

*Ameryka Łacińska*, 3 (121) 2023  
ISSN 1506-8900; e-ISSN 2081-1152



Boaventura de Sousa Santos

Uniwersytet w Coimbrze, Portugalia

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3359-3626>

e-mail: [bsantos@ces.uc.pt](mailto:bsantos@ces.uc.pt)

## Epistemologie Południa<sup>1</sup> *Epistemologies of the South*

Artykuł nadesłany: 7 września 2023

Wersja ostateczna: 11 października 2023

DOI: 10.7311/20811152.2023.121.01

**Streszczenie:** Nieodwracalnym jest fakt, że eurocentryczny *logos* implodował u swoich źródeł rozwoju politycznego i ekonomicznego. Niebezpieczeństwo takiego kryzysu ma charakter totalny, albowiem swą hegemonią obejmuje i ludzkość, i przyrodę. Jakimi alternatywami dysponujemy, aby przetrwać koniec tysiąclecia i jego hekatombę? To oczywiste, że żyjemy w „czasach pośmiertnych” lub „filozofii końca wieku” nowoczesności, która, z drugiej strony, chlubi się przekraczaniem granic od innej epistemy historyczno-kulturalnej, uznającej relację ekosystemu człowieka w ramach różnorodności egzystencjalnej istot zamieszkujących naszą planetę. Ta druga epistemologia, której geneza leży w Teorii Krytycznej i odtwarza się w Ameryce Łacińskiej z Południa, wychodzi od praktyki emancypacyjnego *logosu*, przekraczającego hegemoniczne granice „niekończącego się kapitalizmu” i „niekończącego się kolonializmu”, bowiem umożliwia odzyskać na drodze „socjologii emergencji” (*sociology of emergences*) obecność tysięcy ludów, które zdołały odtworzyć swój habitat poprzez bezpośrednią relację symbiotyczną, z cyklami lub procesami narodzin i śmierci Matki Ziemi (*Pachamama*). Pradawna mądrość niosąca myślenie tych pierwotnych ludów, wyrażone w tradycjach, rytuałach, magii aż po przedstawienia antropomorficzne rzeczywistości, są symptomami, że zmierzch cywilizacji nie ginie z Zachodem, lecz odradza się od Południa z *Sumak Kawsay*

**Słowa kluczowe:** Epistemologia, Południe, przyroda, międzykulturowość.

---

<sup>1</sup> Tłumaczenie za zgodą autora artykułu, który ukazał się w czasopiśmie *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, año 16, No. 53 (Julio-Septiembre) 2011, pp. 17-39. Użycie materiału zgodnie z licencją <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

**Abstract:** It is an irreversible fact that the Eurocentric logos has imploded on its own sources of political and economic development. The danger of this crisis is total because it includes its hegemony as well as humanity and nature. What alternatives do we have to overcome this end of a millennium and its catastrophe? It is evident that we are experiencing the “latter days” or the “turn of a century philosophy” of modernity that appears, on the other hand, able to be surpassed by the viewpoint of another historical-cultural episteme that recognizes the eco-systemic relationship of man together with the existential diversity of the living beings that populate this planet. This other epistemology has its genesis in Critical Theory and it is recreated in Latin America from the South, one assumes from the praxis of an emancipating logos that fractures the hegemonic limits of “endless capitalism” and “endless colonialism,” since it makes it possible, from the “sociology of emergences,” to recover the presence of thousand- year-old peoples that have achieved recreation of their habitat through a direct symbiotic relationship with the cycles or generating processes of Mother Earth (Pachamama). The ancestral wisdom carried in the thought of these original peoples, expressed by their traditions, rites, magic, even their anthropomorphic representations of reality, are symptoms that the twilight of civilization does not extinguish itself in the West, but is reborn from the South with the “Sumak Kawsay.”

**Keywords:** Epistemology, South, Nature, Interculturality.

## Wstęp

Wbrew triumfalistycznemu odrąbieniu konwencjonalnej myśli burżuazyjnej oraz pesymistycznej jeremiadzie krytycznego myślenia eurocentrycznego, uporczywie twierdziłem, na całym świecie, że istnieją praktyczne alternatywy dla obecnego *status quo*, z których jednak rzadko zdajemy sobie sprawę po prostu dlatego, że takie alternatywy nie są widoczne ani wiarygodne dla naszych sposobów myślenia. Wielokrotnie powtarzałem, zatem, że nie potrzebujemy alternatyw, ale raczej alternatywnych sposobów myślenia.

