

Jadwiga Błahut-Prusik

ORCID: 0000-0003-0741-468X

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Instytut Filozofii

University of Warmia and Mazury in Olsztyn
Institute of Philosophy

ZACHODNIA TRADYCJA EPISTEMOLOGICZNA WOBEC WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ, CZYLI JAKIEJ EPISTEMOLOGII POTRZEBUJEMY?

Western Epistemological Tradition in the Face of Contemporary Challenges, or What Kind of Epistemology Do We Need?

Słowa kluczowe: epistemologia społeczna,
Globalne Południe, kolonializm, Boaventura de Sousa
Santos, nauka, sprawiedliwość epistemiczna

Key words: social epistemology, Global South,
colonialism, Boaventura de Sousa Santos, sci-
ence, epistemic justice

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie konsekwencji zawężenia zachodniego paradygmatu epistemologicznego do wiedzy naukowej i zdeprecjonowania jej innych form; wykazanie przesłanek do budowania alternatywnego paradygmatu nie tylko o znaczeniu poznawczym, ale również społecznym, praktycznym; paradygmatu w odniesieniu do różnorodności świata i pluralizmu wiedzy go dotyczącej. Różnorodność epistemiczna okazuje się szczególnie pilna w kontekście globalnych wyzwań, splecionych ze sobą problemów społecznych i środowiskowych, których nie można rozwiązać za pomocą ograniczonych perspektyw dyscyplinarnych.

Abstract

The aim of the article is to show the consequences of narrowing down the Western epistemological paradigm to scientific knowledge and depreciating its other forms. The article shows the premises for building an alternative paradigm not only of cognitive, but also social and practical importance; paradigm in relation to the diversity of the world and the pluralism of knowledge concerning it. Epistemic diversity proves particularly urgent in the context of global challenges, intertwined social and environmental problems that cannot be solved through narrow disciplinary perspectives.

Wstęp

Modernistyczny, obiektywistyczny światopogląd, zakorzeniony w europejskim oświeceniu, to rezultat powiązanych sił kolonializmu, patriar-

chalizmu, globalnego kapitalizmu, scjentyzmu oraz przekonania, że ludzie są oddzieleni od siebie, od natury, miejsca i systemów społecznych, w których funkcjonują. Zachodnia tradycja epistemologiczna wpisuje się w paradygmat zrodzony w XVII wieku, zgodnie z którym istnieje jedyna słuszna forma ścisłej wiedzy zwana nauką, stanowiąca probierz poznawczej obiektywności i wyznacznik prawdy jednocześnie. To istotne zawężenie ram epistemologicznej debaty do obszaru nauki zdyskredytowało inne rodzaje wiedzy, a przekonanie o obiektywności wiedzy naukowej usankcjonowało uniwersalistyczne i hegemoniczne wzorce ustanawiania tego, co wartościowe i rzeczywiste w świecie. W rezultacie odrzucenie kulturowej różnorodności wiedzy podważyło filozoficzny rodowód epistemologii jako refleksji nad różnymi rodzajami wiedzy, jako ogniwa scalającego to, co niejednolite, a niekiedy wręcz antynomiczne. Tego rodzaju redukcjonizm, jak się okazuje, miał daleko idące konsekwencje, odizolował epistemologiczny dyskurs od innych, wszak ściśle i przyczynowo z nim powiązanych, obszarów ludzkiej refleksji i praktyki. W tym kontekście kluczowe jest pytanie postawione przez Boaventurę de Sousa Santosa o to, jaki jest pożytek z modelu wiedzy, który nigdy nie pyta o ostateczne cele, etykę czy zasady ontologiczne. I nie chodzi tu o kształt teoretycznej refleksji, a o jej skutki praktyczne, od których również refleksja epistemologiczna nie jest wolna. Na zadane przez Santosa pytanie trudno nam odpowiedzieć, gdyż przez kilka stuleci konsekwentnie eliminowaliśmy je z jakiegokolwiek debaty, uznając za nienaukowe, usuwając z obszaru większości nauk szczegółowych. Tymczasem rzeczywistość społeczna dostarcza nam coraz więcej powodów, by tego rodzaju pytań nie ignorować. Jakkolwiek byśmy od nich stronili, powracają, domagając się odpowiedzi, reakcji, a nade wszystko – działania. Stają się one istotne zwłaszcza w obliczu współczesnych wyzwań, takich jak: zmiany klimatyczne, migracje i polityczne, pogłębiające się globalne nierówności, szeroko pojęte bezpieczeństwo. Innymi słowy, nie sposób nie pytać o ich konsekwencje, o to, do czego prowadzą lub prowadzić mogą w obszarze życia społecznego, co nieuchronnie wiąże się także z koniecznością podjęcia debaty aksjologicznej i etycznej, wszak niespełniających kryteriów naukowości, jednak wskazujących na ścisły związek i sieć wzajemnych powiązań między odmiennymi rodzajami wiedzy. W szerszym kontekście to również namysł nad praktycznymi konsekwencjami dominującego para-

dygmatu wiedzy oraz nad tym, czego w nim brakuje, czego nie wiemy, nie dostrzegamy lub co konsekwentnie ignorujemy. To nie przypadek, że rola nauki kwestionowana jest właśnie przez uczonych z Globalnego Południa¹, wszak w ich oczach stała się narzędziem brutalnej modernistycznej wizji rozwoju, znajdującym swe odzwierciedlenie w szerokim zakresie szkód kulturowych, środowiskowych i społecznych.

Celem artykułu jest ukazanie konsekwencji zawężenia zachodniego paradygmatu epistemologicznego do wiedzy naukowej i zdeprecjonowania jej innych form. Wykazanie przesłanek do budowania alternatywnego paradygmatu nie tylko o znaczeniu poznawczym, ale również społecznym, praktycznym; paradygmatu w odniesieniu do różnorodności świata i pluralizmu wiedzy go dotyczącej. Jak wskazuje David Ludwig: „globalne wyzwania, takie jak zmiana klimatu, bezpieczeństwo żywnościowe, zdrowie publiczne i zrównowazona energia, wymagają krytycznej refleksji nad wytwarzaniem wiedzy i różnorodnością wiedzy” (Ludwig, Koskinen, Mncube, Poliseli, Reyes-Galindo 2020: 9). Uznanie epistemicznej różnorodności okazuje się szczególnie pilne w kontekście globalnych wyzwań, splecionych ze sobą problemów społecznych i środowiskowych, których nie rozwiążemy za pomocą ograniczonych perspektyw dyscyplinarnych.

