadkiem nieustających emancypacji kolejnych podporządkowanych grup, stała się tak zmienna, że utraciła ostatnie pozory stabilności²⁰.

Socjologiczno-kulturoznawcza analiza Kotski nie korzystała z języka badań nad afektami, choć wyraźnie łączyła *awkward* ze sferą odczuć i nastroju (z pomocą filozofii *Stimmung* Heideggera). Niezręczność nie jest właściwością danej sytuacji, nie jest też czysto emocjonalna — jako zjawisko uspołecznione wykracza poza wewnętrzny świat jednostki. Umiejszcawia się zatem pomiędzy tym, co obiektywne a subiektywne, i można ją diagnozować, śledząc momenty „zażenowania” (*feeling awkward*) — „odczuwania tego *je ne sais quoi* wobec nadmiaru obiektywnych

¹⁶ E. Lehrer, R. Sedyka, *Arts of Witness or Awkward Objects? Vernacular Art as a Source Base for 'Bystander' Holocaust Memory in Poland*, „Holocaust Studies” 2019, nr 3.

¹⁷ M. Cappello, *Awkward: A Detour*, New York 2007.

¹⁸ A. Kotsko, *Awkwardness*, Winchester 2010.

¹⁹ *Ibidem*, s. 10.

²⁰ *Ibidem*, s. 7, 16.

faktów, których nie da się łatwo zignorować jako istniejących tylko w wyobrażeniu obserwatora”²¹.

Badacz studiował reakcje na popularne produkcje telewizyjne od *The Office* po komedie Sachy Barona Cohena, Larry’ego Davida (*Curb Your Enthusiasm*) i Judda Apatowa, by zdefiniować codzienną *awkwardness* (niezręczność pojawiająca się w najbliższym środowisku w spotkaniu z dziwnie zachowującą się osobą), niezręczność kulturową (wywoływaną przez niedostatek normy, gdy okazuje się, że nie można podążać za znanym sobie wzorcem) i niezręczność radykalną (gdy nie ma porządku, do którego można się odwołać w celu uzgodnienia znaczeń).

Feeling awkward — reakcje z ciała

Najpełniejsza, najbardziej wielostronna wypowiedź o *awkward* to esej Mary Cappello — literaturoznawczynie, kulturoznawczynie, poetki i eseistki. Jej cztero-częściowa medytacja nad *awkward* akcentuje fizyczny wymiar konfrontacji z tym, co niezręczne — to napięcie, spazm ciała informuje o wydarzeniu się spotkania z czymś, na co nie wiadomo jak odpowiedzieć. Siedemdziesiąt siedem miniatur wokół przymiotników i rzeczowników kojarzonych z *awkward* budowało mapę kategorii opisami cielesnego oddychania, dotykania, przez emocjonalne wzburzenie, obnażanie, poznawcze mierzenie się, dociekanie, po opisy uogólnionych reakcji, takich jak upadanie, grzęźnięcie, omijanie. Ponieważ opowieść Cappello to *detour* — droga na około, krążenie wokół nieuchwytnego zjawiska — autorka nie podejmuje się jednoznacznej definicji. Poddając się ulotnemu charakterowi niezręczności, zbiera określenia tego, co jest *awkward* — to coś, co jest kłopotliwe, niepewne, sprzeczne, niemożliwe do wyśledzenia, odwrócone, uzupełniające, rozszczępione, nietaktowne, źle wychowane, niedokończone, nieodpasowane, spóźnione, niedyplomatyczne, wywołujące zawrót głowy, niezrozumiałe, niespokojne, podzielone, spętane, sparaliżowane, nieświadome, nienaturalne, nierealne, perwersyjne, ignoranckie, niedostosowane, nieskoordynowane, niejednorodne, niewygodne, paraliżujące, nieprzystojne, przedwczesne, obsceniczne, nieodpowiednie, zбочzone, chimeryczne, nieobliczalne, niespójne, niezdecydowane, niewychowane, a nawet — niedźwiedziowate (ten ostatni epitet pisarka znajduje w przekładzie *Traktatu o Manekinach* Brunona Schulza w odniesieniu do „pałubiastej”, „zgrzytającej”, „opornej”, „ociężałej”, „niezgrabnej” i „opornej” materii)²².

Etymologia angielskiego pojęcia także nie pomaga w rozwiązaniu zagadki, czym jest to, co określa się terminem *awkward*. Cappello sprawdza słowniki, by ustalić, że *awkward* pochodzi ze staronordyjskiego rdzenia *ofugr-*, który prze-

²¹ *Ibidem*, s. 10.

²² B. Schulz, *The Street of Crocodiles and Other Stories*, New York 2008, s. 33; przekład Celiny Wieniewskiej. Wersja polska zob. *idem*, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Kraków 1989.

kształcił się w *awk-*, konotując coś, co poszło nie tak, co jest niezgodne ze społecznym porządkiem. Druga część terminu: *-ward* pochodzi ze środkowoangielskiego *-awke* i oznacza coś, co porusza się w pewnym kierunku. Badaczka komentuje, że nawet zapis i wymowa terminu konotują niewygodę (podwójne, bliskie „w”)²³. Również pierwotne umiejscowienie logiczne między *forward* a *backward* (do przodu, do tyłu) sugeruje dezorientację i kręcenie się w kółko.

Odwróćmy się więc — pisze eseistka. — Odwróćmy się niezgrabnie, zobaczymy, dokąd dotarliśmy. Na stronę alternatywnego systemu pełnego żarliwości i esencjalności, żywiołowości i dryfowania, istnienia i znoszenia. W miejsce, gdzie mówi się, wstrzymując oddech. *Un-toward*. Nie-zwrócone-ku-nam, niestosowne, przewrotne²⁴.

Czuć się nieswojo — laboratoria i warsztaty kultury

W języku polskim, jak już wspominałam, trudno o jednoznaczny wybór przymiotnika, gdy konieczny jest przekład terminu *awkward*²⁵. Przygotowując wystawę kończącą projekt „Awkward Objects of Genocide”, unikaliśmy podjęcia ostatecznej decyzji translatorskiej, mnożąc, podobnie jak Cappello, bliskoznaczne określenia wynotowywane z prowadzonych rozmów o obiektach: „Niewygodne. Niesamowite. Niestosowne. Niepotrzebne. Niezręczne. Nie do pokazania...”²⁶. Znacznie łatwiej postępować w przypadku spolszczania zwrotu *I feel awkward* — czuję się niezręcznie lub nieswojo. Zwłaszcza ta druga możliwość jest interesująca — sugeruje bowiem, że dziwaczny obiekt, z którym przychodzi się konfrontować, nie tylko działa przeciwko stabilności sieci społecznych, które nas podtrzymują (Kotsko), nie tylko interweniuje w obszarze ciała i emocji (Cappello), wydobywając na jaw liczne społeczne lęki (Macdonald, Tinius) i nieprzepracowane kwestie z przeszłości (Lehrer, Sendyka, Wilczyk, Zych), lecz także narusza wewnętrzną konstytucję podmiotu, jego odniesienie-do-siebie, jego poczucie bycia sobą, jego „s w o j o ś ć”. Obiekt, który jest *awkward*, jest zatem interpelacją, wyzwaniem wobec wewnętrznej integralności zażenowanej osoby. W tym sensie jest zagrożeniem, ale i szansą na przeorientowanie, obranie nowego kierunku, otwarcie na nowość. Jak pisał Kotsko:

²³ M. Cappello, *op. cit.*, s. 18. Zob. też A. Kotsko, *op. cit.*, s. 70.

²⁴ M. Cappello, *op. cit.*, s. 19.

²⁵ Alina Szapocznikow w 1972 roku wyznawała w notatce *Mon oeuvre puise ses racines...*: „Ja produkuję tylko niezgrabne przedmioty” [*objets maladroits*]. Fraza ta stała się podstawą tytułu publikacji *Alina Szapocznikow. Awkward Objects*, red. A. Jakubowska, Warszawa 2011. Fotokopia notatki i przekład na język angielski zob. *ibidem*, s. 13–14.

²⁶ Tekst otwierający wystawę zob. <http://www.widokzablika.eu/wystawa/wstep/> (dostęp: 1.07.2022).

w tych rzadkich przypadkach, gdy udaje się powstrzymać zarówno opór przed porządkiem społecznym, jak i przed *awkwardness*, niezręcznością, i dać się ponieść tej ostatniej, może się zdarzyć coś prawdziwie nowego i nieoczekiwanego — możemy cieszyć się z naszej współobecności, w której nie będą pośredniczyły oczekiwania i wymogi. To, jak sądzę, jest nadzieja, jaką przynosi *awkwardness*²⁷.

Wejście w pole *awkward* jest więc sygnałem możliwości przebudowy społecznych systemów znaczeń, wartości i zasad, a także wyzwaniem dla ustabilizowanych tożsamości jednostek. Zaskoczenie w obliczu czegoś, co niezręczne, odbywa się publicznie, wśród innych: dotyczy natomiast tego, co osobiste i intymne. Wiąże się zatem z procesami nieprzyjemnymi, trudnymi, bolesnymi, rzadko — w wyjątkowych przypadkach lub dopiero w dalszej perspektywie — korzystnymi dla uczestniczących w niezręcznej sytuacji podmiotów.

Badacze *awkward* zwracają uwagę na bezpieczne poligony, na których można mierzyć się z tym, co niezgodnione, płacąc niższą cenę — kultura, w tym kultura popularna, łagodzi efekty zwarcia, jak pisał Kotsko. Tinius zaś, obserwując „niezręczne przedmioty” w SAVVY, widział w galerii poręczną przestrzeń laboratorium, w którym problematyzuje się to, co *awkward*, używając do tego zaawansowanych narzędzi kuratorskich. Także Erica Lehrer dostrzega w muzeum, w ekspozycji, użyteczne miejsce do niezagrażającego dalekosiężnymi konsekwencjami eksperymentu, w którym trudny obiekt pozwala się obracać pod różnymi kątami, ustawiać w relacjach do rozmaitych społeczności i wiązać z odmiennymi przeszłościami²⁸. Sprawczość *awkward objects* („kontrowersyjnych przedmiotów”) polega w związku z tym na stymulowaniu rozwoju, refleksji, oporu, dyskusji ponad tym, co społecznie już dobrze zinterioryzowane²⁹. U Lehrer kłopotliwy punkt wyjścia może prowadzić do przepracowywania i eksplorowania możliwości, które odsłoniły się w momencie dostrzeżenia, że ustabilizowane reguły i zwyczaje nie są nienaruszalne i wyłączne: „muzeum staje się laboratorium krytycznej praktyki, miejscem zachęcającym do niezgody, debat i borykania się z trudnymi problemami”³⁰.

W praktyce naszego zespołu pracującego nad holokaustową sztuką ludową bardziej funkcjonalna od „laboratorium” okazała się bliska znaczeniowo koncepcja „warsztatu” — zrealizowanego praktycznie w formie stołów/biurek/stacji roboczych, na których nie zakończono pracy — nieuporządkowane i niehierarchizowane dane nie prowadziły do końcowego, pojedynczego i spójnego wniosku. Błaty z rozłożonymi dokumentami, zapiskami, spowinowaconymi przedmiotami sygnalizowały nasze przekonanie, że *awkward objects* — te krępujące, niewygodne dane z przeszłości — są niejednoznaczne, są transgresyjne. Przyjęcie pewnej

²⁷ A. Kotsko, *op. cit.*, s. 24.

²⁸ Zob. S.R. Butler, E. Lehrer, *Curatorial Dreams: Critics Imagine Exhibitions*, Montreal 2016.

²⁹ J. Tinius, *op. cit.*, s. 145.

³⁰ E. Lehrer, *Wstęp: Moje muzeum, muzeum o mnie*, [w:] *Różnicowanie narodowego „my”*: Kuratorskie marzenia, red. R. Sendyka, E. Lehrer, Kraków 2019, s. 17.

perspektywy wydobywa każdorazowo z obiektu nieco inne znacznie, a ich seria niekoniernie współtworzy harmonijną narrację, która pozwoliłaby na bezkonfliktowe przyjęcie opowieści o przeszłości.

Koncepcja „laboratorium” (którym może być muzeum, wystawa, narracja czy nawet dyskusja humanistyczna) jako przestrzeni do testowania „alternatywnych systemów wiedzy” wydaje się — jak pisze Emily Adler w *Weird Knowledge* — łączyć zasadniczo odmienne ekosystemy poznawcze; ma jednak tę zaletę, że wytwarza wyobrażoną, hipotetyczną arenę, w której mogą się spotkać skonfliktowane w świecie realnym podejścia, pojęcia, poglądy i procedury³¹. Wspomniane do tej pory propozycje wynajdywania bezpiecznego miejsca-laboratorium czy pojemnego miejsca-warsztatu, w których można poddawać próbom słabnące lub niewyłączne normy identyfikowane przez odczucie niezręczności, spowinowacając się z propozycją-parasolem dla wszelkich społeczno-kulturalno-humanistycznych eksperymentów. Laboratorium humanistyczne, jak pisali Dorota Wolska, Jacek Małczyński i Aleksandra Kil, to egalitarna, otwarta na świat i społeczeństwo przestrzeń eksperymentu i zdobywania wiedzy — „wrywania z kolein i rutyny”, zwracania się ku „możliwościom jeszcze ostatecznie nieupostaciowanym”³².

Feeling awkward („czucie się nieswojo”) można zatem rozumieć jako uogólnioną dyspozycję badaczy kultury, ważną do przemyślenia w planie epistemicznym. To zapisane w ciele, fizyczno-emocjonalne wezwanie — „wyzwalacz”, bodziec do rozpoczęcia wyszukiwania niekongruentnych, chwiejnych norm, niepewnych jakości. To wezwanie do konfrontacji, do dekonstrukcji dyskursów ukrywających swą historyczność, niewyłączność i nietrwałość, do weryfikacji schematów intelektualnych, do — w prywatnym planie — konfrontacji z własnymi przedustawnymi założeniami.

Akt „czucia się nieswojo” wobec pewnych obiektów jest odruchem społecznie, historycznie i dyskursywnie warunkowanym tym, co nasza wspólnota akceptuje, a co odrzuca. Odpowiedź na owo odczucie, możliwość powściągnięcia lub rozbudowującej prace poznawcze reakcji wskazuje, że *feeling awkward* to przykład sprawności/cechy, która wymaga dołączenia motywacji — rozumianej w duchu responsybilistycznej teorii Lindy Zagzebski — by stała się wadą lub cnotą poznawczą³³. O ile badacz/badaczka rozumie *feeling awkward* jako stan „koniecznej niewygody”³⁴ mobilizujący do badania tego, co zastane, ale niezgodnione; co obecne, ale sprzeczne; co jest niemożliwe do pogodzenia, o tyle poczucie zaże-

³¹ E. Adler, *Weird Knowledge: Experiments, Senses, and Epistemology in Stevenson, Machen, and Edith Nesbit*, [w:] *eadem, Weird Fiction and Science at the Fin de Siècle*, London 2020, s. 79.

³² A. Kil, J. Małczyński, D. Wolska, *Ku laboratorium humanistycznemu*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 285.

³³ L. Zagzebski, *The Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundation of Knowledge*, Cambridge 1996.

³⁴ K. Bojarska, *Awkward Art, czyli o koniecznej niewygodzie*, [w:] *Widok zza bliska*, red. E. Lehrer *et al.*, Warszawa 2023 [w druku].

nowania, zawstydzenia aż po fizycznie odczuwany skurcz warto rozumieć jako praktyczny znak rozpoczęcia twórczej pracy w trudnym obszarze *epistemic awkwardness* („epistemicznej niezręczności”)³⁵. Gdy „czucie się nieswojo” blokuje poznanie, mamy do czynienia z wadą — autocenzurą własnych działań intelektualnych.

Budowanie w obszarze kultury laboratoriów czy warsztatów na rzecz swobodnego testowania tego, co trudne, dobrze byłoby postrzegać nie tylko performatywnie — jako gest społecznej prowokacji, ale i poznawczo — jako wytyczanie obszaru badawczego, w którym *awkwardness* może sięgnąć radykalnych wymiarów. Wtedy „może się zdarzyć coś prawdziwie nowego i nieoczekiwanego” i być może uda się zrealizować krytyczne, a nawet rewolucyjne — jak chciał Kotsko — intelektualne nadzieje, które przynosi w y w r o t o w e doznanie niezręczności i nieswojści.

Feeling awkward: Awkwardness as a concept in cultural studies

Abstract

The text reconstructs the emergence of the awkwardness as a category in cultural studies and anthropology as a productive term initiating socially oriented studies of objects and archives. Awkward objects, or “difficult”, “controversial”, “embarrassing” objects allow to reveal contentious issues. They thus act as a prism that splits seemingly unified discourses (Jonas Tinius). At the same time awkward objects force the user to focus on themselves, provocatively revealing their communicative incoherence, ambiguity, multiplicity (Erica Lehrer, Roma Sendyka, Wojciech Wilczyk, Magdalena Zych). The cognitive dissonance they trigger reveals internalized cognitive assumptions that are put to a test. It points toward unresolved issues, especially those related to the past (Sharon Macdonald, Erica Lehrer), and reveals the entanglement of communities in dramatic and unaccounted events. Research procedures, built around the category of awkwardness thus lead to a critical renewal — as theorists (Adam Kotsko, Mary Cappello) predicted — of individual as well as communal approaches to the past.

Keywords: awkwardness, awkward objects, difficult heritage, awkward art, awkward archive, feeling awkward

Bibliografia

Adler E., *Weird Knowledge: Experiments, Senses, and Epistemology in Stevenson, Machen, and Edith Nesbit*, [w:] eadem, *Weird Fiction and Science at the Fin de Siècle*, London 2020.
Alina Szapocznikow. *Awkward Objects*, red. A. Jakubowska, Warszawa 2011.

³⁵ J. Pryor, *Three Grades of Epistemic Awkwardness*, <http://www.jimpryor.net/research/papers/Awkward.pdf> (dostęp: 22.07.2022).

- Bojarska K., *Awkward Art, czyli o koniecznej niewygodzie*, [w:] *Widok zza bliska*, red. E. Lehrer, R. Sendyka, W. Wilczyk, M. Zych, Warszawa 2023 [w druku].
- Butler S.R., Lehrer E., *Curatorial Dreams: Critics Imagine Exhibitions*, Montreal 2016.
- Cappello M., *Awkward: A Detour*, New York 2007.
- Kil A., Małczyński J., Wolska D., *Ku laboratorium humanistycznemu*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1.
- Kotsko A., *Awkwardness*, Winchester 2010.
- Lehrer E., *Material Kin: “Communities of Implication” in Post-Colonial, Post-Holocaust Polish Ethnographic Collections*, [w:] *Across Anthropology: Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial*, red. M. von Oswald, J. Tinius, Leuven 2020.
- Lehrer E., *Wstęp: Moje muzeum, muzeum o mnie*, [w:] *Różnicowanie narodowego „my”: Kuratorskie marzenia*, red. R. Sendyka, E. Lehrer, Kraków 2019.
- Lehrer E., Sendyka R., *Arts of Witness or Awkward Objects? Vernacular Art as a Source Base for ‘Bystander’ Holocaust Memory in Poland*, „Holocaust Studies” 2019, nr 3.
- Lehrer E., Sendyka R., Zych M., Wilczyk W., *Awkward Objects of Genocide*, „Anthropology News” 58, 2017, nr 1.
- Macdonald S., *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, New York-London 2009.
- Objects of Memory. A Discussion with Natalia Aleksium, Mary Fulbrook, and Philippe Sands*, „Historical Judgement” 2022, nr 4.
- Pryor J., *Three Grades of Epistemic Awkwardness*, <http://www.jimpryor.net/research/papers/Awkward.pdf>.
- Schulz B., *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Kraków 1989.
- Schulz B., *The Street of Crocodiles and Other Stories*, New York 2008.
- Sendyka R., Lehrer E., Wilczyk W., Zych M., *Awkward Objects of Genocide Project — Difficult Encounters with Holocaust Folk Art: A Hybrid Record of Research and Exhibition*, [w:] *Art, Anthropology, and Contested Heritage. Ethnographies of Traces*, red. A. Schneider, London 2020.
- Tinius J., *Awkward Art and Difficult Heritage. Nazi Collectors and Postcolonial Archives*, [w:] *An Anthropology of Contemporary Art: Practices, Markets, and Collectors*, red. T. Fillitz, P. van der Grijp, London 2018.
- Zagzebski L., *The Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundation of Knowledge*, Cambridge 1996.