W ostatnich dziesięciu latach próbowałem poddać próbie tę ideę, analizując, po pierwsze, Światowe Forum Społeczne (FSM – Foro Social Mundial), proces, który rozpoczął się w Porto Alegre w 2001 r., a ostatnio, procesy polityczne w Boliwii i Ekwadorze (Santos, 2005; 2006; 2008a; 2010). W pierwszym przypadku, wykorzystałem FSM, aby wykazać istnienie globalizacji kontra-hegemonicznej; w drugim, skoncentrowałem się na intensywnych mobilizacjach politycznych, w szczególności na ruchach społeczności indiańskich, które doprowadziły do ustanowienia obu Konstytucji politycznych, wysoce innowacyjnych, zawierających obietnicę alternatywnych koncepcji państwa (wielonarodowość, demokracja party-

cypacyjna), rozwoju (*Sumak Kawsay* lub *dobre życie*) oraz praw człowieka (w tym praw przyrody). Jak wskazują ich nazwy, niektóre z tych alternatyw odwołują się do niezachodnich filozofii i wizji świata. Pierwsza zajmuje się granicą tradycji krytycznej zachodnio-centrycznej względem analizy i oceny procesów politycznych, które odwołują się do światów symbolicznych i kulturowych, sprzecznych wobec podstaw tej tradycji. Druga kwestia dotyczy eksploracji alternatyw epistemologicznych i teoretycznych przewidujących ewentualne wyjście ze ślepej uliczki, w której zachodnio-centryczna tradycja krytyczna wydaje się być uwięziona.

W niniejszej pracy przedstawiam kontekst intelektualny i społeczny, jaki generują tego rodzaju indagacje i proponuję kilka ćwiczeń wstępnych dotyczących podstawy epistemologicznej właściwej odpowiedzi na te pytania. W związku z kontekstem opisuję wyzwania, jakie stoją przed zachodnią tradycją krytyczną, obejmujące następujące pojęcia: stare i nowe, utrata podstaw krytycznych; złudna relacja między teorią krytyczną i przemianami społecznymi; koniec niekończącego się kapitalizmu; koniec niekończącego się kolonializmu. W odniesieniu do nowych kierunków epistemologicznych proponuję jako sugestie epistemologie Południa, oparte na ekologii wiedzy oraz przekładzie międzykulturowym.

### **Projekt Yasuni: bardzo stary czy bardzo nowy?**

Zilustruję nowe obszary alternatyw, dotychczas „niewykorzystane” lub ignorowane przez zachodnią tradycję krytyczną, za pomocą jednej z transformacji, zaproponowanej w Ameryce Łacińskiej: projekt Yasuni ITT w Ekwadorze (skrajnie kontrowersyjny, co pokazał kryzys polityczny w tym kraju w 2010 r.). Projekt Ishpingo-Tambococha-Tiputini (ITT), zaprezentowany po raz pierwszy w 2007 r. przez ówczesnego ministra energii i górnictwa, wybitnego intelektualistę i aktywistę Alberto Acostę, późniejszego przewodniczącego Zgromadzenia Konstytucyjnego, jest alternatywą dla kapitalistycznego ekstraktywistycznego modelu rozwoju, obecnie dominującego w Ameryce Łacińskiej. Chodzi o podjęcie międzynarodowej współodpowiedzialności, która zakłada nową relację między państwami bardziej i mniej rozwiniętymi, skierowaną ku nowemu modelowi rozwoju: modelowi post-naftowemu. Ekwador jest krajem

biednym mimo – lub z powodu - bogactwa zasobów ropy naftowej. Jego gospodarka była i jest mocno uzależniona od produkcji i eksportu ropy naftowej<sup>2</sup>. Zniszczenia w odniesieniu do ludzi i środowiska naturalnego spowodowane tym modelem ekonomicznym w Amazonii są prawdziwie wstrząsające. Konsekwencją eksploatacji ropy naftowej przez Texaco-Chevron, między 1960 a 1990 rokiem, było w późniejszym czasie całkowite zniknięcie dwóch wspólnot Indian amazońskich: *tetetes* i *sansahauris*.