Zachodni paradygmat epistemologiczny a nauka

Współczesna nauka uzyskała uprzywilejowany status w dominujących nurtach zachodniej epistemologii. Jak wskazuje Santos, bazując one na kilku podstawowych przesłankach, o konsekwencjach dalece przekraczających obszar zakreślony przez samą epistemologię. Przede wszystkim, nauka oparta na systematycznej obserwacji i kontrolowanym eksperymencie jest swoistym tworem zachodniocentrycznej nowoczesności. Ze względu na swój formalizm i narzędzia, jakimi się posługuje, różni się radykalnie od sposobów poznania wywodzących się z niezachodnich regionów i kultur świata (Santos 2018: 18). Jej efektem są prawidłowości formułowane w postaci rozlicznych praw, m.in.: praw natury, praw rządzących społeczeństwem, praw, które wyzna-

¹ Globalne Południe nie jest rozumiane jako rozróżnienie geograficzne, ale jako obszar oraz ludy negatywnie dotknięte przez wzajemnie powiązane siły kolonializmu, patriarchy i kapitalistycznej globalizacji, przynoszące korzyści niewielkiej mniejszości skoncentrowanej na geograficznej Północy.

cząją kierunek samego procesu naukowego. Wiedza uzyskiwana dzięki nowoczesnej nauce, potwierdzona naukowymi prawami, jako reprezentacja tego, co rzeczywiste, zdobyła szczególną moc – uznana została za obiektywną, i jako taka zyskała status neutralnej. Obiektywność i neutralność stały się więc absolutnie niezbędne do tego zachodniego paradygmatu. W odpowiedzi na pytanie, co złego jest w modelu epistemologii Północy, Santos wskazuje na zasadniczy, choć wydaje się zupełnie przez nią ignorowany fakt – wiedza to przede wszystkim sposób zawłaszczania świata, i jako taka nigdy nie pozostaje neutralna. Jeśli przekształcamy świat zgodnie z naszymi aspiracjami, wiedza staje się potencjalnym narzędziem emancypacyjnym umysłu. Jeśli jednak wiedza jest narzucana, dyktowaną z zewnątrz jego interpretacją, wówczas staje się czynnikiem opresji, wyrazem dominacji (Santos 2020: 22–23, 25). Tę sytuację Santos odnosi do Globalnego Południa i jego marginalizacji – skutków kolonializmu. Jednak opresja i dominacja, związane z wiedzą, wyrażają się nie tylko w sposobie zawłaszczania Innego, jego umysłu i przestrzeni, lecz nieuchronnie (przez pewien czas nieświadomie) również środowiska, w którym żyje zarówno kolonizowany, jak i kolonizujący. W tym przypadku to także przejaw (a być może i przerosł) aspiracji i emancypacji umysłu, który okazał się daleko idącą konsekwencją powiązanych sił kolonializmu, patriarchy, globalnego kapitalizmu. Właściwie obie formy zawłaszczania świata są ze sobą powiązane i obie leżą u źródeł współczesnych wyzwań.

Zachodni paradygmat podporządkowany wiedzy naukowej zasadniczo zamknął nam oczy na różnorodne formy poznawania rzeczywistości i ich znaczenie; uśpił naszą czujność, czy nawet wrażliwość zarówno na drugiego człowieka, jak i na stan naszej planety; a być może stał się wygodną formą ucieczki od odpowiedzialności za jedno i drugie. Za najbardziej niepokojący i jednocześnie znaczący fakt Santos uznaje redukcję istotnych problemów wyłącznie do tych, które można rozwiązać naukowo. Wszystkie inne, które nie są sformułowane w ten sposób i nie mają naukowej odpowiedzi, najczęściej są ignorowane. A przecież, aby osiągnąć różne cele, jak wskazuje Santos, potrzebujemy różnych rodzajów wiedzy. Aby udać się na Księżyc, niezbędna jest nowoczesna nauka, ale by zachować bioróżnorodność Amazonii, niezastąpiona okazuje się wiedza jej rdzennych mieszkańców. Epistemiczny pluralizm postulowany przez Santosa jest głosem dezaprobaty wobec z jednej strony wiedzy

zredukowanej wyłącznie do nauki, z drugiej – przesłanek, na których nauka się opiera: eurocentryzmu oraz oddzielenia podmiotu od przedmiotu (Ibidem: 26–30) czy, idąc dalej, społeczeństwa od natury. Zachodnia epistemologia, jako projekt filozoficzny, popadła w swego rodzaju paradoks. Jako abstrakcyjna refleksja nad wiedzą miała sytuować się ponad wszystkimi jej formami, zamiast tego przyjęła za swój model jedną z nich – wiedzę naukową – stając się teorią poznania naukowego. W konsekwencji doświadczamy tego, co Santos określa mianem epistemicznego ubóstwa. Wszak wiedza, nierozzerwalnie wiązana z praktyką społeczną, generuje swoje różnorodne formy, jednak ta różnorodność w nowoczesnym epistemologicznym projekcie uznawana jest za niewiedzę, a jej liczne odmiany są deprecjonowane, marginalizowane.