* * *

Roma Sendyka — profesorka UJ, doktor habilitowana; pracuje w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, prowadzi Ośrodek Badań nad Kulturami Pamięci. Zajmuje się teoriami i praktykami badań kulturowych, zwłaszcza studiami nad kulturą wizualną i kulturami pamięci. Autorka książek *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku* (Kraków 2006), *Od kultury ja do kultury siebie* (Kraków 2015) oraz *Poza obozem. Nie-miejsca pamięci — próba rozpoznania* (Warszawa 2021). Współredaktorka kilku tomów na temat badań nad pamięcią; współkuratorka wystawy *Widok zza bliska. Inne obrazy Zagłady* (2018–2019). Obecnie pracuje nad teorią miejsc po przemocy i wizualnymi badaniami w kontekście ludobójstw.

Łukasz Rozwadowski

ORCID: 0000-0002-5721-9324

Uniwersytet Wrocławski

Praktykowanie cnoty opanowania w humanistyce. O niektórych współczesnych trudnościach

Abstrakt: Tekst traktuje o cnocie opanowania rozumianej jako zdolność do zachowania celów poznawczych mimo czynników, które w tym przeszkadzają. Swoistym utrudnieniem jest typowy dla współczesności sposób przeżywania czasu, który koncentruje nas na tym, co bieżące i natychmiastowe. Szczególnie ujawnia się on w ramach wojen kulturowych.

W artykule została zaprezentowana polemika z Michałem P. Markowskim, wykazująca, że rozważanie cnoty opanowania i sposobu przeżywania czasu pozwoliłoby uniknąć postulowanego przez literaturoznawcę wyrzucenia wartości poza debatę publiczną. Wyzwaniem dla praktykowania cnoty opanowania są także stanowiska we współczesnej humanistyce akcentujące złożoność rzeczywistości.

Słowa-kлючe: cnota epistemiczna, wojny kulturowe, czas, współczesna humanistyka

Pewnego razu miałem przyjemność rozmawiać z grupą studentów na temat swojej pracy doktorskiej traktującej o sporze o *gender*. Jedna z dociekliwych studentek zapytała mnie, jak radzić sobie emocjonalnie z analizą tak kontrowersyjnych tekstów. Treść niektórych „antygenderowych” publikacji rzeczywiście potrafi mną wstrząsnąć, szczególnie że kwestie zarówno praw osób LGBTQ+, jak i statusu wiary chrześcijańskiej w świecie nowoczesnym — a te obok zagadnienia praw reprodukcyjnych poruszane są tam najczęściej — dotyczą mnie osobiście. Odpowiedziałem wówczas, i wciąż tak twierdzą, że przed natłokiem emocji chroni między innymi świadomość pytań, które zadaje się źródłom. Jasno przedstawione pytania badawcze zawężają bowiem liczbę ścieżek interpretacyjnych, dzięki czemu nawet skrajnie kontrowersyjny tekst nie jest w stanie wytrącić czytelnika z równowagi.

Chciałbym się przyjrzeć cnocie epistemicznej, która pomaga zachować swoje poznawcze cele mimo rozmaitych okoliczności niesprzyjających ich realizacji —

opanowaniu. Refleksja nad cnotą opanowania może interesująco wzbogacać namysł nad pewnymi współczesnymi zagadnieniami, mianowicie nad wojnami kulturowymi i statusem badacza humanisty.

Choć piszę o ochronie przed zbytnim rozemocjonowaniem, nie powielam tu — jedynie w zmienionych słowach i okolicznościach — stanowiska Maxa Webera, iż uczeni mają służyć „samej rzeczy”¹ i niczemu ponadto. Gdyby całkowite usunięcie własnych wartościowań było wykonalne, postawiony na początku problem w ogóle by nie zaistniał. Skoro jednak uznajemy dany temat za wart podjęcia, to już go wyróżniamy, wyносimy ponad inne, wstępnie hierarchizujemy ogół dostępnych zagadnień i najpewniej mamy do niego emocjonalny stosunek.

Kwestia, na jaką wskazała wspomniana studentka, dotyczy tymczasem czegoś innego niż napięcie między badaczem neutralnym a zaangażowanym. Mianowicie wyodrębniwszy tematykę, którą chcielibyśmy się zająć, możemy mieć trudności z zachowaniem swoich celów poznawczych, gdy brane przez nas pod uwagę przekazy rażą treścią w naszej opinii niemądrą bądź szkodliwą albo gdy interesujące nas zagadnienie przerasta nas w jeszcze inny sposób. Podmiot cechujący się poznawczym opanowaniem jest zaś w stanie stanowczo podążać za przyjętymi przez siebie uprzednio regułami określonej tradycji naukowej. Ze względu na mnogość podejść badawczych możliwych dróg dalszego postępowania jest wiele. Jeśli zajmujemy się na przykład antropologią zaangażowaną, cnota opanowania nie koliduje ze społecznym zacięciem. Jeśli jednak ktoś, jak ja, chce uprawiać kulturoznawstwo jako badanie struktur wartości, wówczas, by jasno i wyraźnie postawić sobie przed oczami problemy badawcze, musi poskromić pojawiające się afekty w większym stopniu, niż wymagałyby tego nurty bardziej zaangażowane społecznie. Cnota opanowania nie przekreśla więc osobistego stosunku do badań czy nawet ekspresji światopoglądu — właśnie jako cnota umożliwia samorealizację (duchowe współkształtowanie) osoby w nauce, co Weber odrzucał. Proporcje między emocjami a próbą obiektywnego spojrzenia znajduje się stosownie do przyjętej perspektywy, która narzuca, a może tylko poddaje pod refleksję, własny wzorzec tejże równowagi. Natomiast opanowanie dotyczy, jak sądzę, nieco innego zagadnienia.

Opanowanie pozwala bowiem na to, by pierwszeństwo w praktyce naukowej zachowywały problemy badawcze (pytania określające zakres wiedzy, którą chcemy uzyskać, wytyczające zarazem cel naszych badań), a nie — często bez ustanku przyrastający — zbiór danych na określony temat.

Amerykański filozof James Montmarquet rezerwował termin „opanowanie intelektualne” (*virtue of sobriety*) dla dyspozycji do powstrzymania nadmiernego

¹ M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, [w:] Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999, s. 204.

entuzjazmu związanego z badaniem². Wolno wobec tego przyjąć, że przeciwieństwem opanowania jest intelektualna zachłanność prowadząca między innymi do tego, że analizy są chaotyczne i niejasne — trudno wszak rozpoznać w ich treści cel przyświecający badaniom. W odróżnieniu od Montmarqueta uważam, że zachłanność może być wynikiem nie tylko pozytywnych uczuć względem branych pod uwagę zjawisk, lecz również — nieco kontrintuicyjnie — tych negatywnych. Owszem, zazwyczaj jesteśmy zachłanni wobec czegoś, co lubimy i co sprawia nam przyjemność. Jeśli jednak spojrzymy ogólniej na kwestię opanowania, dostrzeżemy, że w cnotcie tej chodzi przede wszystkim o zdolność do dostrzegania celów poznawczych mimo nieobojętnej nam tematyki, bez względu na to, jakie emocje wchodzi w grę. Zjawiska, którymi się zajmujemy, niekiedy zdają się na nas „napierać” swoją wieloaspektowością, istotnością i głębią, wybitnym pięknem lub brzydota, a emocje to zrozumiała odpowiedź na ten napór. Określone zagadnienie może prowadzić do rozentuzjazmowania, na przykład gdy jest wybitnie ciekawe i pomaga odsłonić nieznane wcześniej zjawiska, lecz nierzadko wzbudza też przeciwieństwo irytację, gniew czy zafrasowanie. Zachłanność polegałaby na tym, że zamiast filtrować dostępne nam dane pod kątem zakładanych celów, stajemy się chłonni — by odwołać się do źródłosłowu — wobec pobudzających nas treści. I przeciwnie — być opanowanym intelektualnie znaczy brać pod uwagę tyle, ile trzeba, by rozwiązać problem postawiony w badaniach. Zagadnienie opanowania jest zatem z pewnością nieodległe od dylematów związanych z zaangażowaniem i neutralnością badacza, ale dotyczy czegoś innego, mianowicie — czy mamy wciąż przed oczami problem badawczy, a nie jedynie pewną zniewalającą mnogość zjawisk, tematów, społecznych bolączek. Powinny one pozostać w polu widzenia jako dostępne dane, ale jednocześnie nie przesłonić celu badań.

Inaczej rzecz ujmując, należałoby powiedzieć, że w badaniu naukowym koncentrujemy się na pewnym aspekcie badanego zjawiska, a nie na nim samym jako wielostronnej całości. Jeśli cnota opanowania stanowi szczególną pomoc w wydobyciu danego aspektu, a może nawet warunek powodzenia tego przedsięwzięcia, to odsyła nas ona między innymi do sposobu przeżywania czasu. Dzieje się tak, gdyż to, co w danym momencie jest uznawane — przez instytucje, opinię publiczną bądź poszczególne grupy społeczne — za najpotrzebniejsze, najbardziej emocjonujące czy najciekawsze, nie zawsze pokrywa się z aspektami branymi pod uwagę w badaniach. Skupiając się na problemie naukowym, nie wymagamy więc natychmiastowej przekładalności dyskusji akademickich na argumenty polityczne, rozwiązania gospodarcze³ czy osobiste rozterki, a dodatkowo godzimy się

² Por. J. Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham 1993, s. 223; J. Greco, *Epistemologia cnoty*, przeł. B. Męczyński, https://dspace.uni.lodz.pl/bitstream/handle/11089/34141/Bartlomiej_Meczynski_virtue_epistemology.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 26.07.2022).

³ Choć pojęcie cnoty kieruje nas w stronę osobistego zaangażowania i decyzji, ważny jest też kontekst wspólnotowy i instytucjonalny praktykowania cnot. Jak czytamy u Marthy Nussbaum:

na poświęcenie większej ilości czasu zawłościom danej kwestii. Krótko mówiąc, wychodzimy poza to, co bieżące. Gdy rozważa się cnotę opanowania, można zatem pytać o kulturowe warunki jej realizacji, a konkretniej — o sposób przeżywania czasu w kulturze, w której ma być praktykowana. To pytanie zadaję w kontekście wojen kulturowych.

Współczesne pojęcie wojen kulturowych, mające swój pierwowzór w niemieckim *Kulturkampf*, upowszechnił w latach dziewięćdziesiątych James Davison Hunter, analizując spory światopoglądowe na gruncie amerykańskim. Zdaniem Huntera nie należy postrzegać wojen kulturowych jako nakładających się na siebie napięć wokół konkretnych spraw, lecz jako głębszy, zasadniczy konflikt na tle odmiennych wizji moralności — można je zasadniczo sprowadzić do podziału na „ortodoksów” (w sensie niereligijnym), powołujących się na autorytet transcendencji, oraz „progresywiści”, hołdujących racjonalizmowi i subiektywizmowi⁴.

Wojciech J. Burszta pisał natomiast o wojnach kulturowych, iż „jest to konflikt między jednorodnością norm i ich różnorodnością, pogłębiającą się od momentu, kiedy społeczeństwa obierają kurs na nowoczesność”⁵. W tym samym rozdziale badacz nazywa strony sporów:

Wojny kultur toczą się, jak to wielokrotnie pisałem, w rejestrze moralności, a ich sedno sprowadza do walki fundamentalistów, wypowiadających się w imieniu [...] instytucjonalnego planu kultury, z tymi wszystkimi, najczęściej etykietowanymi mianem „relatywiści”, którzy chcą, aby społeczeństwo uwzględniało różne wybory moralne, ceniło zróżnicowanie i unikało fundamentalistycznego zacietrzewienia⁶.

Jak dodaje, przedmiotem konfliktu może być wszystko, o ile uda się wyjaskrawić jego aspekt moralny. Chodzi więc między innymi o spory o przerywanie ciąży, przepisy dotyczące zapłodnienia *in vitro*, świeckość państwa, eutanazję, prawa migrantów, mniejszości seksualnych i płciowych, a także o edukację seksualną. Widać zatem, jak łatwo zaognić konflikty tego typu, skoro każdy temat, który

„Właściwie w każdym państwie na świecie program nauczania przedmiotów humanistycznych i artystycznych jest ograniczany, zarówno na poziomie edukacji podstawowej i średniej, jak i wyższej. Przedmioty te — uznawane przez osoby odpowiedzialne za politykę edukacyjną za zbędne dodatki w czasach, kiedy państwa muszą obcinać nakłady na wszystko, co zbędne, by utrzymać konkurencyjność na światowym rynku — w zawrotnym tempie wypadają z programów, umysłów i serc dzieci oraz rodziców. [...] Dzieje się tak dlatego, że państwa preferują korzyści krótkoterminowe, które można osiągnąć, stawiając na użyteczne i mające konkretne zastosowanie umiejętności, właściwe do wypracowywania zysków” — *eadem*, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016, s. 18. W kontekście przeżywania czasu, o którym piszę więcej na kolejnych stronach, warto zauważyć nie tylko to, że owe korzyści oczekiwane przez państwo są krótkoterminowe, ale też że zmiany dzieją się w „zawrotnym tempie”.

⁴ J.D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York 1991.

⁵ W.J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*, Warszawa 2013, s. 132.

⁶ *Ibidem*, s. 145.

tworzy ich podłoże, uzyskuje moralny wymiar i zdaje się rozstrzygać o przyszłości wspólnoty.

Spór o *gender*, którym się zajmuję, oznacza wobec tego wyzwanie dla badacza, tak jak i inne konflikty podpadające pod wojny kulturowe, i to nie tylko ze względów osobistych. Pisanie o nich wzbudza zainteresowanie zarówno osób z akademii, jak i spoza niej, na co nie sposób narzekać. Nierzadko jednak atencja przeradza się w rodzaj podejrzliwości — jak sugerują mi niektórzy, moja dysertacja może w zbyt dobrym świetle postawić negatywnych bohaterów sporu (od osoby wysuwającej tego typu wątpliwości zależy, kto występuje w roli czarnego charakteru). Zdarza się, że próba zestawienia obydwu stron konfliktu, tak aby znaleźć ich podobieństwa, również spotyka się z niechęcią, jak gdyby oskarżeniem o zdradę, próbę rozmycia przedmiotu sporu. Tymczasem nie mógłbym na przykład pominąć faktu, że zarówno część katolickich publikacji „antygenderowych”, jak i teorie queerowe są eksplicytnie antykartezjańskie, co znajduje odzwierciedlenie w podobieństwach na poziomie układów wartości. Z pewnością moje analizy na ten temat nie przekładają się bezpośrednio na ustalanie strategii politycznych, w przeciwieństwie do takich opracowań, jak *Kto się boi gender?* Agnieszki Graff i Elżbiety Korolczuk⁷, w którym autorki w ostatecznym rozrachunku szukają optymalnej formuły dla współczesnego feminizmu. Kto wysuwa przywołane przed momentem zastrzeżenia, domaga się w istocie, abym jako humanista rozstrzygał społeczne poróżnienia. Innymi słowy, wciąga mnie w logikę samego opisywanego przeze mnie sporu, w ramach której najwartościowsza jest wyrazista i pozbawiona wątpliwości deklaracja światopoglądowa. Jakby o istotności pracy naukowej decydowało to, czy można ją *n a t y c h m i a s t* wykorzystać w bieżących utarczkach.

Bliskie są mi zatem sytuacje opowiedziane przez Michała P. Markowskiego w *Wojnach nowoczesnych plemion* — eseju, w którym autor próbuje zaradzić emocjom wywołanym toczącymi się nieustannie sporami moralnymi w debacie publicznej⁸. Markowski opisuje na przykład, jak zajęcia na uczelni, podczas których dyskutował z grupą o opowiadaniu Andrieja Płatonowa, ujawniły, że niektórzy uczestnicy nie są w stanie rozmawiać o tekście tak, by jednocześnie nie mówić o sobie i nie wikłać konwersatorium we współczesne światopoglądowe spory. Gdy jako prowadzący zadał pytanie o fragment utworu, który mógłby zostać uznany za znaczący dla interpretacji całości, jedna ze studentek przywołała *passus* dotyczący jedzenia mięsa, co — jak się za chwilę okazało — nie tyle miało wzbogacić dyskusję, ile zarysować dogodne tło dla ekspresji jej własnych przekonań. Uwaga Markowskiego, że opinia kogokolwiek zasadniczo nie ma znaczenia dla wymowy

⁷ A. Graff, E. Korolczuk, *Kto się boi gender? Prawica, populizm i feministyczne strategie oporu*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2022.

⁸ M.P. Markowski, *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków 2019.

tekstu, tylko rozsierdziła studentkę, która zasugerowała, że jej wypowiedź traktowana jest gorzej ze względu na niższą pozycję względem prowadzącego⁹.

Sytuacje opisywane przeze mnie i przez autora *Wojen* mają inny początek, ale przebiegają wedle podobnego schematu. Markowski co prawda nie umieścił w sylabusie tekstu bezpośrednio nawiązującego do bieżących wojen kulturowych, ja zaś siłą rzeczy poddaję tego typu treści pod dyskusję. W obu przypadkach ujawnia się jednak szczególnie niezdolność niektórych osób do przyjęcia postawy zdystansowanej wobec narzucających się aktualnie skojarzeń.

W humanistycznym konwersatorium Markowski upatruje paraleli do wszelkich debat publicznych. Twierdzi, że tak jak czytanie tekstów powinno odbywać się przez odnośnienie się do treści omawianego utworu, tak w dyskusjach, w których chodzi o dobro wspólne, powinno się używać wyłącznie twierdzeń, które odwołują się do intersubiektywnie weryfikowalnych danych. Paralela ta uprawnia do tego, by o cnotach epistemicznych pomyśleć poza akademickim kontekstem, w ich związku z jakością debaty publicznej — w końcu również w jej ramach stawiamy pewne cele poznawcze i staramy się ustalić, jak się rzeczy mają.

Wprowadzenie języka cnót do eseju Markowskiego mogłoby przynieść korzyści jego tekstowi. Autor proponuje bowiem rozróżnienie na wartości i sens, kojarząc „wartość” z tożsamością, emocją i tym, co partykularne; „sens” natomiast z tym, co wypracowywane wspólnie przez weryfikację. Tym samym dzieli debatę publiczną na dwa typy — politykę wartości, skoncentrowaną na walce rozmaitych grup o imponderabilia, oraz politykę sensu, która obraca się wokół spraw istotnych dla wszystkich lub prawie wszystkich bez względu na tożsamości i wartości (jak opieka zdrowotna, edukacja) oraz możliwych do przedyskutowania na drodze argumentacji. Rozróżnienie to, choć bardzo klarowne, wzbudza jednak moim zdaniem wątpliwości z punktu widzenia aksjologii¹⁰. Ponadto sądzę, że Markowski zbyt pochopnie egzorcyzmuje wartości (i powiązane z nimi emocje, tożsamości, kwestie godności i przynależności) z debaty publicznej. Niekiedy wprowadzenie do dyskusji sprawy wartości i tożsamości (twierdzą, że są one rozłączne, ale Markowski je zestawia) może przynieść pozytywne efekty, na przykład wskazać na przemilczane obszary. Potrafi też zachęcić do dyskusji (wiemy wszak, jak trudno niekiedy o za-

⁹ *Ibidem*, s. 25–37.

¹⁰ Jego ujęcie wartości wzbudza wątpliwości przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, Markowski przypisuje swoje rozumienie „wartości” zarówno uczestnikom debat publicznych, co można by jeszcze usprawiedliwić, jak i filozofom-aksjologom, takim jak Scheler, co pozostaje w sprzeczności z rzeczywistą treścią teorii tego ostatniego i całkowicie zamazuje różnice między akademickim a codziennym użyciem słowa „wartość”. Po drugie, eseista uznaje autorytatywnie, że wartościowe dla kogoś jest to, co służy jego sposobowi życia — założenie to ostatecznie neguje sensowność posługiwania się pojęciem wartości, gdyż typowa dla nich różnorodność zostaje sprowadzona do zaledwie jednego prostego schematu: coś jest dla życia pożyteczne lub szkodliwe (by posłużyć się nietzscheańskim sformułowaniem). Owszem, *Wojny* to esej, nie praca *stricte* naukowa, jednak nadal możemy wymagać precyzji w posługiwaniu się podstawowymi dla tego typu opracowania pojęciami.

angażowanie studentów i studentek na konwersatoriach) lub, już poza akademią, zaktywizować politycznie osoby, które nie miały wcześniej głosu, a właśnie pod egidą polityki tożsamości czy — jak woli Markowski — polityki wartości będą czuły się pewniej. Zbyt proste rozróżnienie na sens i wartość mogłoby nie znaleźć szczęśliwego przełożenia na praktykę. Dlatego warto byłoby rozważyć cnoty epistemiczne, które miałyby praktykować modelowa osoba zaangażowana społecznie lub naukowo. Można by w ten sposób zrezygnować z wątpliwych rozróżnień terminologicznych na rzecz języka cnót — giętszych, związanych z potrzebami konkretnych sytuacji.