Inicjatywa ekwadorska starała się zerwać z tą przeszłością i polegała na następującym. Państwo ekwadorskie zobowiązuje się pozostawić pod ziemią rezerwy ropy szacowane na 850 milionów baryłek, istniejące w trzech szybach: Ishpingo, Tambococha i Tiputini, stąd akronim tej inicjatywy – w amazońskim Parku Narodowym Yasuni, jednym z najbogatszych regionów pod względem bioróżnorodności na ziemi, pod warunkiem, że kraje bardziej rozwinięte zrekompensują Ekwadorowi połowę dochodów, jakie państwo ekwadorskie przestałoby uzyskiwać w następstwie tej decyzji. Obliczenia przewidują, że eksploatacja złóż ropy naftowej wygeneruje w przeciągu 13 lat, zysk od 4 do 5 miliardów euro i emisję do atmosfery 410 milionów ton CO<sub>2</sub>. Można byłoby tego uniknąć, gdyby Ekwador otrzymał rekompensatę wysokości około 2 miliardów euro poprzez podwójne zobowiązanie. Środki te zostałyby przeznaczone na inwestycje w ochronę środowiska: energie odnawialne, reforestację itp.; zaś pieniądze byłyby przyjęte w formie certyfikatów gwarancyjnych, rodzaju kredytów, jakie kraje „donatorzy” odzyskałyby z odsetkami, w przypadku, gdyby Ekwador eksploatował ropę.

W przeciwieństwie do Protokołu z Kioto, propozycja ta nie dąży do stworzenia rynku dwutlenku węgla, ma na celu uniknięcie jego emisji. Nie ogranicza się zatem do apelowania o dywersyfikację źródeł energii, lecz sugeruje potrzebę zmniejszenia zapotrzebowania na nią, niezależnie od jej pochodzenia, co implikuje zmianę stylu życia. Łączy zachodnio-centryczną troskę o środowisko z indiańskimi koncepcjami *Pachamama* (Matka Ziemia). Broni prawa przyrody do ochrony jako istoty żywej, jeśli stabilność i odtwarzanie jej witalnych cykli są zagrożone. Głosi ideę

---

<sup>2</sup> W 2020 r. ropa naftowa i jej pochodne stanowiły 40% wartości eksportu i generowały 28% przychodów państwa.

*Sumak Kawsay*, dobrego życia jako alternatywę dla zachodnio-centrycznych koncepcji rozwoju (wszystkie one uważane za nie zrównoważone) i nieskończonego wzrostu. Powinna być interpretowana jako indiański wkład dla całego świata, bowiem zyskuje zwolenników w coraz szerszych sektorach obywateli i ruchów, w miarę jak staje się oczywiste, że degradacja środowiska i grabież zasobów naturalnych, oprócz tego, że są niezastępowalne i społecznie niesprawiedliwe, prowadzą do zbiorowego samobójstwa ludzkości.

Wewnętrzne zawirowania polityczne, jakie wywołała ta propozycja, są wyraźnym znakiem ogromu tego, co w sobie kryje<sup>3</sup>. Przyczyną jest pierwsze wielkie zerwanie z modelem gospodarczym rozwojowo-wydobyczym, który od czasu kolonii przeważał na tej półkuli. Możliwość, że stanie się precedensem dla podobnych inicjatyw w innych krajach, stanowi wielkie zagrożenie dla globalnego kapitalizmu, a zwłaszcza dla potężnych interesów naftowych. Z drugiej strony, propozycja wymaga również nowego modelu współpracy międzynarodowej, współpracy zrównoważonej na przestrzeni wielu lat, która zbilansuje odmienne wobec siebie i silne interesy: Ekwadoru dążącego do zachowania suwerenności narodowej z uwagi na ryzyka związane z umiędzynarodowieniem jego planów rozwoju; oraz międzynarodowych udziałowców, uważnych, aby ich wkłady nie zostały wykorzystane niezgodnie z ustalonymi celami. Będzie to współpraca bardzo różna od tej, jaka charakteryzowała relacje centrum-peryferia w nowoczesnym systemie światowym, zdominowane przez imperializm, podwójne standardy, dostosowania strukturalne, nierówną wymianę, przymusowe zrównanie itp.