Większość wyzwań, z jakimi przyszło nam się obecnie mierzyć, to efekt właściwej dla nauki racjonalności i zachodniego epistemologicznego paradygmatu, wytyczającego bardzo wąskie ścieżki, po których możemy się poruszać, poszukując możliwych rozwiązań. Naukowy redukcjonizm ugruntowany na zachodnim paradygmacie epistemologicznym coraz częściej postrzegany jest jako źródło współczesnych wyzwań, rzadziej – narzędzie możliwych rozwiązań. Istotę problemu trafnie ukazuje Ulrich Beck, który źródeł współczesnych wyzwań nie upatruje w zaniedbaniach czy niepowodzeniach nowoczesności, przeciwnie – w jej sukcesach, wszak opartych na racjonalności; uznaje je za wtórne następstwo zwycięskiej modernizacji (Beck 2012: 20–21). Dostrzega w tym również swego rodzaju ironię polegającą na daremnym trudzie podejmowanym przez wysoko rozwinięte instytucje nowoczesnego społeczeństwa: naukę, państwo, gospodarkę i wojskowość, w celu przewidzenia tego, czego przewidzieć nie sposób (Beck 2016: 329). Z perspektywy Santosa wskazana przez Becka niemoc obliguje nas do odejścia od tego, co określa on mianem więzienia wiedzy. I nie samo uwięzienie stanowi tu problem, bo jeśli nawet otworzymy klatkę, wciąż brakuje nam narzędzi, by się wznieść, konsekwentnie pozbyliśmy się ich, krocząc bardzo wąską ścieżką naukowego redukcjonizmu. Z tego też powodu instytucje, w których działamy, niezależnie od tego, czy są to ośrodki badawcze czy uczelnie, również nam w tym nie pomogą, a jeśli nawet, to wciąż będziemy latać bardzo nisko i na krótkich dystansach (Santos 2020: 33–34). Dla Santosa to impuls nie tylko do krytyki zachodniego paradygmatu wiedzy, ale przede wszystkim do budowania alternatywnego projektu wolnego

od europocentrycznej stronnicości wiedzy w kierunku inkluzywnej wizji produkcji wiedzy, reprezentującej szeroką gamę aktorów i ich tradycje epistemiczne.

Różnorodność świata implikuje pluralizm wiedzy go dotyczącej. Nie chodzi więc o całkowite odrzucenie nauki, co postulowały np. niektóre radykalne feministki, ale raczej o dostrzeżenie tego, co wartościowe w stanowiskach kompromisowych, reprezentowanych m.in. przez Helen Longino, Sandrę Harding i Lorraine Code. W kontekście podjętych rozważań istotny wydaje się postulat Longino dotyczący zniesienia podziału na nauki racjonalne i społeczne, stworzenia miejsca na wielość problemów społecznych. Artykułowany przez nią „empiryzm kontekstualny” wyraża wielość różnych teorii reprezentujących odmienne spojrzenia na rzeczywistość. Pluralizm ten generowany jest przez różnice w podejmowanych tematach, metodologii, instrumentarium, zainteresowaniach badawczych itp. i jako taki generuje epistemicznie korzystną, produktywną różnorodność poznawczą. Więcej, to rodzaj epistemologii, który nie abstrahuje od wartości, przeciwnie – podkreśla ich znaczenie jako część ludzkiego kontekstu nauki, a produkcję wiedzy uznaje za przedsięwzięcie społeczne, ściśle związane z krytyką i współpracą jednocześnie, czyniąc ją demokratyczną, mającą na uwadze wszystkie głosy, niezależnie od płci, rasy czy statusu społecznego. Dla Longino ta zasada chroni zarówno ważność wyników naukowych, jak i ideał równości społecznej, w rezultacie staje się fundamentem epistemicznej sprawiedliwości (Longino 2016).

W podobnym duchu zarysowuje się idea *pluriversal world* postulowana przez Santosa. Antyimperialne epistemologie Południa nie mają być odwróconym obrazem swych północnych odpowiedników, tzn. nie zmierzają do usytuowania Południa w miejscu Północy. Jak pisał Ramón Grosfoguel: „dekolonialność nie jest esencjalistyczna, fundamentalistyczna, ani antyeuropejska: jest raczej krytyczna zarówno wobec fundamentalizmów eurocentrycznych, jak i fundamentalizmów Trzeciego Świata, kolonializmu i nacjonalizmu” (Grosfoguel 2007: 212). Nie chodzi więc o wymazanie różnic między Północą a Południem, ale o usunięcie funkcjonujących w nich hierarchii władzy i wiedzy jednocześnie. Hierarchii, których efektem stało się masowe epistemobójstwo, zniszczenie ogromnej różnorodności sposobów poznania właściwych społeczeństwom kolonialnym. Taka destrukcja osłabiła je, czyniąc nie-

zdolnymi do reprezentowania świata jako własnego; świata, w którym mogą funkcjonować na własnych warunkach. Takie zadanie Santos uznaje za równie ważne dziś, jak i w czasach historycznego kolonializmu, gdyż zniknięcie tego ostatniego nie było równoznaczne z końcem kolonializmu jako formy uspołeczniania opartej na etnokulturowej, a nawet ontologicznej niższości drugiego (Santos 2018: 21), która po dziś dzień stanowi źródło pogłębiających się nierówności.

Zarówno Longino, jak i Santos łączą epistemologię z praktyką. W tym podwójnym odniesieniu – do epistemologii i do pragmatyzmu – oraz ich związku z doświadczeniami uciskanych, dyskryminowanych, marginalizowanych grup starają się uchwycić ramy epistemologiczne rodzajów wiedzy przez nie wytwarzanych oraz pragmatyczne cele im przyświecające.

Jakiej epistemologii potrzebujemy?

Jakiej więc epistemologii potrzebujemy? Epistemologii inkluzywnej, pluralistycznej, rozszerzonej, czyli „wykraczającej poza pozytywistyczną troskę o to, co racjonalne i empiryczne, aby objąć różnorodne sposoby poznania” (Riley, Reasons 2015: 170). Epistemologii, jak wskazuje Patricia C. Gayá, łączącej ze sobą wiele sposobów poznawania i kształtowania wiedzy w interakcji, w kontekście wspólnych działań i badań, włączając w to również zróżnicowane formy wiedzy osób tradycyjnie marginalizowanych w produkcji wiedzy. Epistemologii, która przyjmując pragmatyczną, konstrukcjonistyczną, feministyczną, tubylną, dekolonialną perspektywę, obejmuje (Gayá 2020: 172): „wiele sposobów poznania, które zaczynają się od relacji między sobą a innymi poprzez uczestnictwo i intuicję... potwierdzając znaczenie wrażliwości i dopasowania w momencie relacji oraz poznania nie tylko jako zajęcia akademickiego, ale także jako codziennej praktyki działania w interakcji i tworzenia sensu w naszym życiu” (Riley, Reasons 2015: 171).