Niemal automatycznie myślimy tu o zdolności do obiektywizmu; temat wojen kulturowych zazwyczaj kieruje nas w tę stronę. Sądzę, że rozważanie cnoty opanowania w podanym sensie pozwala ująć problem inaczej. Cnota opanowania w jej aspekcie dotyczącym czasu wskazuje na coś, co Markowski zauważył, ale nie postawił w centrum swoich rozważań — na „ideologię bezpośredniości”: współczesne preferowanie tego, co niezwłoczne, kosztem tego, co prawdziwe. Jak pisze:

Chcąc dotrzeć n a t y c h m i a s t do adresata — czy jest nim klient, czy przyjaciel, nie ma to większego znaczenia — staliśmy się w czasach poponowoczesnych zakładnikami i d e o l o g i i b e z p o ś r e d n i o ś c i, która sama z siebie eliminuje zasadę ponadindywidualnej weryfikacji. Idealnym modelem komunikacji stał się m o d e l k o m u n i k a c j i b e z z w ł o c z n e j: wszystko musi n a t y c h m i a s t [wyr. oryg.] wejść w obszar wymiany i jakakolwiek zwłoka, jakiegokolwiek opóźnienie w utrzymywaniu wysokiej temperatury kanałów przekazu grozi ich wystąpieniem, a więc likwidacją ciągłego stanu napięcia w oczekiwaniu na wiadomość¹¹.

Cnota opanowania mogłaby ostudzić rozgorączkowane oczekiwanie natychmiastowych efektów typowe dla naszych czasów. Uważam, że właśnie w tym tkwi sedno — problem, który wstępnie jawi się jako zbyt duże, żarliwe zaangażowanie w obronę wartości, być może dotyczy raczej przeżywania czasu. Jesteśmy nieopanowani, zachłanni, gdy zniecierpliwieni chcemy uzyskać natychmiastowe efekty: wygrać bieżące światopoglądowe konflikty, otrzymać łatwo i szybko komunikowalne odpowiedzi na trudne pytania, wytworzyć innowację, którą da się sprawnie zaaplikować. Nie udaje nam się bowiem wykroczyć poza najbliższy kontekst zjawisk, o których chcielibyśmy dyskutować. Jeśli uznalibyśmy, że to właśnie opanowania (i zapewne też innych cnót) brakuje co agresywniejszym osobom zaangażowanym w wojny kulturowe, może uniknęlibyśmy oskarżenia

¹¹ M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 280. Myślę, że Richard Sennett piszący o „fetyżu dobitności” miał na myśli zjawisko podobne do „ideologii bezpośredniości” Markowskiego. Mianem „dobitnego” amerykański socjolog określa styl komunikowania, który zmierza ku maksymalnej sile przekazu i całkowicie zagłusza aktualnego czy wyobrażonego rozmówcę. Ztraca się w ten sposób możliwość wypowiedzenia głębszej, wycenionej analizy, niejednoznacznej opinii, wątpliwości, a przede wszystkim odrzuca się te narzędzia komunikacji werbalnej i pozawerbalnej, które dają przestrzeń odbiorcy wypowiedzi, by mógł się swobodnie ustosunkować, wygłosić swoje racje i propozycje. Por. R. Sennett, *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, przeł. J. Dzierzgowski, Warszawa 2013.

wartości o ich wywoływanie, przekierowując spojrzenie z przedmiotu sporu na to, jak się spieramy.

Przypominają się tu słowa jednej z trudniejszych w odbiorze autorek, Judith Butler, która tak pisała o swojej książce: „Niektórzy, biorąc ją do ręki, niewątpliwie dziwili się, a może nawet złościli, że jest za trudna, by ją szybko połknąć i uznać za »popularną« według standardów naukowych”¹². Pytała dalej, czy ta postawa to aby nie przejaw konsumpcyjnego nastawienia do życia intelektualnego. Cnota opanowania jako przeciwna zachłanności każe spojrzeć krytycznie na swoje podejście do poznania między innymi w kontekście konsumpcjonizmu, a szerzej — w kontekście zniecierpliwienia typowego dla, jak chce Markowski, „czasów poponowoczesnych”.

Na współczesne przeżywanie czasu — o ile mogę tu sobie pozwolić na daleko idącą generalizację — składają się również pewne istotne problemy, z którymi się mierzymy. Mam tu na myśli między innymi antropocen, nową epokę geologiczną wiążącą się z gwałtownymi przeobrażeniami środowiskowymi powodowanymi działalnością człowieka. W jednym z tekstów na ten temat czytamy:

antropocen to nie tylko czas kryzysowy, to także czas kairotyczny: zwrotny moment, punkt krytyczny, właściwa pora wskazująca na pilność wyzwań i konieczność ostatecznej, rozstrzygającej decyzji, od której zależy dalszy los nie tylko ludzkości, ale wszystkich aktorów tego świata¹³.

Świadomość odpowiedzialności za los istot żyjących na całej planecie, odpowiedzialności ciągle podkreślanej wraz z ponaganiem do pilnych działań, jest niezwykle wyraźna w publikacjach dotyczących antropocenu i może nas przytłaczać, doprowadzać do marazmu¹⁴ lub rozpaczliwie gorączkowego poszukiwania rozwiązań. Jest to wyzwanie dla podmiotu praktykującego opanowanie, który powinien być otwarty na problemy współczesności, a jednocześnie zachować umiar pozwalający na wyjście z emocjonalnego impasu i trzeźwą ocenę sytuacji. Cnota opanowania wymaga tego, by umiejętnie dozować napierające treści, ale równocześnie, by nie popadać w eskapizm, nie uchylać się przed trudnymi zagadnieniami. Inaczej za najbardziej opanowane musielibyśmy uznać te osoby, które — ze względu na brak odwagi, a nie kompetencji — unikają dyskusji o dotykających nas obecnie problemach.

Cnota opanowania wydaje się czymś błahym, podstawowym dla praktyki naukowej, a jednak jej rozważanie pomaga dostrzec pewne aspekty złożonych problemów, z którymi mamy do czynienia — na przykład wojen kulturowych w sensie zarówno przedmiotu akademickiego namysłu, jak i pola aktualnych starć w debacie

¹² J. Butler, *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 23.

¹³ P. Szaj, *Czas, który wypadł z ram. Antropocen i ekokrytyczna lektura tekstów literackich*, „Forum Poetyki” 2021, nr 24, s. 10.

¹⁴ Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.

publicznej. Praktykując opanowanie, mierzymy się z wymiarem temporalnym — niekiedy stajemy wobec zjawisk o przemożnej gwałtowności, bezpośredniości, aktualności. Ale oprócz kwestii przeżywania czasu warto postawić jeszcze jedno pytanie, ogólniejsze: czy obecne tendencje w humanistyce stwarzają lepsze warunki do praktykowania cnoty opanowania, czy też gorsze?

W 2007 roku Dorota Wolska, odnosząc się do jednego z tekstów Clifforda Geertza, pisała:

Dość powszechna dziś zgoda badaczy na poznawczą otwartość, która zyskuje rozmaite miana i wyraża się w różnych strategiach — interdyscyplinarności [...], transdyscyplinarności, multidyscyplinarności czy metodologicznego eklektyzmu — zdaje się być wyrazem kształtującego się ideału poznania, który nie ma ciągle swej wystarczająco wyraźnej artykulacji i to z tego powodu, jak myślę, Geertz doradza zagubionym, by się zdobyli na cierpliwość i przeczekali czasy zamętu¹⁵.

Wciąż chyba trwają „czasy zamętu” (wynikającego z dyscyplinarnych przeformułowań w nauce), skoro dziesięć lat później Przemysław Czapliński pisał o wyłaniającej się nowej humanistyce, iż nie sposób podać żadnej etykiety, która nadałaby jej spójność¹⁶. Obecnie najbardziej aktualny jest, jak ujmuje to Agata Skórzyńska, „spór o to, jak, dlaczego i z jakimi konsekwencjami rzeczywistość zmienia się na naszych oczach”¹⁷; odchodzi się od antropocentrycznych i tekstocentrycznych ujęć zorientowanych na hermeneutykę znaczeń organizujących ludzki świat w kierunku rozmaitych postaci realizmu i materializmu. Z jakimi zmianami w praktykowaniu opanowania przez humanistów i humanistki wiążą się te przeformułowania?

„Czasy zamętu” związanego z dyscyplinami skłoniły Ewę Domańską do poszukiwania punktu zaczepienia, czegoś, na czym można by oprzeć naukowo uprawianą historię — znalazła go właśnie w cnotach (oprócz metod typowych dla dyscypliny). W *Historii egzystencjalnej* głosiła potrzebę „redyscyplinizacji” dyscyplin humanistycznych i społecznych. „W tle takiego postulatu — pisała — stoi przeświadczenie, że po potrzebnych i owocnych postmodernistycznych dekonstrukcjach i przeformułowaniach dyscyplin należy na nowo określić ich specyfikę oraz chronić ich koherencję i suwerenność”¹⁸. Kilka stron dalej klaruje:

Pomysł jest zatem taki: z jednej strony otwarcie dyscypliny [historii — Ł.R.] na to, co dzieje się w humanistyce, na „nowinki” i na odmienne podejścia do przeszłości, a z drugiej zamknięcie w sensie zachowania i ochrony podstaw dyscypliny (krytyka źródła, metodyka pracy ar-

¹⁵ D. Wolska, *Kilka uwag o zaangażowaniu, czyli o uczuciach i ich badaniu*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 18.

¹⁶ P. Czapliński, *Sploty*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 9–17.

¹⁷ A. Skórzyńska, *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*, Warszawa 2017, s. 161.

¹⁸ E. Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa 2012, s. 164.

chiwalnej) oraz tradycyjnego podejścia do pracy badawczej, które cechuje sumiennosc, umiarowanie, krytycznosc, dogłębność, cierpliwość i rzetelnosc¹⁹.

Widzimy więc, że wobec zawirowań związanych z podziałami na dyscypliny i z właściwymi im przedmiotami badań swego rodzaju ostoją okazują się cnoty epistemiczne.

To jednak nie wszystko. Poczucia stabilności przydaje także temat — metody, teorie, owszem, dzielą nas, lecz łączą obszary tematyczne, którymi się zajmujemy:

Wobec zagrożeń współczesnego świata (kolejne przypadki ludobójstwa i masowych mordów, terroryzm, globalny kapitalizm, kryzys ekologiczny i inżynieria genetyczna, biopolityka) łączenie się dziedzin i „mączenie gatunków” związane jest z podejmowaniem przez badaczy reprezentujących nie tylko dziedziny humanistyczne i społeczne, lecz także ścisłe, wspólnych tematów badawczych. Zatem temat łączy, lecz metoda dzieli²⁰.

Jeśli wydobyć z całości zagadnienia pewnego aspektu, który chcemy badać, jest ułatwiane lub w ogóle umożliwiające przez cnotę opanowania, to szczególnym wyzwaniem dla jej praktykowania jest waloryzacja obszarów tematycznych i jednoczesne splatanie się dyscyplin i dziedzin. Typowe dla nauki odgraniczanie i upraszczanie zebranych danych podług stawianych problemów wydaje się dziś spojrzeniem podejrzanie wąskim, jakby nieprzystającym do okoliczności, które przedstawia się dziś jako zbyt złożone, by łatwo poddawały się badaniu przez tradycyjne dyscypliny. Oskarżenia o nadmierną redukcję zdarzają się więc coraz częściej.

Ciekawie pokazuje to książka *Praxis i miasto* Skórzyńskiej. W tekście pojawiają się wyrażenia, które dość jednoznacznie wskazują, wobec czego mamy się podporządkować w naszych praktykach naukowych, na przykład: „rzeczywiście nie chodzi o przekraczanie granic trzech różnych terytoriów, lecz o nieswoisty, ontologicznie złożony status ich obiektów, który w y m a g a, by pozostawać w nieustannym ruchu”, „perspektywę »trans« [transdyscyplinarną — Ł.R.] dyktuje raczej złożona rzeczywistość [...] niż wewnątrz naukowa potrzeba przekraczania dyscyplin”, „w pole zainteresowań badaczy kultury wkroczyły i rzuciły nam wyzwanie nowe byty i obiekty”, „[t]łumność ontologiczna w y m u s z a n a n a s widzenie go [sporu o smog — Ł.R.] jako konfliktu rozlicznych interesów, złożonego układu sił”²¹.

W przywołanych zdaniach podmiotem (w sensie gramatycznym) jest sama (zawsze „złożona”, „tłumna”) „rzeczywistość”, mianowana także bytami czy ontologią. „Rzeczywistość” czegoś od nas wymaga, coś nam dyktuje, do czegoś nas zmusza. Naszą odpowiedzią ma być zaś skromność i roztropność²². Stawia to cnotę

¹⁹ *Ibidem*, s. 169.

²⁰ *Ibidem*, s. 165.

²¹ A. Skórzyńska, *op. cit.*, s. 9, 10, 174, 201. Wszystkie wyróżnienia pochodzą od autora artykułu.

²² *Ibidem*, s. 16.

opanowania w ciekawym świetle, dlatego że gest naukowego przeświecenia jakiegoś aspektu rzeczywistości nie jest mile widziany, o ile się zawczasu nie okaże szacunku wobec „złożoności świata”. Ta złożoność zawsze jest wyzwaniem dla praktykującego opanowanie, który powinien ją respektować, a jednocześnie jakoś zawęzić podług własnych celów poznawczych. Stąd, jak sądzę, odwołanie — zarówno u Skórzyńskiej, jak i na przykład u Andrzeja W. Nowaka — do cnoty roztropności: *phronesis*, mądrości praktycznej, która nakazuje sytuacyjne stosowanie reguł. Roztropność (i ogólniej — odwołanie do cnot) pozwala przenieść część odpowiedzialności za owo zawężenie danych z tradycyjnych dyscyplin na badacza, który ostatecznie sam (lub w zespole badawczym — ale nie w ramach bezosobowych reguł dyscypliny naukowej), według swojego rozeznania, ma zdecydować, za którymi aktorami podąży²³.

Cnotę opanowania praktykujemy zatem dziś w humanistyce w ramach splotu trzech zjawisk: (1) „rzeczywistości” jawiącej się jako wymuszająca na nas postawę otwartości (już samą swoją złożonością), (2) dyscyplinarnych przeformułowań (otwarcia dyscyplin, poszukiwania nowych form powiązań, „zmącenia gatunków”) oraz (3) skierowania większej uwagi na cnoty samego badacza, a więc większej odpowiedzialności i moralnego zobowiązania. Niebagatelny wpływ na praktykowanie tej cnoty mają jednak także czynniki pozaakademickie, wśród których wybijają się dwa: wojny kulturowe i globalne wyzwania, takie jak zmiany klimatu. Oba te zjawiska wiążą się bowiem ze sposobem, w jaki przeżywamy czas. Wojny kulturowe toczymy w atmosferze pośpiechu, naprędce poszukując sposobu na przeforsowanie swojego światopoglądu i niecierpliwie próbując wykluczyć z życia publicznego wszystkich tych, których spojrzenie nam się nie podoba. Globalne zjawiska zaś wymagają naszej czujności i sprawności — jak antropogeniczne zmiany klimatu, które ponaglają do działań chroniących Ziemię. Tym bardziej — w okresie kiedy złożoność materii i różnorodność dróg badań wzmacnia ciężar naszej odpowiedzialności za powodzenie aktywności naukowej, a horyzont czasowy ulega wyczuwalnemu skurczeniu — potrzebne są wnikliwe rozważania na temat cnot epistemicznych.

²³ „Bez ontologicznej przenikliwości nie jesteśmy w stanie zobaczyć bogactwa bytów, nie będziemy w stanie ich »usłyszeć«. Gdy zabraknie nam wrażliwości etycznej, nie będziemy potrafili rozróżnić, które z bytów zasługują na to, aby być dopuszczone do głosu. Wrażliwość ta chroni przed kakofonią, w rezultacie której do głosu dochodzą najsilniejsi. Gra pomiędzy obiema figurami (poziomem aksjologii i poziomem ontologii) winna być regulowana poprzez doświadczenie odwołujące się do mądrości praktycznej, roztropności (*phronesis*)” — A.W. Nowak, *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Warszawa 2016, s. 379.

Practicing the virtue of sobriety in the humanities: On certain contemporary obstacles

Abstract

The article concerns the virtue of sobriety understood as the ability to maintain cognitive goals despite being faced with factors that disturb it. A specific obstacle standing in its way is the contemporary way of experiencing time, which draws our attention toward the present and the immediate. It is especially visible within culture wars. The paper includes a polemic with Michał P. Markowski, demonstrating that considering both the virtue of sobriety and the way of experiencing time would allow us to avoid the expulsion of values from public debate — which is Markowski's postulate. Certain positions in the contemporary humanities, specifically those that emphasize the complexity of reality, can also be seen as challenge for those intent on practicing the virtue of sobriety.

Keywords: epistemic virtue, culture wars, time, contemporary humanities

Bibliografia

- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.
- Burszta W.J., *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*, Warszawa 2013.
- Butler J., *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
- Czapliński P., *Sploty*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1.
- Domańska E., *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa 2012.
- Graff A., Korolczuk E., *Kto się boi gender? Prawica, populizm i feministyczne strategie oporu*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2022.
- Greco J., *Epistemologia cnoty*, przeł. B. Męczyński, https://dspace.uni.lodz.pl/bitstream/handle/11089/34141/Bartlomiej_Meczynski_virtue_epistemology.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Hunter J.D., *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York 1991.
- Markowski M.P., *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków 2019.
- Montmarquet J., *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham 1993.
- Nowak A.W., *Wyoobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Warszawa 2016.
- Nussbaum M., *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2015.
- Sennett R., *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, przeł. J. Dzierżgowski, Warszawa 2013.
- Skórzyńska A., *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*, Warszawa 2017.
- Szaj P., *Czas, który wypadł z ram. Antropocen i ekokrytyczna lektura tekstów literackich*, „Forum Poetyki” 2021, nr 24.
- Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, [w:] Z. Krasnodębski, M. Weber, Warszawa 1999.
- Wolska D., *Kilka uwag o zaangażowaniu, czyli o uczuciach i ich badaniu*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2.

* * *

Łukasz Rozwadowski — doktorant kulturoznawstwa w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, absolwent Podyplomowych Gender Studies IBL PAN, członek Pracowni Badań nad Światem Przeżywanym UWr, kulturoznawca. Interesuje się fenomenologią, w tym aksjologią fenomenologiczną, oraz badaniami nad płcią i seksualnością w kulturze. W przygotowywanej rozprawie doktorskiej przygląda się kulturze współczesnej przez pryzmat polskiego sporu o *gender*. Współredaktor zbioru *Spory o wartości II. Światy alternatywne* (Wrocław 2022). Publikował między innymi w „Forum Socjologicznym”, „Stanie Rzeczy” oraz „Kulturze i Wartościach”.

Ewa Kosowska

ORCID: 0000-0003-4994-1517

Uniwersytet Śląski w Katowicach (prof. em.)

Tradycyjne cnoty epistemiczne wobec nowych wyzwań humanistyki. Uwagi kulturoznawcy

Abstrakt: Cnoty epistemiczne w europejskiej kulturze intelektualnej mają długą tradycję. Jednakże ich natura, status i funkcje, aczkolwiek oczywiste w obszarze konkretnej *episteme*, dopiero na przełomie XX i XXI wieku stały się przedmiotem autonomicznej refleksji badawczej. Ten pozorny paradoks, a zarazem swoisty impas poznawczy, wynika z samej idei cnoty, znanej chociażby z pism Arystotelesa i stoików. Cnota — traktowana jako szczególny rodzaj dyspozycji wrodzonej — żeby się odpowiednio rozwinąć, musiała być dodatkowo pielęgnowana. Był to rodzaj nieostentacyjnej pracy jednostki nad kształtowaniem samej siebie; miarą wielkości człowieka, a jednocześnie jego osobistej godności było ukrywanie wysiłku związanego z dbałością o rozwijanie określonych cnot. W efekcie mamy dzisiaj ograniczony dostęp do wiedzy na temat cnot *stricto* epistemicznych preferowanych w poszczególnych epokach historycznych.

Autorka artykułu, odwołując się do tradycji kartezjańskiej, próbuje wskazać na cnoty epistemiczne związane z praktykowaniem racjonalnej postawy poznawczej, będącej w Europie przez ponad trzy stulecia fundamentem myślenia naukowego, w tym nauk humanistycznych. Następnie konfrontuje tę tradycję myślową ze współczesną wielopostaciowością humanistyki, rekonstruując wstępny inwentarz cnot epistemicznych towarzyszących poznaniu rozproszonemu i rozpraszanemu.

Przywoływane w tekście ślady różnych tradycji epistemologicznych i towarzyszących im cnot epistemicznych nie wyczerpują w założeniu problematyki tytułowej, mogą być jednak przydatne w dalszych pracach nad miejscem tradycyjnych cnot epistemicznych we współczesnej humanistyce i modyfikacją sposobów ewaluacji postaw naukowych.