Propozycja ta zakłada różne wyzwania teoretyczne i polityczne. Prawdopodobnie pierwszym z nich będzie poradzenie sobie z usytuowaniem tej inicjatywy w czasie. Czy jest ona nowa, bo bierze za cel przyszłość post-kapitalistyczną i stanowi nowość bez precedensu w ramach nowo-

---

<sup>3</sup> Obecnie (czerwiec 2011) realizacja tego projektu jest mało prawdopodobna. Z jednej strony, kryzys finansowy i gospodarczy, dotyczący Północy od 2008 r. czyni trudniejszym nowy typ współpracy międzynarodowej, jaką implikuje ten projekt. Z drugiej strony, projekt rządu ekwadorskiego stracił swój „entuzjazm” z powodu presji wielonarodowych firm naftowych. Jednakże, projekt ten zachowuje swą ważność jako taki, zaznaczając obecność w agendzie politycznej przez cztery lata, pozwalając wyobrażać sobie inny możliwy świat.

czesnej logiki rozwoju, czy też raczej jest nowa, bo wymaga bezprecedensowego powrotu do dawnej przeszłości przedkapitalistycznej i ponieważ jest zakorzeniona w koncepcjach natury niezachodniej? W pierwszym przypadku nowość zbliża się do utopii; w drugim, do anachronizmu. W dalszej części przedstawię niektóre z dylematów analitycznych.

Niełatwo jest przeprowadzić analizę nowych lub innowacyjnych procesów społecznych, politycznych i kulturowych. Istnieje realne ryzyko, że podporządkujemy się starym ramom koncepcyjnym i analitycznym, które nie są zdolne uchwycić nowości i dlatego mają skłonność do ich dewaluowania, ignorowania lub demonizowania. Trudność ta prowadzi do dylematu nie od razu oczywistego: możliwe jest tylko tworzenie nowych ram pojęciowych i analitycznych w oparciu o procesy, które generują samą potrzebę ich stworzenia. W jaki sposób zdefiniować taką potrzebę? Jak powinno się ją odczuwać? Potrzeba ta jest meta-teoretyczna i meta-analityczna, to znaczy, implikuje wybór polityczny, aby móc uznać taki proces jako nowy, a nie jako poszerzenie starych procesów. Nie chodzi o wybór, który mógłby właściwie określić teorię samego siebie, bowiem te same procesy, z wyjątkiem przypadku całkowitych zerwań strukturalnych, mogłyby decydować o jakimkolwiek wyborze z przyczyn równie wiarygodnych. Za wyborem stoi raczej założenie oraz akt woli i wyobraźni niż akt spekulacyjnego rozumu. Wybrać nowość implikuje nowość dobrowolną. Co leży u podstaw tej woli? Poczucie niewygody i non-konformizmu w stosunku do naszej teraźniejszości, której nie chcemy bez końca odtwarzać, bo wierzymy, że zasługujemy na coś lepszego. Oczywiście, aby założenie było wiarygodne, koniecznym jest przywołanie rozsądnych argumentów. Ale takie argumenty krążą przeciwnie do niepewnego tła i ignorancji, będących samymi składnikami założenia. Sprawa staje się jeszcze bardziej złożona, gdy nowość patrzy w przyszłość celując w przeszłość, a nawet w odległą przeszłość. Dla sposobu myślenia zamkniętego w ramach nowoczesnej koncepcji czasu linearnego jest to absurdem: jakiegokolwiek dążenie, aby wrócić do przeszłości jest stare, a nie nowe. Aby było minimalnie spójne, powinno zakładać wymyślenie przeszłości, w którym to przypadku, dlaczego i jak owego wymyślenia, stają się tematem (problemem). Tym sposobem wracamy do kwestii nowości.

Być może, trudność ta mogłaby być większa: założenie udane w nowości nie oznacza podtrzymania udanej nowości. Innymi słowy, jednoznacznie nowy proces lub początkujący mógłby ponieść porażkę właśnie dlatego, że jest nowy. To, co nowe, musi stawić czoła nie tylko oczywistym *dejá vu* (stare koncepcje i teorie), ale także siłom społecznym i politycznym, które mobilizują się ze szczególną skutecznością, gdy są konfrontowane z czymś nowym. Podstawowe znaczenie konserwatyzmu znajduje się w jego oporze wobec tego, co nowe, w swoim najlepszym wyrazie postrzegane jako zagrożenie dla tego, co można osiągnąć poprzez to, co stare. Ten konserwatyzm może pojawić się zarówno na prawicy jak i na lewicy.

I tu znowu powraca możliwa dualistyczna natura nowości. Konserwatyzm będzie konfrontowany w dwóch kontrastujących formach: ponieważ to, co nowe nie ma precedensu w przeszłości, a także dlatego, że to co nowe odwołuje się do przeszłości zbyt odległej, by zmieścić się w konserwatywnej koncepcji przeszłości. W szczególnym przypadku Ameryki Łacińskiej, odwoływanie się do przeszłości przed-kolonialnej jest propozycją rewolucyjną dla konserwatystów i dlatego jest przez nich całkowicie odrzucana.