W obliczu współczesnych zagrożeń potrzebujemy epistemologii, która nie tylko odzwierciedla rzeczywistość, ale przede wszystkim pozwala ją kształtować; epistemologii zaangażowanej w najpilniejsze społeczne obawy. Nie sposób jednak kształtować jej w pojedynkę, w separacji od Innego i od środowiska. Wziąwszy pod uwagę fakt, że większość z tego, co wiemy i w co wierzymy, to efekt oddziaływania podmiotów zbiorowych, sił społecznych (władzy, polityki, rynków, mediów), w tym rów-

niez różnego rodzaju instytucji, wydaje się, że w zasadniczej mierze determinują one nasze przekonania oraz warunkują określone sposoby działania. Stają się istotne nie tylko w procesie nadawania prawomocności w obrębie poznania, przekazywania wiedzy, jej kształtowania, ale również uzyskiwania uprzywilejowanej pozycji przez określone grupy. To, co uznajemy za prawdę i związaną z nią wiedzę, uwarunkowane jest również przez hierarchie społeczne, w jakich funkcjonujemy. Potrzebujemy więc epistemologii skoncentrowanej na społecznych ścieżkach dochodzenia do wiedzy i praktycznych tego następstwach, a tym samym chroniącej nas przed epistemiczną niesprawiedliwością, uprawomocniającą inne jej formy. Epistemologii, która wychodząc poza schemat swej tradycyjnej formy, dążącej do wyeliminowania fałszywych przekonań, opartej na mentalnych operacjach, kładzie nacisk na ponadosobowe relacje związane z procesem zdobywania, ugruntowywania, przekazywania wiedzy, bada również ich wpływ na jednostki oraz grupy. To perspektywa, która determinuje cele epistemologii społecznej (Fricker, Graham, Henderson, Pedersen 2020)².

Autorzy *The Routledge Handbook of Social Epistemology* problematykę epistemologii społecznej sprowadzają do trzech obszarów: interpersonalnej epistemologii społecznej, badającej w jaki sposób jednostki uzyskują wiedzę od innych; zbiorowej epistemologii społecznej skoncentrowanej na sposobach, w jakie grupy, podmioty zbiorowe mogą zdobywać wiedzę; oraz instytucjonalnej epistemologii społecznej zgłębiającej sposoby, w jakie różnego rodzaju instytucje, sieci, rynki itp., same w sobie niemające przekonań, ale składające się z jednostek lub grup je posiadających, wpływają na tworzenie i przekazywanie wiedzy. Te trzy płaszczyzny rozważań umożliwiają uchwycenie rozległego i wielowymiarowego spektrum epistemicznej relacyjności, złożoności i zależności. Pozwalają dostrzec wielość czynników decydujących o tym, co uznajemy za prawdę i co wpływa na nasze działania. Wiedza nie zamyka się w wąsko zakreślonej naukowej racjonalności, jako wpisana w relacje społeczne jest nabywana przez komunikację, co oznacza, że zależy również od takich czynników, jak: zaufanie, reputacja, i in-

² Mówiąc o korzeniach epistemologii społecznej, autorzy *The Routledge Handbook of Social Epistemology* przywołują dwie przełomowe publikacje: *Social Epistemology* (1988) Steve'a Fullera i *Knowledge in a Social World* (1999) Alvina Goldmana. Gatunek epistemologii społecznej Fullera jest czasami nazywany krytyczną epistemologią społeczną, natomiast epistemologia społeczna Goldmana – analityczną.

nych mechanizmów, za pomocą których „filtrujemy” komunikację; akt mowy (często retoryka) w ugruntowywaniu wiedzy; sposoby identyfikacji i rola ekspertów mających na nią wpływ. W rezultacie powiązanych ze sobą zagadnień interpersonalnej i zbiorowej epistemologii społecznej pojawiają się kwestie znaczenia epistemicznej różnorodności, wewnątrz, jak również między kulturami i społecznościami; kwestia związków między różnorodnością, niezgodnością i epistemicznym relatywizmem. W ukształtowaniu epistemologii społecznej ważną rolę odegrała epistemologia feministyczna, w szczególności poprzez odrzucenie atomizmu epistemicznego na rzecz epistemicznej relacyjności i zależności; krytyka idei aspołecznego podmiotu poznającego na korzyść „poznania sytuacyjnego”; oraz rozwój idei, zgodnie z którą w naszych relacjach epistemicznych mają zastosowanie koncepcje sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Jednak nie tylko prace filozofów feministycznych, lecz również kolonialnych oraz teorii ras dostarczają istotnych spostrzeżeń i ilustracji dotyczących daleko idącego znaczenia epistemologicznego norm, praktyk, struktur funkcjonujących w społeczeństwach oraz „poznania sytuacyjnego” (Ibidem: 61–144, 263–292).

Epistemologia, przyjmując społeczną perspektywę wiedzy, staje się przedsięwzięciem normatywnym, co trwale wiąże ją z debatą etyczną i aksjologiczną. Podczas gdy tradycyjna epistemologia zasadniczo ograniczała się do określania abstrakcyjnych zasad uzasadniania wiedzy, przy niewielkim zainteresowaniu ich praktycznym wdrażaniem i konsekwencjami, epistemologia społeczna za cel przyjmuje nakreślenie kierunków doskonalenia naszych zbiorowych praktyk i instytucji epistemicznych. Wydaje się to istotne, biorąc pod uwagę fakt, że instytucje produkujące wiedzę mają rozległe, czasem szkodliwe implikacje. W normatywnym kontekście epistemologia staje się również narzędziem analizy stronniczości wiedzy, walki o sprawiedliwość poznawczą, a co za tym idzie również społeczną. Epistemiczna niesprawiedliwość, czy jako efekt uprzedzeń, czy różnych form epistemicznej marginalizacji, wypacza krajobraz społeczno-epistemiczny, powoduje, że dostęp do wiedzy i innych epistemicznych dóbr nie dla wszystkich jest jednakowy, w rezultacie przegrywa obiektywność, czy to w nauce (zwłaszcza w naukach społecznych), czy po prostu w naszej codziennej wiedzy o świecie społecznym. Pytanie o sposób, w jaki fakty społeczne wpływają i epistemicznie mogą zniekształcać przekonania dotyczące interesów

określonych grup, w jaki sposób warunki dyskryminacji społecznej ograniczają zdolność dyskryminowanej grupy do poznania własnych interesów, ma istotne konsekwencje dla fundamentalnych debat na temat zakresu i uzasadnienia praw człowieka (Ibidem: xx), jak również walki o sprawiedliwość naszych relacji epistemicznych.