Słowa-kлючe: kultura intelektualna, poznawanie, cnoty epistemiczne, zwrot terminologiczny

Knowledge is important because it is intimately connected to moral value and the wider values of a good life. It is very unlikely that epistemic value in any interesting sense is autonomous¹.

Łączenie wiedzy z aspektem moralnym procesu poznawczego, a szerzej — z wartościami dobrego życia — ma długą tradycję². Eugène Dupréel, referując w latach trzydziestych XX wieku niektóre nurty europejskiej myśli moralnej i obecne w niej koncepcje cnoty, zwrócił uwagę między innymi na odmienne społecznie funkcjonowanie cnót obywatelskich i osobistych³. Obywatelskie (*vertus de bien-faisance*) mają służyć dobru wspólnemu, natomiast osobiste, takie jak skromność (*prudencia*, którą Tomasz z Akwinu uznawał za najważniejszą z cnót), godność, odwaga, prawdomówność, były według Dupréela „cnotami honoru”, mającymi na względzie przede wszystkim dobro jednostki, a dopiero pośrednio — dobro społeczne. W tradycji myśli moralnej katalogi cnót układano rozmaicie, niemniej zarówno „uprawę umysłu”, jak i pozyskiwanie i upowszechnianie wiedzy zdobytej w wyniku doświadczenia, pobieranych nauk lub własnych przemyśleń z reguły w jakiś sposób wiązano z wartościami moralnymi.

Cnoty niewieście, cnoty epistemiczne

Określenie „cnoty epistemiczne”, podobnie jak „cnoty niewieście”, może być dzisiaj odebrane jako anachronizm. Samo pojęcie cnoty, które towarzyszyło etyce europejskiej od starożytności, nie jest jednoznaczne i o ile pierwotnie pojawiała się w kontekście wymogów moralnych stawianych przede wszystkim mężczyznom (do cnót męskich zaliczano dzielność, waleczność, prawdomówność, wierność wobec rodu i/lub suwerena, uczciwość, ale też wstrzemięźliwość — cechy współtworzące etos rycerski, które Machiavelli określał jako *virtù*), o tyle w odniesieniu do kobiet oznaczało przede wszystkim czystość, rozumianą jako zachowanie dziewictwa lub dochowanie fizycznej wierności jednemu mężczyźnie. Z czasem cnoty niewieście zaczęły odnosić się do wysoko waloryzowanych zachowań, ułatwiających kobiecie właściwe postępowanie (konieczność wyboru modelu życia małżeńskiego bądź

¹ L. Zagzebski, *The Search for the Source of Epistemic Good*, „Metaphilosophy” 34, 2003, nr 1–2, s. 26.

² Moje uwagi mogą niekiedy pozostawać w sprzeczności z ustaleniami przedstawicieli poszczególnych dyscyplin humanistycznych. Dzieje się tak dlatego, że kulturoznawstwo jako dyscyplina dążyło do wypracowania sobie pozycji negocjatora między różnymi tradycjami badawczymi, zmierzając do własnej konceptualizacji przedmiotu badań. I tak też cnoty epistemiczne, które długo pozostawały w kręgu rozważań filozofów, raptem stały się przedmiotem dyskusji także w innych obszarach humanistyki, a te wykorzystują do interpretacji nie tylko ustalenia zastane, ale i własny materiał oraz własną perspektywę metodologiczną.

³ E. Dupréel, *Traktat o moralności*, przeł. Z. Glinka, wstęp M. Ossowska, Warszawa 1969.

zakonnego, stygmatyzowanie staropanieństwa). Pantom zalecano więc unikanie zabaw w przypadkowym towarzystwie, obowiązywał je zakaz przebywania bez opieki po zmroku poza domem itd.⁴ Na kobietach zamężnych, od których oczekiwano wierności małżeńskiej, spoczywały też zadania związane z właściwym wychowaniem dzieci, rozważnym prowadzeniem gospodarstwa, przestrzeganiem wymogów gościnności, dbaniem o przyjazne relacje rodzinne i sąsiedzkie oraz o dobrą atmosferę w domu, które kobieta uczciwa powinna traktować jako swoje posłannictwo⁵. Tak rozumiane cnoty niewieście dzisiaj niekiedy traktowane są prześmiewczo i uznawane za symbol męskiej dominacji. Sama idea rozmaitych dobrowolnych wyrzeczeń podejmowanych w imię jak najlepszej realizacji zadań wynikających ze szczególnie ważnych i cenionych społecznie obowiązków ma jednak odległą w czasie proveniencję, dotyczy rozmaitych sfer życia i stawia odmienne wymagania przedstawicielom obu płci.

Od starożytności było oczywiste, że człowiek nie rodzi się cnotliwym, ale w drodze wyrzeczeń i samodyscypliny może się takim stać. Bycie cnotliwym oznaczało, mówiąc językiem Freuda, zapanowanie nad popędową stroną własnej natury. Na zjawisko to, szeroko opisane przez Dupréela, wskazała przed ponad półwieczem Maria Ossowska:

Terenem, na którym można szczególnie uwydatnić swoje walory jako osoby, jest — według Dupréela — erotyka. Dupréel widzi w niej wielką siłę, którą niełatwo jest opanować. [...] Narzucenie sobie w erotyce różnych restrykcji, takich jak czystość przed ślubem, wierność po ślubie czy całkowite wyrzeczenie się życia erotycznego w imię jakiegoś ideału doskonałości, wymagają powściągów i ich wyrobienie stanowi gwarancję, że i w innych dziedzinach potrafimy się do nich odwołać, gdy zajdzie potrzeba. To, że powściągi są w moralności szczególnie potrzebne, kryje w sobie z kolei pełną opinię o naturze ludzkiej, którą normy moralne mają najwyraźniej za zadanie ujarzmić⁶.

Ograniczenia w sferze erotyki, podejmowane dobrowolnie przez mężczyzn (niekiedy wymuszające działania radykalne, por. *casus* Orygenes), a później obligatoryjnie nakładane na pozbawione jakoby silnej woli kobiety, długo były uznawane za warunek *sine qua non* cnotliwego życia⁷.

⁴ *Zachowanie żywota panińskiego przez trzynaście artykułów, których panny mają naśladować*, Kraków 1530 [?].

⁵ Maria Ossowska zwróciła uwagę na renesansowy traktat Leona Battisty Albertiego z 1441 roku, zatytułowany *Trattato del Governo della Famiglia*, w którym autor przedstawia wzór kobiety idealnej. Zob. *eadem*, *Moralność mieszczańska*, Wrocław 1985, s. 262–265.

⁶ M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1970, s. 220, 222. „Szczególna waga przywiązywana przez Dupréela do spraw płci i ich reglamentacji znamienna jest dla Belgii katolickiej, w której Dupréel żył i działał. Autor podkreśla doniosłą rolę restrykcji obowiązujących w tym zakresie dla samooceny człowieka. Ich rola jest tym ważniejsza, że każdy się z nimi styka i każdy może w nich szukać usprawiedliwienia dla swojego poczucia wyższości” — *ibidem*, s. 223.

⁷ Ossowska nie była co do tego przekonana. Jak pisała: „Nie wdając się w dyskusje nad naturą ludzką i ograniczając się do opinii, którą najłatwiej skonfrontować z faktami, wypada zapytać, czy wyrobienie sobie hamulców w dziedzinie erotyki naprawdę jest skorelowane z umiejętnością

Cnoty osobiste, cnoty praktyczne

W zaproponowanej przez Ossowską systematyce cnót (odróżnianych od norm moralnych) pojawiają się:

a) cnoty miękkie stojące na straży pokojowego współżycia (miłość bliźniego, życzliwość powszechna, braterstwo, tolerancja, humanizm, opiekuńczość); b) cnoty służące organizowaniu życia zbiorowego, czyli obywatelskie (wzajemność i pomoc wzajemna, solidarność); c) cnoty osobiste, czyli zdobiące (odwaga militarna, odwaga cywilna, skromność, godność, wierność samemu sobie); d) cnoty praktyczne (pracowitość, dokładność, metodyczność, rzutkość, przeorność, roztropność, wytrwałość, oszczędność, umiarkowanie, zapobiegliwość, sumiennność, wstrzemięźliwość)⁸.

W tej systematyce, opracowywanej w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, nie ma jednak określenia „cnoty epistemiczne”. W literaturze naukowej pojawiło się ono stosunkowo niedawno⁹. Etyczny wymiar poznawania towarzyszący doświadczeniu epistemicznemu okazał się problemem godnym autonomicznej refleksji, aczkolwiek wiele cnót zaliczanych przez Ossowską zarówno do osobistych, jak i praktycznych siłą rzeczy przekłada się na cnoty epistemiczne przy założeniu, że poznawanie jest systemem praktyk indywidualnych, stymulowanych kulturowo i zależnych od stopnia społecznego rozwoju. To, czego się uczymy i co otrzymujemy jako podstawowy pakiet przydatnych w życiu informacji, podobnie jak to, co wymaga dopiero rozpoznania i namysłu, w każdym indywidualnym doświadczeniu przekłada się na ciąg $datum + novum = datum^1$; $datum^1 + novum^1 = datum^2$; $datum^2 + novum^2 = datum^3$ itd., przy czym $datum$ zawsze musi być większe od $novum$ ¹⁰.

posługiwania się nimi w innych wypadkach i czy ta narzucona samemu sobie dyscyplina stanowi zapowiedź przestrzegania cnót, które, jak współzucie czy ofiarność, już tych powściągów nie wymagają” — *ibidem*, s. 222.

⁸ *Ibidem*, s. 224.

⁹ Por. E. Sosa, *The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence: Justification in Epistemology*, „Synthese” 64, 1985, s. 3–28; *idem*, *Proper Functionalism and Virtue Epistemology*, „Nous” 27, 1993, nr 1, s. 51–65 oraz L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Cambridge 1996. Hasło poświęcone zagadnieniu przygotował John Greco, *Virtue Epistemology*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/epistemology-virtue/> (dostęp: 12.05.2022) — tam literatura do 2005 roku. Określenie „cnota”, podobnie jak „epistemic”, pojawiało się w starożytnej Grecji. Wskazówki odnośnie do pierwszego użycia słowa *epistemic* zob. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/epistemic#other-words> (dostęp: 18.05.2022); za wskazanie mi tego słownika dziękuję Małgorzacie Kądzieni. Natomiast za zwrócenie uwagi na to, że w słowie *arete* znajduje się rdzeń praindoeuropejski $*h_2reh$ ($*h_2rh_1-téh_2$), z którym łączy się między innymi łacińskie *ratio* (odsylam w tej kwestii do F. Bey, *The Courage of Thinking in Utopias: Gadamer's "Political Plato"*, „Analecta Hermeneutica” 2021, nr 13, s. 110–134, zwł. s. 128 oraz G. Kroonen, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden-Boston 2013, s. 405–406), dziękuję Annie Gomóle.

¹⁰ Ten schemat poznawczy, zaproponowany przez Viléma Mathesiusa, ilustruje przyrost wiedzy indywidualnej. Zob. *idem*, *O tak zwanym aktualnym rozczłonkowaniu zdania*, [w:] *O spójności tekstu*, red. M.R. Mayenowa, Wrocław 1971.

Inaczej mówiąc: to, co już wiemy, jest punktem odniesienia, tworzy podstawowe *quantum* informacji, które stopniowo wzbogacamy o kolejne dane.

Warunkiem zdobywania i poszerzania wiedzy jest tymczasem posiadanie wrodzonych zdolności, rozwijanych poprzez celową „uprawę” (Cyceron) i „kształtowanie charakteru” (Marek Aureliusz). W starożytności sądzono, że nie każdy może w tym samym stopniu wiedzę posiadać, ale też nie każdy powinien, ponieważ — zdobywając ją — trzeba mieć na uwadze aspekt moralny, pozwalający później uczynić z wiedzy właściwy użytek. Koncepcja paralelnego zdobywania wiedzy i kształtowania charakteru, będąca podstawą instytucji mistrz–uczeń była oparta na przekonaniu, że wiedza jest niebezpieczna i dostęp do niej powinien być stopniowy i kontrolowany¹¹. Zanim więc uczeń zdobędzie wiedzę mistrza i ewentualnie zacznie ją poszerzać, powinien wykształcić w sobie określony typ postawy poznawczej, na której strażą staną odpowiednie cnoty.

Drogi i granice poznania

Granice zdobywania i upowszechniania ludzkiej wiedzy bywały okresowo wyznaczane także przez rozmaite formy cenzury prawnej, politycznej, religijnej, instytucjonalnej itd., ale też autocenzury wynikającej z nakazów moralnych. W średniowieczu uważano, że uczonego powinny cechować skromność i pokora, a nad prawidłowością jego postawy poznawczej czuwały dodatkowo instytucje zewnętrzne. Renesansowy antropocentryzm, upatrujący w człowieku istoty myślącej, poznającej i tworzącej, zmniejszył częściowo te ograniczenia i pozwolił jednostce na uprawę wielu gałęzi wiedzy, umożliwiając jednocześnie bycie na przykład filozofem, matematykiem, praktykującym lekarzem oraz cenionym artystą. Taki ideał wszechstronności (*homo sum humani nihil...*) przyświecał mistrzom renesansu, chociaż nieobcy był też starożytnym¹². Humanistyka zaś wiąże swoją genezę właśnie z renesansową ideą swobodnego rozwoju wiedzy i umiejętności, z której wyrosła figura mistrza, traktowana jako *pars pro toto* człowieczego potencjału.

Filozofia uznawana za królową nauk wymagała od swoich adeptów wszechstronnego wykształcenia (jeszcze Kartezjusz studiował prawo cywilne i kanoniczne, interesował się metafizyką, matematyką, fizyką, medycyną, biologią, muzyką; prowadził także korespondencję na tematy naukowe z najwybitniejszymi uczonymi

¹¹ Wiedza w niewłaściwych rękach bywa niebezpieczna, por. balladę Johanna Wolfganga Goethego z 1797 roku — *Uczeń czarnoksiężnika (Der Zauberlehrling)*, przeł. H. Januszewska, Warszawa 1984.

¹² Charakteryzuje go między innymi Marcus Vitruvius Pollio (Witruwiusz) w pierwszym rozdziale powstałego między rokiem 20 a 10 p.n.e. dzieła *De architectura libri decem* (wyd. pol. *O architekturze ksiąg dziesięć*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1956). Wymagania stawiane ówczesnym architektom w wysokim stopniu pokrywają się z ideałem wszechstronnego kształcenia kulturoznawcy.

epoki). W praktyce stosunkowo szybko doszło do rezygnacji z obligatoryjności wszechstronnego wykształcenia i wysokich wymagań stawianych jednostce na rzecz pogłębiania przez nią wiedzy z określonej dziedziny. To, co Kartezjusz pisał o miałości nauk pobieranych w młodości, było jednocześnie swoistym oskarżeniem siedemnastowiecznych szkół (w tym jezuickich, wszak późniejszy filozof kształcił się w znakomitym kolegium w La Flèche) o swego rodzaju propagowanie poznawania nieusystematyzowanego. W *Rozprawie o metodzie*¹³ proponował więc porządkowanie samego procesu poznawczego i procesu uczenia się, ale przedmiotem poznania nie miał być tylko świat i człowiek, lecz problem relacji człowieka do świata. Próbując odpowiedzieć na pytanie, skąd wiem, że istnieję, i skąd wiem, że wiem, Kartezjusz odwoływał się do rozumu i myślenia jako podstawowej funkcji umysłu. Z czasem eliminował z obszaru myślenia naukowego emocje, traktując je jako *residuum* reakcji naturalnych, które rozum powinien przewycięzać i dla których praktycznie nie było miejsca w mechanistycznym modelu człowieka.

Walka o prymat między „czuciem i wiarą” a „szkiełkiem i okiem”, wyrażna w dobie romantyzmu, trwała praktycznie przez cały XIX i część XX wieku. Wtedy także umacniała się idea specjalizacji, pojawiały się kolejne koncepcje podziału nauk, a przedstawicielom określonych dyscyplin przyznawano prawa do danego sposobu poznawania. Dopuszczano hobbystyczne zajmowanie się przez uczonego różnymi dyscyplinami lub uprawianie przez niego sztuki, lecz stale poszerzające się obszary wiedzy kazały rezygnować z szerokiego zakresu poznawania i wymuszały przyjmowanie odmiennych założeń epistemologicznych w zależności od zasadniczego przedmiotu prowadzonych badań. Podział nauk doprowadził do wynegocjowania odmiennych pól badawczych i wypracowania odpowiednich dla nich metod i technik.

W drugiej połowie XX wieku zaczęły się pojawiać wieloetapowe próby negocjacji między naukami humanistycznymi, przyrodniczymi i ścisłymi. Ich efektem jest między innymi uznanie, że nie można radykalnie i skutecznie oddzielać od siebie różnych sfer doświadczenia jednostkowego, ponieważ może ono jednocześnie dotyczyć różnych planów rzeczywistości. Doświadczenie indywidualne, zarówno zmysłowe, jak i intelektualne, nie poddaje się uogólnieniu w doświadczenie bez świadomej pracy umysłu.

Dorota Wolska, zgłębiając problem „odzyskiwania doświadczenia”, zwróciła uwagę między innymi na to, że we współczesnej humanistyce coraz częściej podejmowana jest nie tylko kwestia doświadczenia, ale i samego procesu doświadczenia. Wskazywała także, że nie ma w tym zakresie spójności, a ściślej — próbowała wyjaśnić, że tych spójności nie można uzyskać, gdyż na przeszkodzie stoją wypracowane tradycje poszczególnych dyscyplin w naukach humanistycznych i społecznych. Doświadczenie badawcze może mieć wymiar traumatyczny, jasno widoczny

¹³ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.

w „zwrocie doświadczeniowym”¹⁴, lecz może też obfitować w momenty euforii. Euforia intelektualna, przyjemność antycypacyjna płynąca z „bycia na tropie”, z oczekiwania na doprecyzowanie wymiaru odkrycia, satysfakcja z dostrzeżenia czegoś, co uszło uwagi innych badaczy — wszystkie te odczucia również wchodzą niekiedy w skład doświadczenia epistemicznego. Może ono wszak przybierać postać iluminacji, może też przekładać się na powolne, metodyczne dochodzenie do zrozumienia i wyjaśnienia czegoś, co uprzednio nie było oczywiste. Na tej drodze towarzyszą niekiedy poznającemu cienie tych, którzy wcześniej próbowali zrozumieć dany fragment rzeczywistości, oraz pamięć o tych, których doświadczenie ukształtowało szczególną postawę epistemologiczną badającego.

Ślad stoicki

Linda Zagzebski upatruje podstaw etyki cnót (nazywanej też etyką aretaiczną) w *Etyce nikomachejskiej*¹⁵. Refleksja na temat cnoty (gr. ἀρετή) zawdzięcza również bardzo wiele stoikom, a propagowane przez nich postawy wyraźnie wpłynęły na wzorzec przyzwoitości, który w połączeniu z uczciwością i rzetelnością kształtował model mędrca, a potem odpowiedzialnego uczonego, współtworząc tym samym aksjologiczne podstawy nowoczesnej nauki europejskiej.

Postawa stoicka wymuszała na poznającym określony typ poznawania, determinowany przez zinterioryzowany system wartości. Konstytutywne elementy tego systemu wskazywał chociażby Marek Aureliusz¹⁶, akcentując znaczenie, jakie w życiu świadomego człowieka ma wdzięczność, otwierająca drogę do uczciwości i dzielności etycznej. We wstępnym *Rozmyślanii* wymienia on katalog cech, których sam nie mógłby w sobie wypracować, gdyby nie przykład płynący od konkretnych osób, będących dla niego wzorem moralnym. Zwraca przy tym uwagę na takie cnoty, jak: łagodność i równe usposobienie, umiłowanie skromności, niezajmowanie się zbyt wieloma sprawami naraz, unikanie retoryczności, poetyczności i wyszukanego dowcipu, niewykraczanie przeciw prostocie, sztuka czytania dokładnego, a nie zadowolenia się czytaniem pobieżnym, stała równowaga umysłu, duch życzliwości, niezależność sądów i rozważna pewność w postępowaniu, cierpliwość w obcowaniu z prostakami i ludźmi myślącymi w sposób nienaukowy, opanowanie i spokój, wypełnianie obowiązków bez narzekania, skłonność do przebaczenia, prawdomówność, obojętność wobec tak zwanych zaszczytów, pracowitość, wytrwałość, umiejętność patrzenia w przyszłość rozumnie, ustępowanie bez zawiści tym, którzy odznaczyli się jakimś talentem czy to w wymowie,

¹⁴ D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012, s. 247.

¹⁵ L. Trinkaus Zagzebski, *Epistemic Values: Collected Papers in Epistemology*, Oxford 2020.