Epistemologia społeczna skoncentrowana na związku między epistemologicznym paradygmatem a społeczną sferą naszego życia pozwala dostrzec daleko idące następstwa zachodniego epistemologicznego paradygmatu, określonych epistemologicznych założeń, dając możliwość pełniejszego spojrzenia na głęboko utrwalone w praktyce i świadomości podziały, a zwłaszcza ich konsekwencje. W tym znaczeniu Charles W. Mills za cel epistemologii społecznej stawiał zrozumienie, w jaki sposób pewne struktury społeczne sprzyjają promowaniu wadliwych procesów, jak ich unikać lub przyczynić się do ich osłabienia w szerszym kontekście poznawczym (Mills 2007: 17, 23). Uchwyceniu szerszego, społecznego kontekstu wiedzy sprzyja również coraz częściej pojawiająca się refleksja nad różnymi formami niewiedzy (ignorancji), sposobami ich wytwarzania i utrzymywania, oraz rolą, jaką odgrywają w praktykach wiedzy. Jednak dostrzeżenie nierzadko głęboko utrwalonych wzorców ignorancji możliwe jest jedynie z pozycji innego rodzaju wiedzy niż ta, która je generuje. Refleksja w obszarze epistemologii społecznej może ujawnić ważne ograniczenia w epistemologii indywidualnej.

Potencjał epistemologii społecznej to zatem interdyscyplinarne badania niezliczonych sposobów, w jakie ludzie w społeczeństwach nabywają, tworzą, konstruują, przekazują, przechowują, przedstawiają, rewidują i przeglądają wiedzę, informacje, przekonania i osądy (Fricker, Graham, Henderson, Pedersen 2020: xvii, 15). Ta szeroko zakrojona społeczna perspektywa pozwala dostrzec i jednocześnie uzupełnić lukę, jaka powstała w wyniku zawężenia epistemologii zachodniej do naukowego paradygmatu. To perspektywa, która umożliwi nam poszukiwanie odpowiedzi na nurtujące nas pytania poza ramami naukowej racjonalności, do której wszak nasza wiedza się nie ogranicza. Perspektywa, jaką obiera epistemologia społeczna, wpisuje się w ideę epistemologii rozszerzonej, otwiera przestrzeń do istotnej debaty zwłaszcza w kontekście współczesnych wyzwań.

Epistemologia Południa jako źródło inspiracji

Globalne Południe posłużyło Santosowi do ukazania skutków zachodniego paradygmatu epistemologicznego i uzasadnienia wyjścia poza jego schematy. Wiedza, której Globalne Południe jest podmiotem, wyłącza się z relacji społecznych, a dokładnie – ze społecznych i politycznych zmagających z oporem, walką przeciw uciskowi. Rozpoznanie walki i jej bohaterów uznaje Santos za akt intelektualny i jednocześnie polityczny impuls, wyrażający potrzebę zbadania znaczenia wiedzy generowanej przez walkę. Nie jest to więc epistemologia w konwencjonalnym znaczeniu tego słowa. Jej celem nie jest badanie wiedzy, analiza warunków jej identyfikacji i walidacji, czy uzasadnionego przekonania jako takiego. Dąży ona do zidentyfikowania i dowartościowania tego, co w świetle dominujących epistemologii często nawet nie jawi się jako wiedza, zamiast tego stanowi formę sprzeciwu wobec ucisku i wiedzy, która go uzasadnia. Opór Globalnego Południa jest już nie tyle próbą odzyskania tego, co w procesie pierwotnej kolonizacji zostało uznane za nieistniejące, gdyż było albo sprzeczne z przyjętymi lub nawet zrozumiałymi metodologiami, albo uznane za twór zmarginalizowanego podmiotu niezdolnego do przedstawienia wartościowej wiedzy ze względu na swój nieludzki stan lub naturę (Santos 2018: 14–17). To raczej walka z konsekwencjami tego stanu, w którym doświadczenie ucisku staje się kryterium wartości wiedzy. Santos ocenę wiedzy uzależnia zatem od tego, w jaki sposób wpływa ona na życie i godność uciskanych.

To, co wydaje się najbardziej wartościowe w projekcie sformułowanym przez Santosa, to ukazanie dalekosiężnych skutków zachodniego paradygmatu epistemologicznego, szerokiego epistemicznego kontekstu wiedzy i jej oddziaływania. Zwrot ku społecznej perspektywie umożliwia dostrzeżenie znaczenia zależności między wiedzą, prawdą a innymi obszarami ludzkiego życia. Santos jako teoretyk myśli postkolonialnej zasadniczo koncentruje się na politycznych i kulturowych implikacjach, jednak jego przemyślenia mogą posłużyć za punkt odniesienia dla szerszej perspektywy.

Epistemologia Południa to nie tylko próba wyjścia poza ograniczenia europocentrycznej stronniczości wiedzy oraz jej uniwersalistyczny charakter. To również głos sprzeciwu wobec epistemicznej przemocy, ubóstwa ideowego, materialnych skutków neoliberalnej globalizacji,

związanych z kolonizacją. Jest on wyrazem przekonania, że oddziaływanie Północy w procesie kolonizacji zdyskredytowało wszystkie społeczne praktyki zdobywania wiedzy sprzeczne zarówno z obranym naukowym paradygmatem, jak i z narzuconym interesem. W rezultacie, jak wykazuje Santos, doszło nie tylko do straty epistemologicznej, lecz również krzywdy ontologicznej – gorsza wiedza zredukowała jej podmiot (Globalne Południe) do poziomu istoty niższej. Proces kolonizacji opierał się na przekonaniu o istnieniu „naturalnych” podziałów lub jawnym ich budowaniu. W efekcie źródłem większości współczesnych wyzwań, mających odzwierciedlenie m.in. w celach zrównoważonego rozwoju, jakie przed sobą stawiamy, są głęboko utrwalone społeczne dychotomie oraz wynikające z nich marginalizacja i ignorancja. Zakorzenione we wcześniej wspomnianym redukcjonizmie ukazują się w postaci wykluczonych, uciszonych i marginalizowanych populacji: nielegalnych imigrantów, bezrobotnych, ofiar seksizmu, homofobii, rasizmu, jak również doświadczanych dziś zmian klimatycznych. Jeśli mamy przeobrażać świat z szacunkiem dla środowiska, z myślą o przyszłych pokoleniach i z uwzględnieniem potrzeb najmniej uprzywilejowanych grup społecznych, musimy mieć świadomość źródeł wyzwań, z którymi się mierzymy. Wiąże się to również z koniecznością systemowego, holistycznego podejścia do nich, to zaś oznacza wyjście poza wąsko pojętą racjonalność, otwarcie na różnorodność i kontekstowość wiedzy.

Santos dąży do zerwania z nowoczesnym projektem epistemologicznym. W jego zamyśle, jak pisze João Arriscado Nunes: „epistemologia zaczyna jawnie obejmować całą wiedzę – nie zajmuje się już nią jedynie poprzez jej związek z wiedzą naukową – dąży do ustanowienia warunków jej tworzenia i potwierdzania” (Nunes 2010: 234). Proponowany przez Santosa projekt opiera się na poszanowaniu wszelkich form wiedzy i przyznaniu im wartości, a przede wszystkim zorientowany jest na konsekwencje i wpływ, jaki wywiera ona na cały świat. Dzięki temu epistemologia Południa zakreśla przestrzeń dialogu, który daje możliwość przekroczenia ograniczeń zachodniego paradygmatu epistemologicznego. Może stanowić ona cenny wkład nie tylko w analizę procesów politycznych i kulturowych, jak czyni to Santos, ale również ekonomicznych. Właściwie są one ze sobą silnie powiązane, wszak cała nasza polityczna, kulturowa, ekonomiczna nadbudowa ugruntowana jest na zachodnim epistemologicznym paradygmacie. Nauki społeczne,

jakie znamy, będąc integralnym komponentem projektu zachodniej nowoczesności, są bardziej częścią współczesnych wyzwań niż poszukiwanych rozwiązań. W rzeczywistości potwierdzają i umacniają one istniejące problemy. Logika zawłaszczania i przemocy (której nauka zawsze towarzyszyła, wspierając je lub sankcjonując) charakterystyczna dla zachodniego globalnego reżimu rozpada się na naszych oczach. Obecny system staje się nieprzewidywalny, w rezultacie rośnie wrażliwość nie tylko określonych klas, grup społecznych, regionów, ale również środowiska.

Hegemoniczny sposób przedstawiania świata, jaki obrała Północ, przekształcania go zgodnie ze swoimi potrzebami i aspiracjami, miał swój podwójny wyraz oraz konsekwencje. Zrodził głęboko utrwalony podział świata na ten z uniwersalistycznymi wzorami ustanawiania tego, co wartościowe i rzeczywiste, zakorzenionymi w tym, co Santos określa mianem monokulturowości wiedzy, tj. uznaniu współczesnej nauki i kultury wysokiej za podstawowe kryterium prawdy i wartościowania estetycznego oraz tę część świata, która, jako sprzeczna z ustanowionym kanonem, została uznana za niewidzialną, nieistotną i niezrozumiałą. Po jednej stronie stanęły nauka, filozofia i teologia, po drugiej – te rodzaje wiedzy, które nie przystają do żadnego z zachodnich sposobów poznania, wykraczają poza funkcjonujące w zachodniej epistemologii kategorie prawdy i fałszu (myśl potoczna, świecka, plebejska, to przekonania, opinie, magia, intuicyjne subiektywne rozumienie, wiedza rdzenna). Cały proces kolonizacji Santos sprowadza do tego fundamentalnego epistemicznego rozłamu, mającego jednak swoje dużo szersze znaczenie i konsekwencje. Skutkiem kolonializmu stało się nie tylko zubożenie ideowe, epistemobójstwo odbierające ludom podbitym równy udział w rozwoju i procesie samostanowienia. To także krzywda ontologiczna redukująca podmiot dysponujący gorszą wiedzą do poziomu istoty niższej (Santos 2014: 25, 167–170)³. To najgłębsze źródło nierów-

³ By przybliżyć sposób, w jaki ten stan rzeczy wpływa na ludzi spoza Zachodu, w tym niezachodnich badaczy społecznych, Santos przytacza słowa indyjskiego socjologa J. Uberoi. Mimo że wypowiedziane niespełna pół wieku temu wydają się nadal aktualne. W roku 1978 Uberoi pisał: „istnieje tylko jeden rodzaj nauki, nowoczesna nauka zachodnia, która rządzi w dzisiejszym świecie. Ta współczesna, naukowa i racjonalna wiedza jest *sui generis* samoistnym magazynem prawdy. Reszta, w najlepszym przypadku, uroczo nazywana jest »etnonauką«, a w najgorszym – fałszywym przesądem i najciemniejszą ignorancją. Nieustępliwa logika tej ogólnej sytuacji duchowej udręki, która nieprzerwanie panuje nad światem niezachodnim od 1550 r. lub 1650 r. czy zbliżonej daty historycznej, nieuchronnie wytwarza we mnie haniebny kompleks niższo-

ności społecznych, z jakimi dziś się mierzymy. Marginalizacja to nie tylko wyzysk drugiego człowieka, ale również środowiska, silnie związany z ekspansją kapitalizmu, który ostatecznie postawił nas wobec globalnych nierówności i zmian klimatycznych. Nierówności zyskały dodatkowy, istotny aspekt – wyszły na jaw systemowe niszczące ich społeczne, polityczne, gospodarcze i ekologiczne skutki.