¹⁶ M. Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, posł. i przyp. K. Leśniak, Warszawa 1984.

czy to w znajomości praw lub stosunków obyczajowych, czy w czymś innym, pewien konserwatyzm i niechęć do zmian gwałtownych oraz baczność na to, co należy zrobić, a nie na to, jaka z tego płynie sława¹⁷. W tym inwentarzu pojawia się bardzo wiele przymiotów nie tylko wspomagających należyte postępowanie, ale i nieodzownych w procesie poznawania świata i ludzi. Umiejętność docenienia ich wartości i przydatności jest w wywodzie Marka Aureliusza powiązana z wdzięcznością — cnotą wyższego rzędu, implikującą konieczność pamiętania o ludziach, którzy swoim przykładem potrafili skłaniać innych do pracy nad sobą.

Wdzięczność, rozumiana przez cesarza jako dobra pamięć o dobroczyńcach i poprzednikach, w intelektualnej kulturze cyrograficzno-typograficznej zaczęła przyjmować postać przywołania i odnośnika. Przywoływanie w tekście pisany czyjegoś imienia (nazwiska) było w związku z tym przejawem uhonorowania i zarazem formą kwitowania długu intelektualnego; z czasem w dziełach drukowanych przybrało ono kształt autonomicznego przypisu. Sformalizowany przypis odsuwał na dalszy plan kwestię uczucia wdzięczności wobec wspomnianego lub cytowanego autora, akcentował raczej uczciwość tego, kto przyznawał się do zapożyczenia i nie anektował cudzej własności intelektualnej. Stoicy uznawali przy tym uczciwość za cnotę niezbywalną — nie skrywali własnych ani cudzych błędów, chociaż zachowywali dystans wobec nich, uwzględniając możliwość popełnienia pomyłki bądź przeoczenia. Natomiast wystrzegali się świadomego oszustwa. Cenili dokładność, sumienność, zapobiegliwość i przezorność, nie pozostając w sprzeczności z arystotelesowską dzielnością etyczną.

Jeżeli spojrzymy na wspomniany przednio, uporządkowany przez Marię Ossowską katalog cnót praktycznych, okaże się, że znajdują się w nim cnoty cenione przez stoików, które jednocześnie znacząco wpłynęły na racjonalistyczny model uprawiania nauki. Pojawia się zatem kwestia, czy współczesna epistemologia nie zatacza wielkiego koła, czy nie wracamy do sposobów poznawania i opisu świata ludzkiego oraz nieludzkiego, świata kultury i natury w rozpoznawalnych, choć zmodyfikowanych terminologicznie kategoriach.

Upowszechnienie druku i związana z tym możliwość niekontrolowanego obiegu wiedzy uaktywniły problem moralności epistemicznej, budowania autorytetu naukowego i osobistej odpowiedzialności uczonego za głoszone prawdy. Dzisiaj, opierając się jedynie na zachowanych źródłach, możemy interpretować przede wszystkim informacje o wartościach deklarowanych w danej epoce, niewiele nam natomiast wiadomo o wartościach podówczas realnie respektowanych. Zwracał na to uwagę między innymi Michel Foucault, poszukując momentu, w którym słowa utraciły bezpośredni związek z rzeczami.

Niemniej właśnie warstwa deklaratywna przekazów wydaje się ważna, chociażby ze względu na to, że pozwala odpowiedzieć sobie na pytanie o dawne modele moralności poznawania i ich przełożenie na współczesność. Jeśli przedmiotem

¹⁷ Cechy te wymieniam na podstawie przekładu Mariana Reitera — *ibidem*, s. 3–11.

naszego zainteresowania czynimy cnoty epistemiczne, to przez samo pojęcie cnoty zaczynamy wchodzić w obszar wartościowania i wskazań moralnych. Czy cnoty epistemiczne to takie, które mają kształtować szczególnie typ postawy towarzyszącej człowiekowi w procesie poznawania, czy chodzi raczej tylko o cnoty epistemiczne towarzyszące określonej typowi poznania naukowego? I czy można jedno od drugich oddzielić gruntownie?¹⁸

Cnoty epistemiczne i autorytet epistemiczny

Przypisywane badaczom lub przynajmniej postulowane cnoty epistemiczne, które powinny towarzyszyć procesowi poznawania naukowego, są obecnie z jednej strony przedmiotem naukowej refleksji i krytycznego oglądu, a z drugiej — obiektem eksploracji i pragmatycznej eksploatacji. Ich podstawowy zestaw do niedawna uznawany był za niekwestionowany fundament wiarygodności naukowych ustaleń, odkryć i wynalazków; współcześnie zaś pojawiają się wątpliwości, czy cnoty jako właściwości podmiotu są gwarantem jakości wiedzy wytwarzanej przez ten podmiot i czy miejsca cnot epistemicznych nie zajęły inne cechy, uznawane za niezwykłe i pierwszoplanowe w procesie budowania wiedzy naukowej¹⁹.

Wytwarzanie wiedzy naukowej wiąże się z określonym typem poznawania, prowadzącym do etapowego (a zatem podważalnego) poznania. Poznawanie tym-

¹⁸ Nie podejmuję tu dyskusji z tymi ustaleniami filozofów, które przybliży Greco w *Virtue Epistemology*. ..., interesuje mnie jedynie stanowisko L. Zagzebski i kulturoznawczy aspekt uznawania za wiedzę „prawdziwego przekonania, które wyrasta z aktów cnoty intelektualnej”. Zob. „Linda Zagzebski has argued that knowledge is true belief arising out of acts of intellectual virtue” — J. Greco, *op. cit.*, *Introduction*.

¹⁹ Wątek ten rozwija Ewa Domańska za Mirandą Fricker, Lindą Zagzebski i Johnem Greco, rozważając problem niesprawiedliwości epistemicznej jako „jednej z najważniejszych kwestii podejmowanych w ramach humanistyki zaangażowanej. [...] zaznaczę jedynie istotny dla idei nie/sprawiedliwości epistemicznej aspekt epistemologii cnoty: opiera się ona na podmiocie, a dokładniej na własności podmiotów poznania, które są podmiotami moralnymi. Jest to nurt zróżnicowany, ale główni przedstawiciele najbardziej popularnych podejść: John Greco i Linda Zagzebski utrzymują, że posiadane przez nie cnoty intelektualne (takie jak m.in. odwaga intelektualna, odpowiedzialność, opanowanie intelektualne, bezstronność, sumiennność, konsekwencja) są zasadnicze dla tworzenia wartościowej wiedzy, a nawet ją warunkują. Zagzebski »za wiedzę uznaje prawdziwe przekonanie wyrastające z aktów cnoty intelektualnej«. Wynika z tego, że — jak twierdzi inny przedstawiciel epistemologii cnoty — John Greco: »S wie, że p tylko wtedy, gdy żywienie tego przekonania wynika z cnotliwego charakteru poznawczego«. Upraszczając, można zatem powiedzieć, że w świetle tego nurtu np. historyk nie będzie tworzył obiektywnej i wiarygodnej wiedzy o przeszłości, jeżeli nie jest osobą odznaczającą się takimi cnotami intelektualnymi jak bezstronność czy/i prawdomówność” — E. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 34. Z tym uproszczeniem nie do końca się zgadzam, jest to raczej problem zaufania do obiektywności i wiarygodności historyka, któremu zarzuca się brak bezstronności i/lub prawdomówności.

czasem jest procesem naturalnym (w znaczeniu „dostępnym istotom żywym”) i kulturowym (w znaczeniu „dostępnym ludziom”), a więc procesem podlegającym prawom uczenia się oraz werbalnego i niewerbalnego przekazywania doświadczeń. Tak schematycznie przeciwstawione sobie natura i kultura aspektowo są przedmiotem poznawania podmiotów ludzkich i nieludzkich. To poznawanie może przebiegać w sposób kontrolowany i niekontrolowany; do istot żywych dociera bowiem ogromna ilość informacji, z których jedynie część pozostaje pod władzą umysłu. Ludzkie poznawanie świadome i ukierunkowane na obszary rzeczywistości, traktowane jako wyjątkowo ważne, godne przekazania i utrwalenia, od starożytności było przejawem mądrości, z czasem uznanym za podstawę nauki. Indywidualnemu poznawaniu świadomemu mogą, a zdaniem niektórych nadal powinny, towarzyszyć cnoty epistemiczne.

Natomiast autorytet epistemiczny²⁰, który nie musi się wiązać z autorytetem moralnym, jako zjawisko nie jest niczym nowym — wiąże się z bezwzględny zaufaniem do wiedzy przekazywanej przez konkretnego człowieka, obdarzonego szczególną mocą perswazyjną i estymą. Współczesnym badaczom i myślicielom udaje się zdobyć niekiedy autorytet epistemiczny w skali globalnej, lecz tylko nieliczni potrafią go utrzymać — długie trwanie szerokiej akceptacji ustaleń jednego człowieka prowokuje bowiem do szukania „plam na słońcu”, do obrażawiania, demitologizacji czy wręcz kompromitowania dzieła lub osoby — procederu często opłacalnego w planie kariery indywidualnej krytyka, bo przysparzającego przynajmniej chwilowej sławy.

Utrzymanie autorytetu epistemicznego w skali lokalnej, bliższej tradycjom rozproszonych, licznych szkół i ośrodków akademickich, dzisiaj wydaje się trudne, ale i niezbędne do przetrwania samej instytucji uniwersytetu. Wprawdzie obecnie chyba ważniejszy jest autorytet dydaktyczny niż epistemiczny (studenci stosunkowo rzadko czytają książki swoich nauczycieli, za to fragmentaryczne odkrycia przedstawiane w trakcie zajęć mogą być publikowane w mediach społecznościowych nawet bez wiedzy i zgody autora), niemniej w każdej uczelni zdarzają się osoby darzone szczególnym darem przekonywania. Przy tym autorytet epistemiczny w środowisku akademickim nie zawsze pokrywa się z autorytetem statusowym — można pełnić wysokie, nawet obieralne funkcje, a jednocześnie napotykać na opór wobec zajmowanego stanowiska badawczego i wygłaszanych sądów. Co ciekawe, respektowany wzór osobowy nie musi się wiązać ani z autorytetem moralnym, ani statusowym, ani epistemicznym; można fascynować się czyjąś postawą i skutecznością działania przekładalną na wymierne efekty (na przykład punkty), a jednocześnie z dystansem traktować same podstawy formalne i merytoryczne podziwianych skądinąd sukcesów oraz formułować wątpliwości pod adresem ich moralnego wymiaru.

²⁰ F. Kobiela, *Autorytet epistemiczny w sytuacji epistemicznej*, „Filozofia Nauki” 24, 2016, nr 1.

Cnoty epistemiczne w „pejzażu postscjentyistycznym”²¹

Ukierunkowane poznawanie indywidualne może dotyczyć zjawisk i procesów albo też koncentrować się na weryfikacji lub falsyfikacji utrwalonej, dostępnej wiedzy o zjawiskach i procesach. W kulturach oralnych uznawano, że wiedzą dysponują przede wszystkim ludzie starzy, mający odpowiednio duże doświadczenie i umiejętności przekazu. W kulturach cyrograficznych dostęp do wiedzy utrwalonej na piśmie poszerzył się, a w kulturach typograficznych dawny imperatyw samodzielnego poznawania, opisu, analizy i interpretacji zjawisk powoli zaczął schodzić na dalszy plan, ustępując prymarnemu poznawaniu sposobów, metod i narzędzi interpretowania rozmaicie selekcjonowanej empirii kulturowej.

Przesunięcie akcentu z obszaru samodzielnego obserwowania zjawisk i procesów w obszar poznawczego dyskursu wyzwoliło częściowo nauki humanistyczne z obowiązku przyglądania się zmianom zachodzącym w ludzkim świecie (i naturze), a w drugiej połowie XX wieku wręcz narzuciło uczonym obowiązek śledzenia przede wszystkim przemian w dyskursie metodologicznym i tezęsaurach aktualnie nośnych terminów. Niemal jednocześnie zaktywizował się imperatyw uzupełniania lub zastępowania w humanistyce procesu poznawczego procesem twórczym. Zwrócił na to uwagę Stanisław Pietraszko, pisząc, że humanistyka poznawcza wchodzi w czas kryzysu:

Jest jednak również inna humanistyka, pod różnymi względami na tyle podobna do poprzedniej, że ma prawo do tej samej nazwy. Humanistyka ta mogłoby być — dla odróżnienia — nazwana niepoznawczą. Jeżeli ogólna nazwa tej działalności i jej rezultatów kojarzy się ze światem wartości i obcowaniem z nimi, z twórczością i jej efektami, to humaniści tego drugiego rodzaju nie wydadzą się nam zupełnie odmienni od tych, którzy z ludzkim światem obcuja przede wszystkim w ten sposób, że go usiłują poznać, czyli zrozumieć. Do zadań tej drugiej humanistyki należy przede wszystkim działalność ekspresyjna, kreacyjna czy walucyjna, zwykle wymagająca zresztą odpowiednich zdolności, a także wiedzy o ludzkim świecie²².

Przywołując te słowa, Dorota Wolska nadmienia w trybie domniemania, że w pejzażu postscjentyistycznym da się zaobserwować rosnące wpływy humanistyki, która między innymi przez swą uwagę dla doświadczenia może nie tyle z celów poznawczych zrezygnuje, co własnej aktywności do nich nie chce czy nie potrafi ograniczyć²³.

Zmiana paradygmatów naukowych, czyli wiodących w danym czasie postaw epistemicznych i sposobów myślenia, wiąże się z uruchamianiem niekiedy odmiennych zespołów cnot epistemicznych, uznawanych za istotne i nieodzowne. Na przełomie drugiego i trzeciego dziesięciolecia XXI wieku tymi cnotami są już nie

²¹ D. Wolska, *op. cit.*, s. 263.

²² S. Pietraszko, *Procedury humanistyki i jej cele*, [w:] *Język współczesnej humanistyki*, red. J. Pelc, Warszawa 2000, s. 278.

²³ D. Wolska, *op. cit.*, s. 263.

tylko akcentowane przez Ewę Domańską „odwaga intelektualna, odpowiedzialność, opanowanie intelektualne, bezstronność, sumiennność, konsekwencja”²⁴, ale też — towarzyszące poznaniu rozproszonemu i rozpraszanemu — inwencja, nowatorstwo, innowacyjność, ofensywność, rozpoznawalność, poszukiwanie pomiędzy (poruszanie się w szarej strefie), podważanie idei ciągłości w nauce, handlowanie złudzeniami²⁵, cynizm, inwencja w zakresie tworzenia pojęć założycielskich, atakowanie autorytetów, zarządzanie emocjami, przenoszenie zagadnień naukowych w przestrzeń debaty publicznej czy zdobywanie pozycji w rankingach. Moralny wymiar cnoty traci swoje znaczenie, najwyższą cnotą staje się skuteczność. Można powtórzyć za Norwidem, że „czas nowy chce nowych, chce praktycznych... rycerzy”²⁶.

Niejasne perspektywy humanistyki

Uprzednio dominujące sposoby niezapśredniczonej obserwacji świata i ludzi w wysokim stopniu zastępowane są obserwacją zjawisk i procesów zachodzących w rzeczywistości wirtualnej, która stała się nieodłączną częścią potocznego doświadczenia. Nieodłączną, ale nie jedyną; relacje między tym, co realne, a tym, co wirtualne, oraz sposób funkcjonowania jednostek i grup na granicy dwóch światów od ćwierćwiecza są przedmiotem intensywnej eksploracji. Eksploracji siłą rzeczy wybiórczej, gdyż zarówno szybkość zachodzących zmian, jak i realnie utrudniony dostęp do ich reprezentatywnych przejawów pozwala obecnie formułować wnioski jedynie na bardzo wysokim poziomie uogólnienia. Do poznawania świata wirtualnego i jego relacji ze światem rzeczywistym przydatne byłyby kategorie epistemologiczne o relatywnie dużej trwałości, wypracowane w wyniku konsensusu. Proste sięganie do arsenału pojęć i terminów naukowych odziedziczonych z przeszłości jest w tej sytuacji tak samo niezbędne co zwodnicze — jak zauważył jeden z bohaterów kultowego serialu *Miasteczko Twin Peaks*, „sowy nie są tym, czym się wydają”.

W ostatnich dekadach obserwujemy narastającą tendencję do produkowania terminów nawiązujących leksykalnie do znanych kategorii, ale obdarzanych nowymi znaczeniami, które objaśniane są niekiedy tylko w niszowych publikacjach. Proces ten, wprowadzający do badań humanistycznych i społecznych sporo zamętu, wydaje się aktualnie nieunikniony, podobnie jak nieunikniona staje się autopromocja proponowanych nazw i określeń. Ich autorzy są niekiedy obdarzeni prawdziwym

²⁴ E. Domańska, *op. cit.*, s. 34.

²⁵ N. Oreskes, E.M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York 2010.

²⁶ C.K. Norwid, *Kleopatra i Cezar*, [w:] *idem*, *Pisma wybrane*, t. 3. *Dramaty*, Warszawa 1968, s. 364.

talentem słowotwórczym i zdolnością do produkowania nośnych metafor. Niektóre z nich są szybko zauważane i wykorzystywane. Tymczasem tendencji do mnożenia semantycznych neologizmów nie sposób uznać jedynie za przejaw sezonowej mody lub kolejnego „zwrotu”, tym razem zwrotu terminologicznego — kryje się za nią z jednej strony wpisany w model współczesnego życia akademickiego przymus autopromocji, a z drugiej — bezradność wobec wyeksploatowanego pola semantycznego obiegowych terminów, a także potrzeba nazywania zjawisk uprzednio niezauważonych, chwilowo nieobecnych lub nieistniejących.

W perspektywie moich doświadczeń czytelniczych książką, która uruchomiła w Polsce przymus poszukiwania tego, co pomiędzy, były *Szczeliny istnienia* Jolanty Brach-Czajny²⁷. Ten wydany po raz pierwszy w 1992 roku zbiór esejów, w których autorka zwracała uwagę na uprzednio marginalizowane zjawiska z obszaru codzienności, okazał się inspiracją dla rozmaitych i wielokierunkowych poszukiwań — od filozofii i literaturoznawstwa po socjologię i antropologię kultury. Propozycja Brach-Czajny zbiegła się w czasie z falą badań zorientowanych post-strukturalnie i postmodernistycznie (w 1992 roku ukazał się także, krytykowany później, *Postmodernizm* Bogdana Barana²⁸ — pierwsza w Polsce praca na ten temat aspirująca do syntezy). *Szczeliny istnienia* dobrze rezonowały ze światową tendencją do poszukiwania nowych obszarów eksploracji humanistycznej, uderzały w prawomocność dotychczasowych podziałów dyscyplinowych, klasyfikacji nauk i systematyk. Proces poszukiwania nowych pól i obiektów badawczych, sytuowanych „pomiędzy” uprzednio uprawianymi obszarami²⁹, rozpoczynał się czasem od wykazywania nieadekwatności dotychczasowej klasyfikacji i terminologii, a innym razem po prostu od apriorycznego ustalenia nowego pola badawczego. Próby obrony wartości wcześniej poczynionych ustaleń były podówczas skazane na porażkę.

Po 30 latach okazuje się, że humanistykę cechuje nadprodukcja conceptów, a przede wszystkim nazw i pseudoterminów. Wieszczenie kolejnych zwrotów nie zawsze jest równoznaczne z lekceważeniem tradycji europejskiego scjentyzmu, lecz może być uznane za jedną z tych aktywności humanistycznych, która z celów poznawczych nie rezygnuje, ale też „do nich nie chce czy nie potrafi [się] ograniczać”³⁰. Ta aktywność pozostaje w konflikcie z zespołem cnot epistemicznych, stojących przez długi czas na straży tradycji kartezjańskiej, a jednocześnie potrzebuje nowej legitymizacji — chociażby w postaci zainteresowania moralnym wymiarem podejmowanych prac i etyczną postawą badacza.

Kwestia apologii lub deprecjacji wyników badań prowadzonych zgodnie z wybranym paradygmatem może, choć nie musi, być przedmiotem rozważań w kategoriach sprawiedliwości i niesprawiedliwości epistemicznej. Warto jed-

²⁷ J. Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 1992.

²⁸ B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992.

²⁹ T. Rachwał *et al.*, *Tekst/Margines/Nawias/Czytelnik*, „ER(R)GO. Teoria — Literatura — Kultura” 2005, nr 1, s. 9–32.