Jako jeden ze sposobów ustanawiania nieobecności, tworzący, utrwalający i legitymizujący funkcjonujące nierówności, Santos wymienia także „logikę produktywności”, tkwiącą w monokulturze kryteriów kapitalistycznej wydajności, w myśl której niekwestionowanym racjonalnym celem działania jest wzrost gospodarczy, a wraz z nim zwiększenie wydajności (Santos 2012: 52–54, 107–111). Okazuje się jednak, że konsekwencje logiki produktywności, właściwej dla klasycznej ekonomii, nie prowadzą się jedynie do ustanawiania nierówności społecznych. Obecnie dotkliwie doświadczamy również negatywnych skutków dążenia do naukowego charakteru idei ekonomicznych – naiwnego przekonania o uwolnieniu ekonomii od wartości, usunięcia z jej obszaru wszelkich normatywistycznych spekulacji, a w konsekwencji nadania jej statusu prawdziwie pozytywnej nauki zajmującej się wyłącznie tym, co jest (co postulował m.in. jeden z czołowych przedstawicieli szkoły chicagowskiej Milton Friedman). Tymczasem ekonomia nigdy nie wyeliminowała ze swego obszaru pytania o wartości, zarówno tych, które tkwią u samego jej podłoża (np. użyteczność), jak i tych, na które zwraca uwagę Santos – o ostateczne cele i etykę. Problem tkwi w tym, że kurczowo trzymając się idei wypracowanych przez klasyczną ekonomię, konsekwentnie je ignoruje, co czyni ją w coraz większym stopniu oderwaną od dzisiejszej rzeczywistości.

„Dziś ekonomiści i politycy ze swobodą i pewnością siebie wypowiadają się w imię efektywności, produktywności i wzrostu – jak gdyby

ści, którego sam nigdy nie zdołam przezwyciężyć. Jest to sytuacja fałszywa, całkowicie destrukcyjna dla wszelkiej naukowej oryginalności. Jednym uderzeniem zabija całą wewnętrzną indywidualną i zbiorową radość zrozumienia, która jest jedynym autentycznym impulsem rozwoju lokalnej pracy intelektualnej. Z pewnością nie ma powodu w naturze rzeczy, dla którego taka podrzędna i kolonialna relacja [...], powinna nadal istnieć w nauce. Założenie, że istnieją dwa różne rodzaje teorii, importowana i dziedziczona, jakoś trzymane razem, jedna dla celów naukowych, a druga dla celów nienaukowych, nie poprawia sytuacji. Wydaje mi się, że zastępuje to problem intelektualnego samoobcowania problemem podrzędnego umysłu, i nie wiem, co jest gorsze. Moim zdaniem jest to główny problem całego życia intelektualnego w nowoczesnych Indiach i świecie niezachodnim” (Santos 2018: 19–20).

wartości te same się broniły – niechętnie jednak poruszają temat sprawiedliwości, uczciwości i praw. Rozmowa o wartościach i celach to zapomniana sztuka, która czeka na wskrzeszenie. [...] Jak możemy się nauczyć znów mówić o wartościach i celach? Jak umieścić je w centrum mentalności ekonomicznej na miarę XXI wieku?” (Raworth 2021: 46). Pytania te stają się istotne w obliczu współczesnych wyzwań, zarówno tych dotyczących sprawiedliwości, nierówności i pogłębiających się podziałów, jak i wyzwań klimatycznych. Stawia je m.in. Donella Meadows, jedna ze współauterek raportu Klubu Rzymskiego *Granice wzrostu*, w reakcji na ideę nieograniczonego wzrostu: „Wzrost czego i dlaczego, i dla kogo, i kto za niego zapłaci, i jak długo się utrzyma, i jaki jest koszt dla planety, i ile to jest dosyć?” (Meadows 1999). Co zatem powinno stanowić ostateczny cel, do którego ekonomia powinna dążyć, i czy nadal, w obliczu dotykających nas kryzysów, powinien nim być rosnący PKB? Czy nie będzie tak, jak wróży Kate Raworth, że „za kilka dekad [...] spojrzymy wstecz i uznamy to za absurdalne, że niegdyś próbowaliśmy monitorować nasze skomplikowane planetarne gospodarstwo i nim zarządzać za pomocą miary tak kapryśnej, fragmentarycznej i powierzchownej jak PKB” (Raworth 2021: 63). Stoimy w obliczu konieczności uznania etyki za integralną część dyskusji ekonomicznej. „Jeśli jakiś zawód polega na wpływaniu na innych, z konieczności bierze na siebie zobowiązania etyczne – czy je uznaje, czy nie” – przekonuje DeMartino, dodając bez ogródek: „nie znam drugiego zawodu, który by tak niefrasobliwie podchodził do swoich zobowiązań” (Ibidem: 174).

Podsumowanie

W obliczu współczesnych wyzwań, konieczności wzmożonej odpowiedzialności za wybory, których dokonujemy, styl życia, który wybieramy, oraz odczuwanych następstw decyzji podjętych w przeszłości pojawiła się potrzeba społecznego zwrotu w epistemologii, demokratyzacji wiedzy warunkującej zmianę społeczną, a w konsekwencji – społeczną sprawiedliwość. Jedynie dzięki innym sposobom poznania, jak pisał Mignolo, możliwe staną się „inna ekonomia, inna polityka, inna etyka” (Mignolo 2007: 453). Uwzględnienie procesów społecznych, zwłaszcza społecznych konsekwencji epistemologicznych założeń, pozwala na uzupełnienie tradycyjnej, wąsko indywidualistycznej perspektywy.

Respektowanie odmienności i różnorodności, rozszerzone epistemologie tworzą możliwość zaistnienia innego świata, przestrzeni, w którym współistnieć będzie wiele światów (Ibidem: 469). I nie chodzi o to, by deprecjonować wiedzę intelektualną, ale by docenić jej inne ucieleśnione, ekspresyjne i praktyczne formy.