³⁰ D. Wolska, *op. cit.*, s. 263.

nak w tym kontekście zapytać o konsekwencje epistemologiczne nowego podziału dyscyplin naukowych, który obecnie dodatkowo wzmacnia nauki niekumulatywne z uszczerbkiem dla tradycji nauk kumulatywnych. O ile więc na przykład literaturoznawstwo sprzyja sezonowe mody na rozmaite nowe kierunki interpretacji, które umożliwiają wydobywanie kolejnych walorów dzieła, o tyle już takie nauki jak historia, etnologia czy antropologia, tradycyjnie kumulatywne i ostrożnie re-interpretujące własny dorobek — sprowadzone do poziomu tekstu (antropolog jako autor, historia jako narracja) — rezygnując z ciągłości, w tym między innymi z badania kontekstu kulturowego i kulturowych wzorów pozatekstowych, tracą tradycyjną dyscyplinową tożsamość. Część nauk o kulturze, oszczędnych w tworzeniu terminów i powolnie tworzących drabinę wiedzy, nadal próbuje korzystać z dotychczasowych doświadczeń. W systemie akademickim, promującym globalne rozwiązania korporacyjne, staje się to jednak coraz trudniejsze. Obserwujemy coś na kształt renesansu humanistyki przedkartercjańskiej, której nieobce były indywidualizm, zazdrość, ostentacyjna rywalizacja, poszukiwanie sponsorów i mecenasów (później nauką „bawili się” najczęściej ludzie finansowo, a więc i myślowo niezależni). Scjentyistyczne z ducha próby intersubiektywnego opisu świata dzisiaj są zdominowane przez efekty kreacjonizmu indywidualistycznego. Ceniona staje się brawura terminologiczna; dostrzeganie nowych zjawisk, uprzednio nieprzykuwających badawczej uwagi, i chwilowe skupienie się na ich specyfice, staje się „zwrotem”. Skutkuje to wynajdowaniem nowych pól humanistycznej aktywności, a jednocześnie swoistą rezygnacją z dotychczasowej humanistycznej wspólnoty i części humanistycznych tradycji, gdyż na ich poznanie uczonym nowej generacji po prostu nie wystarcza czasu.

Wydaje się, że w najbliższym czasie wstrzeźliwość terminotwórcza, która dzisiaj z pewnością nie należy do korpusu cnót epistemicznych, przynajmniej w naukach o kulturze może stać się wartością. Tym bardziej że pola semantyczne nazw, a zatem i sposoby rozumienia tego, co kryje się za każdą z nich, są zależne od systemu językowego, w którym badacz opisuje rzeczywistość pozatekstową. Tak się składa, że kultura polska — zdominowana przez chwiejność, niepewność, a jednocześnie brawurę³¹ — dysponuje językiem, w którym można kwiecistością, a jednocześnie z dozą obiektywizmu przedstawić spontaniczność działania i zmienność postaw Polaków. Jeżeli więc uznamy za cnotę epistemiczną rzetelność badawczą, skłaniającą kulturoznawcę do poznawania prawdy o kulturze rodzimej, to administracyjny przymus publikowania cząstkowych wyników obserwacji

³¹ Zjawisko ilustrowane przede wszystkim w literaturze i eseistyce; por. np. powieści historyczne Henryka Sienkiewicza, Stefana Żeromskiego, Stanisława Brzozowskiego, a także eseje: T. Konwicki, *Kompleks polski*, „Zapis” 1977; J. Mieroszewski, *Orzeł Biały na nerwowym tle*, „Kultura” 1966, nr 9 (227); M. Król, *Nieustający Zbaraż*, [w:] *idem, Podróż romantyczna*, Paris 1986; Z. Florczak (pseud. Pelikan), *Orzeł biały na tle nerwowym*, „Kultura” 1991, nr 7–8 (526–527) i in.

i przemyśleń w języku angielskim, promującym inne standardy opisu, pozostaje w konflikcie z uczciwością jako podstawowym imperatywem epistemologicznym. Nie tylko jest formą autokolonizacji, lecz też uniemożliwia zdobywanie i pogłębianie wiedzy na temat specyfiki tego, co „nasze”. Zważywszy na to, że powszechnie znane uwarunkowania historyczne (zabory, wojny, położenie geopolityczne) długo i znacząco utrudniały poznawanie kultury polskiej, to dobrowolna rezygnacja z tej możliwości w imię aktualnie obowiązujących reguł poprawności naukowej wydaje się rozrzutnością, na którą chyba nas nie stać. Niewykluczone, że odwaga intelektualna, jedna z intensywnie promowanych dzisiaj cnót epistemicznych, powinna obecnie polegać nie tylko na odkrywaniu nowych pól naukowej eksploracji, ale i na świadomym podejmowaniu tropów zapomnianych, na zwrocie w stronę obszarów ważnych, chociaż niekiedy niemodnych, przedwcześnie porzuconych czy całkowicie zapomnianych — na śmiałym korzystaniu nie tylko z własnych, lecz także cudzych doświadczeń.

Traditional epistemic virtues in the face of new challenges in the humanities: A culturologist's comments

Abstract

Epistemic virtues have a long tradition in European intellectual culture. However, their nature, status and functions, although obvious in the area of a specific *episteme*, became the subject of an autonomous research inquiry only at the turn of the 20th and 21st centuries. This apparent paradox — and, at the same time a peculiar cognitive impasse — results from the very idea of virtue, known, for example, from the writings of Aristotle or the Stoics. Virtue, treated as a special kind of inherent disposition, had to be additionally practiced in order for it to develop properly. However, this practice, which can be understood as a labour of self-development, could not be ostentatious.

On the contrary — the measure of a man's greatness and, at the same time, his personal dignity, was found in hiding the effort associated with practicing certain virtues. As a result, we now have only limited access to knowledge about strictly epistemic virtues preferred in particular historical epochs.

The author, starting from the specificity of the Cartesian paradigm, attempts to name the epistemic virtues related to the practice of a rational cognitive attitude, which in Europe has been the foundation of scientific thinking, including the humanities for over three centuries. Then, the author confronts this tradition of thought with the contemporary multiformity of the humanities, reconstructing the initial inventory of epistemic virtues accompanying diffuse cognition.

The traces of various epistemological traditions and the accompanying epistemic virtues mentioned in the article do not exhaust the subject delineated by the title, but to constitute a collection of remarks that may be useful in further research on the place of traditional epistemic virtues in contemporary humanities and on modifying the methods of evaluating scientific attitudes.

Keywords: intellectual culture, cognition, epistemic virtues, terminological turn

- Aureliusz M., *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, postł. i przyp. K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.
- Bey F., *The Courage of Thinking in Utopias: Gadamer's "Political Plato"*, „Analecta Hermeneutica” 2021, nr 13.
- Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Warszawa 1992.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.
- Domańska E., *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1.
- Dupréel E., *Traktat o moralności*, przeł. Z. Glinka, wstęp M. Ossowska, Warszawa 1969.
- Florczak Z. (pseud. Pelikan), *Orzeł biały na tle nerwowym*, „Kultura” 1991, nr 7–8 (526–527).
- Fricker M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford 2009.
- Goethe J.W., *Uczeń czarnoksiężnika*, przeł. H. Januszewska, Warszawa 1984.
- Greco J., *Virtue Epistemology*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/epistemology-virtue/>.
- Haarder J.H., *Performativ biografisme*, København 2014.
- Kobiela F., *Autorytet epistemiczny w sytuacji epistemicznej*, „Filozofia Nauki” 24, 2016, nr 1.
- Konwicki T., *Kompleks polski*, „Zapis” 1977.
- Kroonen G., *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden-Boston 2013.
- Król M., *Podróż romantyczna*, Paris 1986.
- O spójności tekstu*, red. M.R. Mayenowa, Wrocław 1971.
- Microszewski J., *Orzeł Biały na nerwowym tle*, „Kultura” 1966, nr 9 (227).
- Norwid C.K., *Kleopatra i Cezar*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, t. 3. *Dramaty*, Warszawa 1968.
- Oreskes N., Conway E.M., *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York 2010.
- Ossowska M., *Moralność mieszczańska*, Wrocław 1985.
- Ossowska M., *Normy moralne*, Warszawa 1970.
- Pietraszko S., *Procedury humanistyki i jej cele*, [w:] *Język współczesnej humanistyki*, red. J. Pelc, Warszawa 2000.
- Rachwał T., Kalaga W., Sławek T., Prower E., *Tekst/Margines/Nawias/Czytelnik*, „ER(R)GO. Teoria — Literatura — Kultura” 2005, nr 1.
- Sosa E., *The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence: Justification in Epistemology*, „Synthese” 64, 1985.
- Sosa E., *Proper Functionalism and Virtue Epistemology*, „Nous” 27, 1993, nr 1.
- Trinkaus Zagzebski L., *Epistemic Values: Collected Papers in Epistemology*, Oxford 2020.
- Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1956.
- Wolska D., *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.
- Zachowanie żywota panińskiego przez trzynaście artykułów, których panny mają naśladować*, Kraków 1530 [?].
- Zagzebski L., *The Search for the Source of Epistemic Good*, „Metaphilosophy” 34, 2003, nr 1–2.
- Zagzebski L., *Virtues of the Mind*, Cambridge 1996.

* * *

Ewa Kosowska — profesor doktor habilitowana, profesor emerytowana Uniwersytetu Śląskiego, filolożka i kulturoznawczyni, członkini Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2013–2017 prezeska Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Zajmuje się problemami teorii i historii kultury,

ze szczególnym uwzględnieniem możliwości wykorzystywania tekstu literackiego w badaniach antropologiczno-kulturowych. Opublikowała między innymi: *Legenda. Kanon i transformacje* (Wrocław 1985), *Postać literacka jako tekst kultury* (Katowice 1990), *Negocjacje i kompromisy* (Katowice 2002), *Antropologia literatury* (Katowice 2003), *Stąd do Teksasu* (Katowice 2006), *Eurosarmata* (Katowice 2013). Redagowała i współredagowała monografie zbiorowe z zakresu historii i teorii kultury, antropologii literatury, dziejów teatru amatorskiego, a także zagadnień prawdy i fałszu w nauce i sztuce. Współpracuje z czołowymi polskimi czasopismami kulturoznawczymi.

Wykłady

Ewa Domańska

ORCID: 0000-0003-0875-976X

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Zastanawiając się nad historią w czasach permanentnego kryzysu^{*}

Abstrakt: Zapis wystąpienia podejmuje problem zmieniających się relacji pomiędzy różnymi lokalnymi i indygenicznymi wiedzami o przeszłości a historią akademicką. Autorka twierdzi, że w tych różnych wiedzach zachodzą procesy, które przybliżają je do siebie, jeżeli chodzi o zbieżność celów, metod i podejść do aktualnych problemów. W sytuacji coraz to nowszych kryzysów i zagrożeń badaczka promuje idee historii potencjalnej Arielli Azoulay, ujmowanej jako rodzaj laboratorium ukazującego możliwości i warunki współistnienia w konfliktach. Zwraca też uwagę na przeszłości, które opierają się historii i otwierają przestrzeń do stworzenia alternatywy dla historii jako dyscypliny i włączają różne (niezachodnie, a także nie-ludzkie) sposoby pojmowania zmian. Stawia ponadto problem odpowiedzialności historyka jako zdolności do odpowiedzi (*response-ability*) na wyzwania współczesnego świata.

Słowa-kлючe: (nie)sprawiedliwość epistemiczna, epistemiczne prowincje, wiedze lokalne i indygeniczne, krytyczna nadzieja, przeszłości opierające się historii, odpowiedzialność historyka

Praktykując „epistemiczne nieposłuszeństwo”¹

Jestem badaczką zainteresowaną transdyscyplinowym i zorientowanym na przyszłość podejściem do przeszłości. Zajmuję się historią, teorią i metodologią historii,

^{*} Tekst wystąpienia zaprezentowany 21 sierpnia 2022 roku na ceremonii otwarcia XXIII Międzynarodowego Kongresu Nauk Historycznych w Poznaniu. Tłumaczenie stara się oddać styl żywego słowa wykładu [przyp. tłum.].

Pod pojęciem „zastanawiania się” (*wonder*) rozumiem zarówno zaskoczenie, zdziwienie, zaciekawienie i zadumę, otwierające na to, co nowe, inspirujące, ale i niepokojące, jak i *modus* „historycznej uwagi”, umożliwiający praktykowanie różnych form „sztuk uważności” i „sztuk zauważania”, czyli „pielegnowanie umiejętności zwracania uwagi na innych oraz reagowania na nich w znaczący sposób” — T. Van Dooren, E. Kirksey, U. Münster, *Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentioness*, „Environmental Humanities” 8, 2016, nr 1, s. 6. Zob. T.G. Chorell, *Modes of Historical Attention: Wonder, Curiosity, Fascination*, „Rethinking History” 25, 2021, nr 2, s. 242–257; por. A.L. Tsing, *Sztuki uważności*, przeł. P. Czaplinski, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 204–214.

¹ W.D. Mignolo, *Epistemiczne nieposłuszeństwo i dekolonialna opcja: Manifest*, przeł. T. Szerszeń, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2020, nr 4, s. 15–30.

porównawczą teorią nauk humanistycznych i społecznych, a także humanistyką środowiskową — zwłaszcza relacjami pomiędzy ekobójstwem i ludobójstwem, środowiskową historią masowych grobów i ludzkich szczątków. Pracuję na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a także jako *visiting professor* na Uniwersytecie Stanforda. Moje epistemiczne usytuowanie jest istotne, ponieważ — jak wiele osób prowadzących dziś badania, uczących i mieszkających w różnych częściach świata — w pewien sposób łączę różne podejścia do przeszłości i wiedzy, a także różne światopoglądy i kosmologie. Jako historyk świadomie sytuująca się na tak zwanych epistemicznych marginesach zostałam „skolonizowana” przez wiedzę wyprodukowaną w świecie zachodnich uniwersytetów, ale jednocześnie, nasączając globalną wiedzę kroplami lokalnych wiedz i sposobów poznawania przeszłości, przyczyniam się do powolnego, lecz postępującego procesu indygenizacji wiedzy o niej.

Posługując się terminem „indygenizacja”, nawiązuję do prac Daniela R. Wildcata, członka plemienia Yuchi, należącego do narodu Muscogee z Oklahomy, profesora Indigenous and American Indian Studies na Haskell Indian Nations University w Lawrence (Kansas), który definiuje go następująco:

Indygenizacja jest zbiorem praktyk skutkujących procesami gruntownego przemyślenia i przyjęcia przez ludzi konkretnych, unikalnych kultur charakterystycznych dla ziem, które wybrali na miejsce zamieszkania. To przyznanie, że w dawnych sposobach życia zawiera się wiedza przydatna dla naszego tu i teraz².

Idąc za Wildcatem, będę rozumiała indygenizację jako alternatywę myślenia w kategoriach dekolonizacji³. Uniknę dzięki temu negatywnego punktu odniesienia do terminu kojarzonego z przemocą — kolonizacji (lub w przypadku Polski i innych byłych państw satelickich Związku Radzieckiego — zależności), a zyskam bardziej pozytywne pojęcie — odnoszące się do lokalnych, rdzennych przeszłości, wiedz i sposobów życia. Jednocześnie chciałabym podkreślić, że nie opowiadam się tutaj za jakimkolwiek rodzajem nacjonalizmu czy natyvizmu. Zwracam raczej uwagę, że w podejściu niektórych zachodnich uczonych do Europy

² D.R. Wildcat, *Indigenizing the Future: Why We Must Think Spatially in the Twenty-First Century*, „American Studies” 46, 2005, nr 3–4, s. 419.

³ D.R. Wildcat, *Preliminary Reflections on the Challenges of Rethinking Postcolonial and Post-Socialist Realities*, „Anthropology of East Europe Review” 22, 2004, nr 2, s. 97. Wildcat przyznaje: „Nie mam pojęcia, jak proces indygenizacji mógłby zostać wykorzystany w dyskursach postsocjalistycznych czy »desocjalistycznych«. Jednak w obu Amerykach jawne prześladowanie i bezpośrednie ataki na tubylczą wiedzę oraz sposoby poznania — na przykład »instytucja totalna« i resocjalizacja w szkołach z internatem poza rezerwatami — sprawiły, że wielu rdzennych badaczy szuka sposobów pozwalających się przekonać, dokąd mogą nas zaprowadzić nasze własne kultury. Pamiętając o próbie odebrania nam naszych historii i kultur, niektórzy pierwsi mieszkańcy obu Ameryk odzyskują, rekonstruują, tworzą i wracają do rdzennych sposobów życia, wdrażając je tu i teraz. Zastanawiam się, czy gdzieś w świecie postsocjalistycznym można spotkać coś porównywalnego — w sensie poczucia bycia obrabowanym, w sposób najbezpośredniej dotyczący życia, przez inny lud” — *ibidem*.

Środkowo-Wschodniej (podobnie jak do innych „intelektualnych prowincji”) nadal jest obecne „nastawienie kolonialistyczne”. W rejonach tych badacze dostrzegają doskonale miejsce do studiowania atawistycznych przypadków homofobii, antysemityzmu, nacjonalizmu, populizmu i egzotyżowanej postsocjalistycznej kondycji. Spojrzenie takie jest jednostronne i krzywdzące; utrwała bowiem obraz „prowincjonalnego historyka” jako ważnego źródła wiedzy o tym, co lokalne — kogoś w typie rodzimego informatora, ale nie równego sobie partnera wyrafinowanych dyskusji, mogących w sposób istotny, zwłaszcza w sferze teorii i nowych tendencji badawczych, przyczynić się do wzbogacenia globalnej wiedzy historycznej⁴. Oczywiście w żadnym razie nie odrzucam wiedzy zachodniej — stanowi ona wszak fundament mojego kulturalnego i intelektualnego dziedzictwa. Zależy mi jednak na tym, aby wnieść wkład w powstanie w (odległej) przyszłości bardziej holistycznej, inkluzywnej, transkulturowej, a może nawet transgatunkowej wiedzy o przeszłości, respektującej rozmaite ontologie i kosmologie. Liczę na to, że przekroczy ona dychotomie centrów–peryferii oraz podział świata na regiony, wywiedziony z kolonialnej i/lub komunistycznej przeszłości.

Moje zainteresowanie wiedzami niezachodnimi i ich statusem w świecie globalnej akademii ujawnia moją postzależnościową kondycję jako historyka z Europy Środkowo-Wschodniej. Odzwierciedla też wołanie o sprawiedliwość epistemiczną zawarte w haśle polskiego historyka sztuki Piotra Piotrowskiego: „Peryferie wszystkich części świata, łączcie się!”⁵. To zainteresowanie ma także związek z moim usytuowaniem jako badaczki żyjącej tu i teraz — w cieniu prawdziwej wojny, prawdziwych katastrof ekologicznych i prawdziwego kryzysu ekonomicznego; żyjącej w rzeczywistości, w której odradzają się najgorsze i osławione okrucieństwem obrazy przeszłości, jakie miały już nigdy nie powrócić — przynajmniej taką mieliśmy nadzieję w Europie po II wojnie światowej. Rzeczywiście w tak często powtarzanym performatywnym akcie mowy: „Nigdy więcej!” historia przejawia się wyłącznie w słowie „więcej”, ale na pewno nie w „nigdy”.

Nie jestem tu jednak po to, by narzekać; nie stać nas na lamenty. Wołałabym raczej zastanowić się nad sposobami uaktywnienia wyobraźni i prefigurowania potencjalnych przyszłości, w których moglibyśmy pokładać nadzieje. Potrzebujemy krytycznej nadziei, która — jak to ujął brazylijski pedagog i filozof Paulo Freire — „musi być praktykowana, by się zrealizować w historii”⁶. Praktykuję krytyczną nadzieję codziennie. Traktuje to jako swój obowiązek, zwłaszcza teraz, nawet jeżeli historycy mają coraz mniej powodów do optymizmu. Jak pisał brytyjski historyk Edward H. Carr w książce *Historia. Czym jest* (1961): „dobrzy historycy

⁴ Por. M. Buchowski, *Hierarchie: trudny dialog między antropologią zachodnią a etnologią środkowoeuropejską*, [w:] *idem, Etnologia polska. Historie i powinowactwa*, Poznań 2012, s. 63–90.

⁵ P. Piotrowski, *Peryferie wszystkich części świata — łączcie się!*, <https://magazynsum.pl/peryerie-wszystkich-czesci-swiatea-laczcie-sie> (dostęp: 18.09.2020).

⁶ P. Freire, *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*, przeł. R.R. Barr, London-New York 2004, s. 2.

[...] mają przyszłość w kościach”⁷. Jako historycy mamy powody do zmartwień nie tylko ze względu na bieżącą sytuację polityczną, społeczną i ekologiczną, lecz także dlatego, że zmagamy się z poważnymi wyzwaniami związanymi z bojami o epistemiczne bezpieczeństwo w obliczu polityki pamięci, z utrzymaniem autonomii dyscypliny historii rozmywającej się w szerokim obszarze „studiów historycznych”, a także ze „strachem przed wyginięciem”, jak to określiła polska historyczka Anna Brzezińska⁸.

Krytyczną nadzieję odnajduję w projekcie „historii potencjalnej” izraelskiej artystki i badaczki Arielli Azoulay. Proponowane przez Azoulay podejście pozwala bowiem „wydobyć z przeszłości jej niezrealizowane możliwości jako warunek konieczny do wyobrażenia sobie odmiennej przyszłości”⁹. Historia potencjalna analizuje „przeszłość jako repozytorium ludzkich możliwości” (używając wyrażenia amerykańskiej filozofki Susan Buck-Morss), stając się w ten sposób rodzajem laboratorium, ukazującym warunki współistnienia i współżycia w świecie — dowodzi, że zmiana jest możliwa. Historia potencjalna nie opowiada się po stronie naiwnych idei pojednania i konsensusu; rozważa raczej, w jaki sposób badanie warunków, w jakich żyli razem zantagonizowani z sobą ludzie, grupy, narody czy społeczności, może przyczynić się do zbudowania wiedzy o tym, jak żyć razem w konfliktach.

„Ani ludy, ani rządy nigdy niczego się z historii nie nauczyły”¹⁰. A jednostki?

Wiosną 2022 roku robiłam badania i prowadziłam seminaria na Uniwersytecie Stanforda. W maju przebywała tam gościnnie Robin Wall Kimmerer — należąca do narodu Potawatomi rdzenna badaczka środowiska i specjalistka w dziedzinie ekologii roślin, wykładowczyni State University of New York oraz w SUNY College of Environmental Science and Forestry w Syracuse, autorka kultowej książki *Pieśń ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury* (2013). Uczestniczyłam w jej promiennym wykładzie, ukazującym między innymi podstawy tradycyjnej wiedzy ekologicznej (*traditional ecological knowledge* — TEK).

⁷ E.H. Carr, *Historia. Czym jest*, przeł. P. Kuć, Poznań 1999, s. 135.

⁸ A. Brzezińska, *Historyk profesjonalista i społeczeństwo. O potrzebie słuchania*, „Historyka” 51, 2021, s. 43.

⁹ A. Azoulay, *Potential History: Thinking through Violence*, „Critical Inquiry” 39, 2013, nr 3, s. 565–566. Zob. też eadem, *Historia potencjalna. Dokumenty fotograficzne w Mandatu Palestyny*, [dodatek do:] *Archiwum jako projekt — poetyka i polityka (foto)archiwum*, red. K. Pijarski, Warszawa 2011; eadem, *Historia potencjalna: bez narzędzi pana, bez narzędzi w ogóle*, przeł. A. Szczepan, „Teksty Drugie” 2021, nr 5, s. 268–292.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landmann, Warszawa 1958, s. 10.

Zarówno w wystąpieniu, jak i w książce Kimmerer przypomina, że „nauczyciel pojawia się, kiedy jesteśmy gotowi. A jeśli nie zwracamy uwagi na jego obecność, przemówi do nas głośnie. Ale trzeba ucichnąć, żeby go usłyszeć”¹¹. (Jak dowiedziałem się później, podobny wariant tego powiedzenia: „Kiedy uczeń będzie gotowy, pojawi się nauczyciel”, przypisywany jest Buddzie, Lao Tzu; często też funkcjonuje jako maksyma Zen lub stare chińskie przysłowie). Kimmerer odnosi się do ożywionego świata jako nauczyciela — do ziemi i roślin jako naszych najstarszych nauczycieli, przewodników i strażników wiedzy¹². Mnie zaś, jako badaczkę wykształconej w zachodnich z ducha uniwersytetach Europy Środkowo-Wschodniej, trudno przekroczyć antropocentryczne uprzedzenia; zatem kiedy mowa o uczeniu się od przodków, myślę raczej o historii jako nauczycielce życia — historii jako *magistra vitae*¹³.

Po krótkiej medytacji na ten aż nazbyt znany temat wróciłam do codziennych zajęć i czytałam doniesienia z wojny w Ukrainie. Nic nowego: widok zniszczonych domów, połamane i z korzeniami wyrwane drzewa, psy wałęsające się w poszukiwaniu swoich ludzkich przyjaciół, płonące pola pszenicy, porozrzucane na ulicach ciała, masowe groby, technicy ekshumujący napuchnięte, rozkładające się zwłoki, zapłakane kobiety gwałcone na oczach dzieci, setki tysięcy uchodźców szukających schronienia... Zwykła wojna. Jeszcze jeden dowód na słuszność stwierdzenia dziewiętnastowiecznego niemieckiego filozofa Georga Wilhelma Friedricha Hegla: „doświadczenie i historia uczą, że ani ludy, ani rządy nigdy niczego się z historii nie nauczyły”¹⁴.

Zacząłam się zastanawiać, czy w ogóle jesteśmy gotowi, by uznać historię za nauczycielkę; w ostatnich dekadach historia przemawia do nas coraz głośnie, posługując się różnymi językami i środkami komunikacji (by wspomnieć chociaż wirusy, bomby czy algorytmy), ale nie jesteśmy gotowi, by ją usłyszeć. Być może nie jesteśmy dość uważni albo może to nie z historii powinniśmy się uczyć o przeszłości...

Nauczyciel pojawia się, kiedy jesteśmy gotowi.

¹¹ R.W. Kimmerer, *Pieśń ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*, przeł. M. Bukowska, Kraków 2020, s. 265.

¹² Jak pisze Kimmerer: „Skoro rośliny są naszymi najstarszymi nauczycielami, dlaczego nie pozwolić im uczyć?” — *ibidem*, s. 22, 76, 170, 264, 277.

¹³ „Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?” — Ciceron, *De Oratore*, II, 36. („A historia, świadek czasów, światło prawdy, pamięć żyjąca, nauczycielka życia, oznajmicielka przyszłości, czyj głos, jeżeli nie mówcy ją unieśmiertelnia?” — *idem*, *Rozmowa o mówcy*, [w:] *idem*, *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tulusza Cyncerona*, „Dzieła M.T. Cyncerona”, t. 6, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1873, s. 85).

¹⁴ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, s. 10.

Przeszłości opierające się historii

Stwierdzenie „nauczyciel pojawia się, kiedy jesteśmy gotowi” nie oznacza, że nie chcemy uczyć się z historii, albo że jedynie biernie czekamy, aż sama czegoś nas nauczy. Fraza ta manifestuje cały proces uczenia się, myślenia i badania różnych sposobów poznania, doświadczania i odkrywania przeszłości. Uczenie się z historii oznacza też rozpoznanie granic historii jako szczególnego podejścia do przeszłości. Jak zauważa polski historyk Marcin Kula: „Może warto uczyć historii, by czasem pokazać, że nie potrafimy wyjaśnić rozpatrywanych zjawisk, a w wielu wypadkach mamy odpowiedź jedynie historyczną”¹⁵. Zaczęłam więc się zastanawiać, czy być może, aby zmierzyć się z naszymi obecnymi problemami, musimy wyjść poza historię; być może odpowiedzi, jakie daje nam historia, są niewystarczające lub wręcz ograniczają nasze rozumienie wydarzeń i procesów. Jak przypomina pochodzący z Bengalii, a wykładający w Stanach Zjednoczonych Dipesh Chakrabarty: „są przeszłości, które opierają się uhistorycznieniu”¹⁶. Jak twierdzi dalej:

Podrzędne przeszłości funkcjonują zatem jako suplementy przeszłości tworzonych przez historyka. Są one suplementami w sensie derridiańskim — umożliwiają historii jako dyscyplinie bycie tym, czym jest, a zarazem pomagają wskazać na jej ograniczenia. Zwracając uwagę na granice uhistoryczniania, pomagają nam zdystansować się do autorytarnych popędów dyscypliny — do idei, że wszystko można uhistorycznić czy też, że zawsze powinniśmy to robić¹⁷.

Być może zatem ahistoryczność przeszłości opierających się historii (*history-resistant pasts*) może pomóc w ograniczeniu pewnych form absolutyzacji przeszłości; otwiera przestrzeń do stworzenia alternatywy dla historii jako dyscypliny i włącza różne (niezachodnie, a nawet nie-ludzkie) sposoby pojmowania zmiany, rozumowania i odczuwania¹⁸. Jak wskazuje historyk amerykańskiego Zachodu Richard White:

Historia nie jest jedynym sposobem korzystania z przeszłości. Obecna fascynacja historyków mitem, pamięcią publiczną i tradycją przyjmuje, że istnieją odmienne i rywalizujące z sobą konstrukcje przeszłości. Jednak reakcja historyków na rywali jest imperialistyczna. Uznają oni

¹⁵ M. Kula, *Krótki raport o użytkowaniu historii*, Warszawa 2004, s. 245.

¹⁶ D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011, s. 128.

¹⁷ *Ibidem*, s. 142. Jak zaznacza Chakrabarty: „problematiczna jest w tym zaleceniu nie kwestia uhistorycznienia, ale słowo »zawsze«” — *ibidem*, s. 140.

¹⁸ W tej kwestii zgadzam się z Ashisem Nandym, który nie jest entuzjastą krytyki historii Gyana Prakasha i Dipeshy Chakrabarty’ego; uważa, że proponują oni „mocne apele o alternatywne historie, ale nie o alternatywy dla historii” — A. Nandy, *History’s Forgotten Doubles*, „History and Theory” 34, 1995, nr 2, s. 53.

alternatywne sposoby wykorzystania przeszłości po to, by je uhistorycznić, udomowić i uczy-
nić częścią samej historii¹⁹.

Podczas gdy historycy proponują różne rodzaje alternatywnych historii i zakładają, że tubylcze (i podrzędne) przeszłości oczekują na przekształcenie ich w historię, wolalabym rozważyć możliwość studiowania tych przeszłości w celu stworzenia alternatywy dla historii. Potencjał do jej zbudowania zawiera się nie tylko w podrzędnych przeszłościach i wiedzy indygenicznych, lecz także w tak szybko rozwijających się subdyscyplinach historii, jak historia zwierząt, historia roślinna, nowa historia środowiskowa, nowa historia rzeczy, historia postsekularna, historia postludzka/posthumanistyczna, historia dźwiękowa, historia emocji, historia zmysłowa, wielka historia czy głęboka historia — wszystkie one eksperymentują z nieantropocentrycznymi, nieeuropejskimi i niesekularnymi podejściami do przeszłości. W tym kontekście uczenie się z historii znaczy, że powinniśmy dostrzegać też jej granice i czerpać z różnych podejść do przeszłości.

Zdaję sobie sprawę, że nam, europejskim historykom, niełatwo zaakceptować druzgocącą krytykę historii jako rodzaju kolonialnego przedsięwzięcia, które przyczyniało się do różnych form przemocy i wyzysku (oraz nadal je legitymizuje), a także tworzy ciągle nowe bariery między narodami i kulturami. Trudno pogodzić się z tym, że historia jest rozumiana jako ideologia zachodniej wizji świata i należy do „ciemnych stron zachodniej nowoczesności” (jak powiedziałby argentyński socjolog Walter Mignolo). Trudno mi, jako historykowi z Europy Środkowo-Wschodniej, czującej na sobie ciężar dziedzictwa totalitarnych reżimów, Holokaustu i komunistycznych okrucieństw, odważyć się na radykalną krytykę antropocentryzmu, zwłaszcza teraz, kiedy widzę tyle ludzkiego cierpienia tuż za granicą. Jako krytyczna badaczka mam jednak również świadomość, że „zachodni światopogląd nie jest niczym innym jak punktem widzenia” — o czym przypomina Morgan Ndlovu, antropolog z University of Zululand w RPA²⁰. Muszę zaakceptować, że to, co Europejczycy hołubią jako cywilizację i postęp, dla nie-Europejczyków (zwłaszcza grup indygenicznych) oznacza ludobójstwa, ekobójstwa i epistemobójstwa.

Badając nowe tendencje oraz pojawiające się w humanistyce i naukach społecznych subdyscypliny, obserwuję zmianę paradygmatu, która rozpoczęła się na początku XXI wieku²¹. W jego ramach kwestionuje się i rozmontowuje fundamenty, na których w XIX wieku konstytuowała się w historia jako wykładana

¹⁹ R. White, *Using the Past. History and Native American Studies*, [w:] *Studying Native America: Problems and Prospects*, red. R. Thornton, Madison 1998, s. 217.

²⁰ M. Ndlovu, *Why Indigenous Knowledges in the 21st Century? A Decolonial Turn*, „Yesterday & Today” 2014, nr 11, s. 94. Jak pisze Ndlovu: „Dążność do uprzywilejowania rdzennych zasobów wiedzy jest dążnością do pluriwersalnego świata, w którym wszystkie wiedze odgrywają równorzędną rolę w określaniu kierunku i przyszłości świata” — *ibidem*, s. 96.

²¹ Rozwijam ten temat w tekście E. Domańska, *Luka paradygmatyczna we współczesnej humanistyce*, [w:] *Mody, teorie i praktyki*, red. E. Winiecka, Poznań 2018, s. 17–32.

na uniwersytetach dyscyplina naukowa, mianowicie — antropocentryzm, eurocentryzm, historyzm, scjentyzm i sekularyzm. Dzisiaj idea, że ponad dwieście-pięćdziesięcioletnia tradycja dyscyplinarnej historii, jaką znamy, może dobiegać końca, wydaje się kontrowersyjna. Podobnie jak pogląd, że w skali globalnej jesteśmy świadkami kształtowania się (i/lub odradzania) podejścia lub podejść do przeszłości, które włączają i adaptują tylko wybrane elementy historii — tego szczególnego podejścia do przeszłości, które zrodziło się łonie kultury greckorzeczymskiej i judeochrześcijańskiej.

Nauczyciel pojawia się, kiedy jesteśmy gotowi.

Historia i humanistyka ratunkowa

Historia nie ma wartości przetrwania, raczej multiplikuje konflikty, niż je neutralizuje. Procesy historyczne napędzane są przez bitwy, wojny i rewolucje, walki klas, ras i płci. Antagonizmy kształtują historię²² (a może pozostają po prostu pod zbyt silnym wpływem teorii Marksa?). Historia postępu jest historią przemocy. Wojny i konflikty nie są aberracją, ale jej fundamentem. Masowe groby nie są niczym nadzwyczajnym — są markerami historii ludzkości (i ludzkości w ogóle); obozy śmierci, obozy koncentracyjne i gułagi nie są wyjątkami — stanowią rdzeń spuścizny ludzkości²³. Można też oczywiście mówić o pozytywnych aspektach wojen i katastrof — o tym, jak budzą w ludziach solidarność, są źródłem opowieści o altruizmie, odwadze i poświęceniu oraz dowodzą niewiarygodnej zdolności adaptacyjnej człowieka nawet do najtrudniejszych warunków²⁴.

W czasach uporczywego i trwałego kryzysu historia odgrywa rolę nauczycielki doświadczeń granicznych. Ważne jest rozpoznanie potencjału historii w zakresie badania i wspierania ludzkich zdolności przystosowawczych. Historia, zgłębiając kondycję ludzką i doświadczenia graniczne w okresach wojen, katastrof ekologicznych, terroryzmu i przymusowych migracji, może się stać formą wiedzy zdolną do wskazania różnych strategii przetrwania i konkretnych, skutecznych technik przygotowawczych. Można by traktować historię jako formę *soft power*, nie w sensie propagandowym, ale jako część humanistyki ratunkowej²⁵, która pomaga rozwijać zdolności odpornościowe i adaptacyjne generowane przez działania oddolne.

²² M. MacMillan, *War. How Conflict Shaped Us*, New York 2020.

²³ T. Kochi, N. Ordan, *An Argument for the Global Suicide of Humanity*, „Borderlands” 7, 2008, nr 3, s. 9–11.

²⁴ Zob. K. Wojnarowski, *Pożyteczne katastrofy*, Kraków 2016, s. 21–22.

²⁵ Termin „humanistyka ratunkowa” (*emergency humanities*) posłużył jako tytuł organizowanego co dwa lata symposium Association for the Study of Literature and Environment (ASLE) w 2020 roku. „Poprzez krytyczne podejście do polityki, ekonomii, geografii, biologii, historii, nauk społecznych, religii, filozofii i technologii humanistyka ratunkowa gromadzi i skupia holistyczną

Szczególnie istotne jest zatem krytyczne rozpoznanie możliwości jednostek i społeczności, a także potencjału przestrzeni, jaką zajmują; powinno iść ono w parze z analizą tego, dlaczego i w jaki sposób pewne praktyki były w przeszłości skuteczne, a inne wręcz przeciwnie (historia lokalna, historia mówiona i historia publiczna mogą odegrać tutaj główną rolę). Wyniki takich studiów mogą podnieść indywidualną i zbiorową sprawność reagowania na różnego rodzaju katastrofy, jak również pomóc w wypracowaniu etycznej postawy zdolności do reagowania na nie (*response-ability*), to znaczy — mogłyby wzmocnić umiejętności odpowiedzialnego działania w przypadku wystąpienia takich zdarzeń.

Nauczyciel pojawia się, kiedy jesteśmy gotowi.

Odpowiedzialność historyka jako zdolność do odpowiedzi na wyzwania historii

W indygenicznym kształceniu istnieje tak zwana reguła czterech R, opierająca się na zasadach relacji, szacunku, wzajemności i odpowiedzialności (*Relations, Respect, Reciprocity, Responsibility*)²⁶. Pryncypia te są podstawą kodeksu postępowania oraz etycznym przewodnikiem w międzykulturowym procesie nauczania i przyswajania wiedzy. Sugerują, jak można się stać bardziej responsywnym wobec różnych rodzajów wiedzy i sposobów poznania oraz bardziej otwartym na nauki, jakie z nich płyną.

Saamska badaczka Rauna Kuokkanen rozumie odpowiedzialność jako „zdolność do reagowania (*ability to respond*) na świat istniejący poza nami oraz gotowość do uznania jego istnienia”²⁷. Podobnie takie feministyczne badaczki, jak Donna Haraway, Vinciane Despret i Karen Barad, interpretują odpowiedzialność jako zdolność do odpowiedzi (*response-ability*) na wyzwania świata. Odpowie-

wiedzę mającą dać początek pragmatycznym, naukowym i humanistycznym rozwiązaniom kryzysów, takich jak pandemia COVID-19”, a także innych palących spraw, z którymi mamy dziś do czynienia (zmiany klimatyczne, utrata bioróżnorodności, migracje, niesprawiedliwość społeczna itp.) — J.A. Hubbell, J.C. Ryan, *Introduction to the Environmental Humanities*, London-New York 2022, s. 258–259.

²⁶ R.J. Wimmer, *The “4 Rs Revisited,” Again: Aboriginal Education in Canada and Implications for Leadership in Higher Education*, [w:] *Assembling and Governing the Higher Education Institution. Democracy, Social Justice and Leadership in Global Higher Education*, red. L. Shultz, M. Viczko, London 2016, s. 257–270; D.R. Wildcat, *Preliminary Reflections...*; J.A. Archibald Q’um Q’um Xiiem, J. Bol Jun Lee-Morgan, J. De Santolo, *Introduction. Decolonizing Research: Indigenous Storywork as Methodology*, [w:] *Decolonizing Research: Indigenous Storywork as Methodology*, red. J.A. Archibald Q’um Q’um Xiiem, J. Bol Jun Lee-Morgan, J. De Santolo, London 2019, s. 1–2.

²⁷ Cyt. za: M. Higgins, *Unsettling Responsibility in Science Education Indigenous Science, Deconstruction, and the Multicultural Science Education Debate*, London 2021, s. VII.

działność jest etyczną i epistemiczną cnotą, którą należy kultywować. Trzeba być zdolnym do odpowiedzi, potrafić reagować²⁸.

Zastanawiam się nad konsekwencjami własnych reakcji na aktualne wyzwania; nad moją odpowiedzialnością i zdolnością do odpowiedzi jako intelektualistki, historyka, badaczki i nauczyciela akademickiego, ale myślę też o społecznej odpowiedzialności uniwersytetów oraz towarzystw i organizacji historycznych. Jakie są dziś korporacyjne, historyczne i społeczne powinności CISH (Comité international des sciences historiques) jako światowej organizacji historyków? Jak wygląda jej wiarygodność i zdolność do reagowania na wyzwania teraźniejszości? Czy jej struktura i misja są w stanie sprostać ich presji? Jak powiedziała Toni Morrison, laureatka Nagrody Nobla w dziedzinie literatury z 1993 roku: „Wolność to wybór odpowiedzialności. Nie chodzi o posiadanie obowiązków, ale wybór tych, których chcesz się podjąć”²⁹. Zaczęłam się więc zastanawiać, czy jesteśmy gotowi, by dokonywać właściwych wyborów naszych obowiązków?

Nauczyciel pojawia się, kiedy jesteśmy gotowi.