Epistemologia Południa ukazuje źródło słabości uniwersalnych struktur, jakie Północ narzuciła reszcie świata, która wszak pozostaje głęboko pluralistyczna. Współczesne kryzysy, wciąż nowe ich oblicza i skutki, załamywanie się struktur politycznych, gospodarczych zdają się potwierdzać intuicję Santosa. Wskazując na epistemologiczne źródło licznych problemów, Santos pokazuje, że mają one dużo głębsze przyczyny, a ich rozwiązanie nie będzie możliwe bez holistycznego podejścia, odejścia od redukcyjnego światopoglądu dzielącego świat na pojedyncze fragmenty. Holistyczna optyka to podstawa myślenia systemowego i podstawowe narzędzie działania. Wiedza nieuchronnie uwikłana jest w holistyczne i relacyjne sposoby bycia w świecie. W holistyczne podejście wpisuje się również postulat operacjonalizacji rozszerzonej epistemologii sformułowany przez Johna Herona i Petera Reasona, w której cztery sposoby dochodzenia do poznania (Heron, Reason 1997)⁴ zostają ujęte w cykliczny schemat. To model, który zrywa z hierarchią wiedzy, w którym możemy poruszać się elastycznie i płynnie, niezależnie od którego z czterech sposobów poznania wyjdziemy (Gayá 2020: 177).

Epistemologia Południa pozwala dostrzec wcześniej rzadko artykułowane skutki dominacji zachodniego epistemologicznego paradygmatu. Daje możliwość oglądu funkcjonujących głębokich podziałów z innej niż zachodnia perspektywy. I mimo że obecnie trudno wyobrazić sobie jakąkolwiek alternatywę dla istniejącego reżimu międzynarodowego, który stał się podstawowym elementem hegemonicznej globalizacji, i że nadal głęboko tkwimy w kulturach i systemach, które zaprzeczają pluralizmowi (istnieniu wielu prawd i sposobów poznania), nie sposób nie zgodzić się z nim, że taka alternatywa jest konieczna i pilna. Obecny system

⁴ Heron i Reason opracowali koncepcję, w której przedstawiają wiele sposobów, w jakie jednostki zdobywają wiedzę. Oprócz wiedzy propozycjonalnej (formalnej wiedzy teoretycznej, konceptualnej, zakodowanej w języku) identyfikują trzy inne rodzaje: empiryczną zdobywaną przez doświadczenie w bezpośrednim spotkaniu, dzięki naszemu ucieleśnieniu i zmysłowemu uczestnictwu w świecie; prezentacyjną, generowaną i przekazywaną za pomocą różnorodnego, bogato wyobrażonego artystyzmu, oraz wiedzę praktyczną, przejawiającą się w umiejętnym działaniu i zdolnościach.

traci spójność, staje się coraz bardziej gwałtowny i nieprzewidywalny, zwiększając w ten sposób wrażliwość podległych klas, grup społecznych, regionów i narodów. Potęguje to konieczność produkcji wiedzy w świetle palących problemów społeczno-środowiskowych. W tej perspektywie potrzebujemy epistemologii, która niesie ze sobą wartościowe społeczne, polityczne i kulturowe przesłanie. Akcentując różnorodność wiedzy, nie ignoruje ich normatywnych implikacji, ani interakcji między produkcją wiedzy a wartościami społecznymi. Ponieważ wszystkie epistemologie są niekompletne, jak wskazuje Santos, budowa nowego świata możliwa jest tylko przez przyznanie każdej z nich równego statusu, obalenie epistemologicznej hegemonii.

Bibliografia

- Beck U. (2012), *Spółczesność światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, przeł. B. Baran, Znak, Warszawa.
- Beck U. (2016), *Living in the World Risk Society*, "Economy and Society" 35 (3): 329–345.
- Fricke M., Graham P.J., Henderson D., Pedersen N.J.L.L. (eds.) (2020), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, Routledge, New York.
- Gayá P.C. (2020), *Towards Ever More Extended Epistemologies: Pluriversity and Decolonisation of Knowledges in Participatory Inquiry*, [in:] *The Handbook of Participatory Research and Inquiry*, D. Burns, J. Howard, S.M. Ospina (eds.), SAGE Publications Ltd, London.
- Grosfoguel R. (2007), *The Epistemic Decolonial Turn, Beyond Political-Economy Paradigms*, "Cultural Studies" 21 (2–3): 211–223, doi: 10.1080/09502380601162514.
- Heron J., Reason P. (1997), *A Participatory Inquiry Paradigm*, "Qualitative Inquiry" 3 (3): 274–294.
- Longino H. (2016), *The Social Dimensions of Scientific Knowledge*, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-knowledge-social/> [dostęp z dnia 14.04.2023].
- Ludwig D., Koskinen I., Mncube Z., Poliseli L., Reyes-Galindo L. (eds.) (2020), *Global Epistemologies and Philosophies of Science*, Routledge, New York.
- Meadows D., *Sustainable Systems*, wykład, University of Michigan, 18 marca 1999, „Jennifer Lynn”, 8 maja 2013, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=HMmChiLZZHg> [dostęp z dnia 13.06.2023].
- Mignolo W.D. (2007), *Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality*, "Cultural Studies" 21 (2–3): 449–514.
- Mills Ch.W. (2007), *White Ignorance*, [in:] *Race and Epistemologies of Ignorance*, S. Sullivan, N. Tuana (eds.), State University of New York Press, New York.

- Nunes J.A. (2010), *O resgate da epistemologia*, [in:] *Epistemologias do Sul*, B. Santos, M.M.P. Cortez (eds.), Editora, São Paulo.
- Raworth K. (2021), *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, przeł. A. Paszkowska, Krytyka Polityczna, Warszawa.
- Riley S., Reasons P. (2015), *Cooperative Inquiry: An Action Research Practice*, [in:] *Qualitative Psychology. A Practical Guide to Research Methods*, J. Smith (ed.), Sage, London.
- Santos B. (2012), *Public Sphere and Epistemologies of the South*, “Africa Development/Afrique et Développement” 37 (1): 43–67.
- Santos B. (2014), *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, Taylor & Francis Ltd., Londyn.
- Santos B. (2018), *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Duke University Press, Durham and London.
- Santos B. (2020), *En el taller del sociólogo artesano. Lecciones (2011–2016)*, Ediciones Morata, Madri.