Wnioski

Jeden z naszych zachodnich starszych — Hayden White — nauczał o „przeszłości praktycznej”, przeciwstawiając ją tworzony przez historyków „przeszłości historycznej”. Przekonywał, że:

Historia może określić, w co poprawnie opracowany materiał dowodowy pozwala wierzyć, iż zdarzyło się w danych częściach przeszłości historycznej, ale nie jest w stanie powiedzieć, jak masz poradzić sobie w swojej obecnej sytuacji czy jak rozwiązać dręczące cię dzisiaj problemy³⁰.

Mając to na uwadze, zaczęłam się zastanawiać, czy może rzeczywiście nie powinniśmy rozważyć „indygenizacji przyszłości”; porzucić myśl o uczeniu się z historii i zamiast tego skoncentrować się na naukach płynących z „przeszłości praktycznej”. Te rozwiązania prowadzą nas ku historii rozumianej jako nauka

²⁸ Zob. A. Jawłowska, *Odpowiedzialność jako odpowiedź*, „Etyka” 1993, nr 26, s. 219–220.

²⁹ T. Morrison, *A Conversation: Gloria Naylor and Toni Morrison (1985)*, rozm. przepr. G. Naylor, [w:] *eadem, Conversations with Toni Morrison*, red. D. Taylor-Guthrie, Jackson 1994, s. 195.

³⁰ H. White, *Przeszłość praktyczna*, przeł. A. Czarnačka, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 59. White tłumaczy tam: „Termin »praktyczny« należy tu rozumieć w sensie kantowskim jako wyrastający z charakteryzującej człowieka świadomości dotyczącej konieczności zrobienia czegoś. Praktyczną przeszłość wspomnień, snów fantazji, doświadczenia czy wyobraźni przywołujemy skonfrontowani z pytaniem: »co powinieniem (powinniśmy) zrobić?«” — *ibidem*, s. 60. Wiedze indygeniczne opierają się na bezpośrednich doświadczeniach i praktyczności. „Człowiek poszukuje wiedzy, ponieważ jest gotowy na jej wykorzystanie” — M.A. Hart, *Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research: The Development of an Indigenous Research Paradigm*, „Journal of Indigenous Social Development” 1, 2010, nr 1, s. 9.

stosowana, dająca pierwszeństwo takim dziedzinom, jak historia lokalna, historia mówiona i historia publiczna, a także konkretnym metodom, między innymi badaniami zorientowanym terytorialnie oraz opartym na uczestnictwie i działaniu. Chcę przez to powiedzieć, że wewnątrz badań historycznych zachodzą już procesy, które przybliżają wiedzę historyczną do wiedzy tubylczej i tradycyjnej, jeżeli chodzi o zbieżność celów, metod i podejść do aktualnych problemów.

Być może powinniśmy zatem przemyśleć rozumienie metod badań historycznych, przyjęc ostatnie propozycje antropologów i potraktować wyobraźnię, przyjaźń czy nadzieję jako metodę?³¹ Podobnie moglibyśmy spróbować wdrożyć do naszego nauczania odpowiedzialną i reaktywną (*response-able*) lekturę źródeł historycznych. Być może też istotnie powinniśmy zwrócić większą uwagę na indygenicznych badaczy, podkreślających, że wiedza o przeszłości „tkwi w miejscach”, a jeśli chcemy się zmierzyć z „pytaniami fundamentalnymi”, musimy włączyć w nasze studia nie tylko różne wiedze lokalne i/czy tradycyjne, lecz także inne niż ludzkie podmioty, które uczestniczą w ich tworzeniu. Być może powinniśmy na nowo nauczyć się uczenia się od zwierząt, roślin, rzek i gór oraz odnoszenia się do nich z szacunkiem i traktowania ich jako daru. Idąc za głosem arabsko-ameerykańskiego pisarza i etnobiologa Gary’ego Nabhana, Kimmerer twierdzi, że aby opowiedzieć inną historię o świecie i naszym związku z miejscem, „powinniśmy wcześniej uzdrowić opowieści”; potrzebujemy *re-story-ation* (i *re-story-action*)³². Jednocześnie jednak, gdy w (s)pokoju rozmyślałam o historii, w Ukrainie mordowane są kobiety, mężczyźni i dzieci...

Nauczyciel pojawia się, kiedy jesteśmy gotowi.

Niemal wszyscy tutaj zgromadzeni jesteśmy nauczycielami i — jak mówi aforyzm przypisywany Mahatmie Gandhiemu — powinniśmy „być zmianą, którą chcemy ujrzeć w świecie”³³. Tymczasem jednak raczej przygotowuję się do przekazania wiedzy, jaką wyniosłam z relacji ocalałych i pamiętników czasów wojny:

³¹ M.T. Hayes, P. Sameshima, F. Watson, *Imagination as Method*, „International Journal of Qualitative Methods” 14, 2015, nr 1, s. 36–52; M. de Regt, *Noura and Me. Friendship as Method in Times of Crisis*, „Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development” 44, 2015, nr 1–2, s. 43–70; H. Miyazaki, *Hope as Method*, [w:] *idem, The Method of Hope. Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*, Stanford 2004, s. 1–30.

³² R.W. Kimmerer, *op. cit.*, s. 22. W tym miejscu polskie tłumaczenie gubi grę słów, którymi posługuje się autorka, pisząc: „As Gary Nabhan has written, we can’t meaningfully proceed with healing, with restoration, without ‘re-story-ation.’ In other words, our relationship with land cannot heal until we hear its stories” — *eadem, Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*, Minneapolis 2013, s. 9.

³³ Hasło to jest parafrazą słów Gandhiego: „Jesteśmy tylko zwierciadłem świata. Wszystkie tendencje obecne w świecie zewnętrznym znajdują się też w świecie naszego ciała. Gdybyśmy mogli się zmienić, to i tendencje w świecie by się odmieniły. Kiedy człowiek zmienia swą własną naturę, podobnie zmienia się stosunek świata do niego” — *idem, General Knowledge About Health XXXII: Accidents Snake-Bite*, [w:] *idem, The Collected Works of Mahatma Gandhi*, t. 12. April 1913

jak się szybko przystosować do trudnych warunków, jak walczyć, zdobywać pożywnie, przygotować schronienie, udzielić pierwszej pomocy, a także — i przede wszystkim — jak pozostać człowiekiem.

Stanford-Poznań, kwiecień–lipiec 2022 roku

*Z języka angielskiego przełożył Krzysztof Dix,
tekst przejrzała Ewa Domańska*

Wondering about history in times of permanent crisis

Abstract

In this talk, I address the shifting relations between various local and indigenous forms of knowledge about the past, on the one hand, and academic history, on the other. I argue that within these forms of knowledge, certain processes are occurring that bring them closer together in terms of common aims, methods and approaches to current problems. At a time of ever new crises and threats, I turn to Ariella Azoulay's idea of potential history, which serves as a form of laboratory revealing the potential for (and conditions of) coexistence in conflicts. Furthermore, I highlight pasts that are resistant to history and thus generate space for creating alternatives to history as a discipline that incorporate various (both non-Western and non-human) modes of understanding change. This text also explores the issue of historians' responsibility in terms of their response-ability to the challenges of the contemporary world.

Keywords: epistemic in/justice, epistemic provinces, local and indigenous knowledges, critical hope, history-resistant pasts, practical past, historian's response-ability

Bibliografia

- Archibald Q'um Q'um Xiiem J.A., Bol Jun Lee-Morgan J., De Santolo J., *Introduction. Decolonizing Research: Indigenous Storywork as Methodology*, [w:] *Decolonizing Research: Indigenous Storywork as Methodology*, red. J.A. Archibald Q'um Q'um Xiiem, J. Bol Jun Lee-Morgan, J. De Santolo, London 2019.
- Azoulay A., *Historia potencjalna: bez narzędzi pana, bez narzędzi w ogóle*, przeł. A. Szczepan, „Teksty Drugie” 2021, nr 5.
- Azoulay A., *Historia potencjalna. Dokumenty fotograficzne w Mandatu Palestyny*, [dodatek do:] *Archiwum jako projekt — poetyka i polityka (foto)archiwum*, red. K. Pijarski, Warszawa 2011.

to December 1914, New Delhi 1964, s. 158. Dostępny również online: <https://www.gandhiserve.net/about-mahatma-gandhi/collected-works-of-mahatma-gandhi/012-19130401-19141223/> (dostęp: 25.07.2022).

- Azoulay A., *Potential History: Thinking through Violence*, „Critical Inquiry” 39, 2013, nr 3.
- Brzezińska A., *Historyk profesjonalista i społeczeństwo. O potrzebie słuchania*, „Historyka” 51, 2021.
- Buchowski M., *Etnologia polska. Historie i powinowactwa*, Poznań 2012.
- Carr E.H., *Historia. Czym jest*, przeł. P. Kuć, Poznań 1999.
- Chakrabarty D., *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011.
- Chorell T.G., *Modes of Historical Attention: Wonder, Curiosity, Fascination*, „Rethinking History” 25, 2021, nr 2.
- Cycon, *Rozmowa o mówcy*, [w:] *idem, Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tulliusza Cyconera*, „Dziela M.T. Cyconera”, t. 6, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1873.
- Domańska E., *Luka paradygmatyczna we współczesnej humanistyce*, [w:] *Mody, teorie i praktyki*, red. E. Winięcka, Poznań 2018.
- Freire P., *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*, przeł. R.R. Barr, London-New York 2004.
- Gandhi M., *General Knowledge About Health XXXII: Accidents Snake-Bite*, [w:] *idem, The Collected Works of Mahatma Gandhi*, t. 12. April 1913 to December 1914, New Delhi 1964.
- Hart M.A., *Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research: The Development of an Indigenous Research Paradigm*, „Journal of Indigenous Social Development” 1, 2010, nr 1.
- Hayes M.T., Sameshima P., Watson F., *Imagination as Method*, „International Journal of Qualitative Methods” 14, 2015, nr 1.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landmann, Warszawa 1958.
- Higgins M., *Unsettling Responsibility in Science Education Indigenous Science, Deconstruction, and the Multicultural Science Education Debate*, London 2021.
- Hubbell J.A., Ryan J.C., *Introduction to the Environmental Humanities*, London-New York 2022.
- Jawłowska A., *Odpowiedzialność jako odpowiedź*, „Etyka” 1993, nr 26.
- Kimmerer R.W., *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*, Minneapolis 2013.
- Kimmerer R.W., *Pieśń ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*, przeł. M. Bukowska, Kraków 2020.
- Kochi T., Ordan N., *An Argument for the Global Suicide of Humanity*, „Borderlands” 7, 2008, nr 3.
- Kula M., *Krótki raport o użytkowaniu historii*, Warszawa 2004.
- MacMillan M., *War. How Conflict Shaped Us*, New York 2020.
- Mignolo W.D., *Epistemiczne nieposłuszeństwo i dekolonialna opcja: Manifest*, przeł. T. Szerszeń, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2020, nr 4.
- Miyazaki H., *Hope as Method*, [w:] *idem, The Method of Hope. Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*, Stanford 2004.
- Morrison T., *A Conversation: Gloria Naylor and Toni Morrison (1985)*, rozm. przepr. G. Naylor, [w:] *eadem, Conversations with Toni Morrison*, red. D. Taylor-Guthrie, Jackson 1994.
- Nandy A., *History's Forgotten Doubles*, „History and Theory” 34, 1995, nr 2.
- Ndlovu M., *Why Indigenous Knowledges in the 21st Century? A Decolonial Turn*, „Yesterday & Today” 2014, nr 11.
- Piotrowski P., *Peryferie wszystkich części świata — łączcie się!*, <https://magazynsum.pl/peryerie-wszystkich-czesci-swiate-laczcie-sie>.
- Regt M. de, *Noura and Me. Friendship as Method in Times of Crisis*, „Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development” 44, 2015, nr 1–2.
- Tsing A.L., *Sztuki uważności*, przeł. P. Czapliński, „Teksty Drugie” 2020, nr 1.
- Van Dooren T., Kirksey E., Münster U., *Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attention*, „Environmental Humanities” 8, 2016, nr 1.

- White H., *Przeszłość praktyczna*, przeł. A. Czarnacka, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań 2010.
- White R., *Using the Past. History and Native American Studies*, [w:] *Studying Native America: Problems and Prospects*, red. R. Thornton, Madison 1998.
- Wildcat D.R., *Indigenizing the Future: Why We Must Think Spatially in the Twenty-First Century*, „American Studies” 46, 2005, nr 3–4.
- Wildcat D.R., *Preliminary Reflections on the Challenges of Rethinking Post Colonial and Post-Socialist Realities*, „Anthropology of East Europe Review” 22, 2004, nr 2.
- Wimmer R.J., *The “4 Rs Revisited,” Again: Aboriginal Education in Canada and Implications for Leadership in Higher Education*, [w:] *Assembling and Governing the Higher Education Institution. Democracy, Social Justice and Leadership in Global Higher Education*, red. L. Shultz, M. Viczko, London 2016.
- Wojnarowski K., *Pożyteczne katastrofy*, Kraków 2016.

* * *

Ewa Domańska — profesor nauk humanistycznych na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i od 2002 roku *visiting professor* na Stanford University (trymestr wiosenny). Członek korespondent PAN, przewodnicząca Komisji Teorii i Historii Historiografii oraz Metodologii Historii Komitetu Nauk Historycznych PAN. Zajmuje się współczesną teorią i metodologią wiedzy historycznej, nowymi tendencjami w badaniach humanistycznych, a także ontologią martwego ciała i ludzkich szczątków oraz relacjami między ludobójstwami i ekobójstwami. Autorka projektów historii ratowniczej, humanistyki afirmatywnej i nekrodziedzictwa. Ostatnie publikacje: *Humanistyka przewencyjna* (koordynacja prac redakcyjnych z Piotrem Słodkowskim i Moniką Stobiecką, Warszawa 2022); *Ekshumacje polityczne. Teoria i praktyka* (redakcja z Aleksandrą Staniewską, Gdańsk 2023).

Archiwum

Fiszka Stanisława Pietraszki

W dziale „Archiwum” prezentujemy kolejną fiszkę z katalogu profesora Stanisława Pietraszki — *Fronesis* (z koperty: *Fronesis*).

FRONESIS

Fronesis (phronesis, Lat. prudentia, gr. λογιστικόν)
= „rozum praktyczny”, взгляд моралы, розумова
(Schädelbach 117)
= „Dianoetyczną zdolnością kierowanie się w działaniu tym,
co słusne i prawdziwe, jest już wymienione phronesis;
rozumiać zdolnością właściwego wytworzenia jest
techné [...]”
(Tenke, 118)

[a „sapientia”]

Stanisław Pietraszko, *Fronesis* (fiszka)

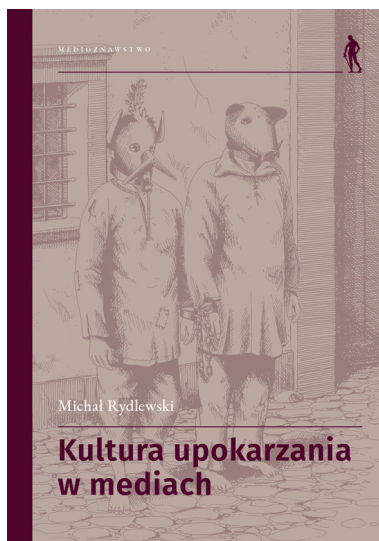
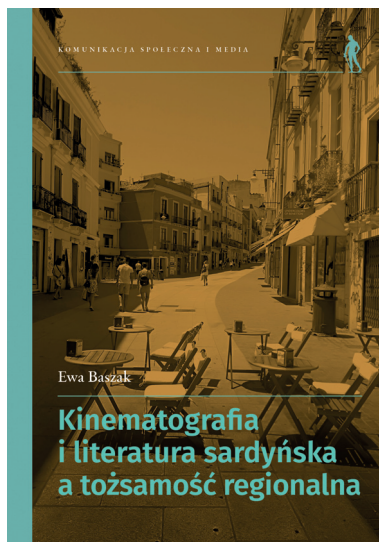
Informacja dla Autorów

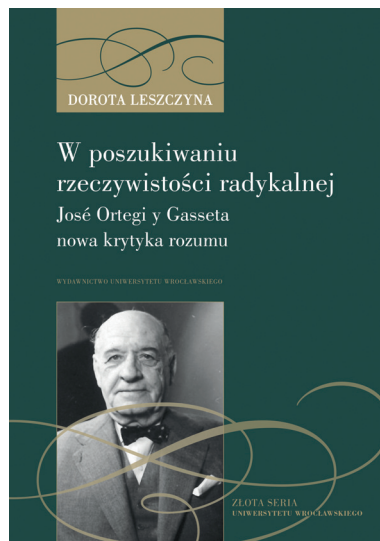
1. Redakcja „Prac Kulturoznawczych” stale przyjmuje teksty do publikacji oraz kompletuje teksty do numerów tematycznych w odpowiedzi na *call for papers*. Redakcja przyjmuje również recenzje polskich i zagranicznych publikacji naukowych.
2. Teksty zgłaszane w ramach naboru ciągłego należy przysyłać na adres Kolegium Redakcyjnego: prace.kulturoznawcze@uwr.edu.pl.
3. Teksty powinny być przygotowane zgodnie z zasadami formatowania tekstów oraz sporządzania przypisów dostępnymi na stronie Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego: <http://sklep.wuwr.com.pl/pages/dla-autorow-1.html>.
4. Teksty odbiegające od podanych standardów będą odsyłane z prośbą o dostosowanie ich do wymogów pisma.
5. Teksty należy nadsyłać w formacie edytowalnym (doc./docx./rtf). Zalecana objętość tekstów: — artykuł naukowy — do 40 000 znaków ze spacjami, — recenzja — do 20 000 znaków ze spacjami.
6. Przesyłając tekst do Redakcji czasopisma, autor oświadcza, że przysługują mu autorskie prawa majątkowe do tekstu; że tekst jest wolny od wad prawnych oraz że nie był wcześniej publikowany w całości lub części ani nie został złożony w redakcji innego czasopisma. Autor udziela także zgody na nieodpłatne wydanie tekstu w czasopiśmie „Prace Kulturoznawcze” oraz jego nieograniczone co do czasu i terytorium rozpowszechnianie, w tym wprowadzenie do obrotu odpłatnych drukowanych egzemplarzy czasopisma. Autorzy nie otrzymują honorarium autorskiego za przekazane artykuły.
7. Jeśli autor chce dołączyć do tekstu ilustracje, zobowiązany jest dostarczyć skany w rozdzielczości 300 dpi. Autor zobowiązany jest przedstawić zgodę na publikację ilustracji w „Pracach Kulturoznawczych”.
8. Do tekstu należy dołączyć:
 - abstrakt oraz słowa-klucze w języku polskim (do 1600 znaków ze spacjami);
 - abstrakt oraz słowa-klucze w języku angielskim (do 1600 znaków ze spacjami);
 - notkę biograficzną (do 600 znaków ze spacjami);
 - bibliografię prac przywołanych w tekście (na końcu artykułu);
 - numer ORCID oraz afiliację;
 - jeśli tekst powstał w ramach grantu, informację o źródłach finansowania.
9. W ciągu 30 dni od zgłoszenia tekstu autorzy zostaną poinformowani o jego zaakceptowaniu i skierowaniu do recenzji lub odrzuceniu. Redakcja może zwrócić się do autorów z prośbą o wprowadzenie zmian w tekście.
10. Procedura recenzowania tekstów zgłoszonych do „Prac Kulturoznawczych”: <https://wuwr.pl/pkult/recenzowanie>.
11. Po otrzymaniu recenzji Redaktor przekazuje jej wyniki autorom. W przypadku konieczności wprowadzenia zmian w tekście, Redaktor ustala z autorami termin przesłania poprawionej wersji tekstu.
12. Po zaakceptowaniu ostatecznej wersji tekstu autor zostaje poinformowany o terminie jego publikacji.
13. Teksty publikowane w „Pracach Kulturoznawczych” podlegają redakcji językowej w Wydawnictwie Uniwersytetu Wrocławskiego. Wydawnictwo zastrzega sobie prawo do dokonywania poprawek redakcyjnych. Autorzy zobowiązani są do wykonania korekty autorskiej ostatecznej wersji tekstu w ustalonym z Redaktorem terminie. W przypadku niewykonania korekty Redaktor uznaje, że wprowadzone zmiany zostały przez autorów zaakceptowane.
14. Po opublikowaniu artykułu autorzy otrzymują nieodpłatnie jeden drukowany egzemplarz czasopisma „Prace Kulturoznawcze”. Wszystkie artykuły udostępniane są nieodpłatnie w formacie PDF na stronie czasopisma.

Teksty w wersji elektronicznej (drogą mailową lub tradycyjną na nośnikach cyfrowych) prosimy nadsyłać na adres:

jacek.malczynski@uwr.edu.pl

Nowe książki i serie Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego







Wydawnictwo
Uniwersytetu
Wrocławskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.

plac Uniwersytecki 15
50-137 Wrocław
sekretariat@uwur.com.pl

wwur.eu
Facebook/wydawnictwouwr