Istnieje jeszcze trzecia trudność. To co nowe lub początkujące może być analizowane w swoich własnych terminach tylko w czasie, gdy się wydarza. Gdy zdarzenie ulega zakończeniu – moment i natura owego końca bywają bardzo polemiczne – przestaje być nowe. To, co stare dopasowuje się zarówno do tego, co stare-stare jak i nowe-stare. Aby oprzeć się zakończeniu, po postawieniu na nowe powinno nastąpić postawienie na nie-zakończenie, na „jeszcze nie”. Drugie założenie wymaga, aby analiza była zawsze tak otwarta i niekompletna jak to, co jest jej przedmiotem. Założenie takie towarzyszy procesom działającym się w realnym czasie analitycznym, by tak rzec. To, co jest analizowane dzisiaj, może przestać istnieć jutro. Znaczenie polityczne może szybko się zmienić, równie szybko jak różne siły polityczne niszczą, kooptują lub obalają agendy swoich adwersarzy. Jakakolwiek konstrukcja teoretyczno-analityczna ma zatem niezbędny wymiar pragmatyczny. Wymiar ten nie powinien być jednak postrzegany jako awangarda bieżącego procesu społeczno-poli-

tycznego, zawsze na skraju zdrady przez pospolitą rzeczywistość. Przeciwnie, jest to raczej konstrukcja w ariergardzie, która bada w jaki sposób najbardziej stymulujące procesy społeczne i polityczne gromadzą tematy zapomniane, utracone sojusze, nieuznane błędy, niespełnione obietnice i udawane tradycje.

### **Koniec tego, co nie ma końca**

Dwie trudności nękają w ostatnich trzydziestu latach zachodnie myślenie krytyczne. Mają one niemal wymiar dylematów, ponieważ występują na poziomie samej wyobraźni politycznej, która leży u podstaw teorii krytycznej, a w ostatniej instancji, polityki emancypacyjnej.

### **Koniec niekończącego się kapitalizmu**

Pierwsza trudność wyobraźni politycznej może być sformułowana w następujący sposób: równie trudno wyobrazić sobie koniec kapitalizmu jak i to, że kapitalizm nie ma końca. Trudność ta podzieliła myślenie krytyczne na dwa nurty, które podtrzymują dwie różne polityczne opcje lewicy. Pierwszy z nich pozwolił się zablokować przez pierwszą trudność (o wyobrażeniu końca kapitalizmu). W konsekwencji, przestał zabiegać o koniec kapitalizmu, a przeciwnie, skupił swą kreatywność na rozwijaniu *modus vivendi* z kapitalizmem, który pozwoliłyby zminimalizować koszty społeczne kapitalistycznej akumulacji, zdominowanej przez zasady indywidualizmu (w kontrze do wspólnoty), konkurencję (w kontrze do wzajemności) i stopę zysku (w kontrze do komplementarności i solidarności). W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku socjaldemokracja, Keynesizm, państwo dobrobytu i państwo rozwoju (*estado desarrollista*) były głównymi formami politycznymi owego *modus vivendi*. Na kontynencie latynoamerykańskim, Brazylia Prezydenta Luli jest dzisiaj najbardziej wyrazistym wzorem nurtu tradycji krytycznej i opartej na nim polityki. Chodzi o socjaldemokrację nowego typu, nie opartą na prawach powszechnych, lecz na znacznych warunkowych transferach pieniędzy do grup społecznych uznawanych za wrażliwe. Jest to także państwo neo-rozwoju (*neo-desarrollista*), które artykułuje nacjonalizm gospodarczy,



złagodzony przez posłuszną uległość wobec ortodoksji międzynarodowego handlu oraz instytucji globalnego kapitalizmu<sup>4</sup>.

Drugi prąd tradycji krytycznej nie pozwala się zablokować przez pierwszą trudność i, w konsekwencji intensywnie żyje drugą trudnością (wyobrażeniem, jaki będzie koniec kapitalizmu). Trudność ta jest podwójna, bowiem z jednej strony, polega na wyobrażeniu alternatyw postkapitalistycznych po upadku „realnego socjalizmu”, a z drugiej implikuje wyobrażenie alternatyw przedkapitalistycznych, wcześniejszych niż konkwista i kolonializm. Nawet gdy używa pojęcia „socjalizm”, próbuje zakwalifikować je na różne sposoby – najbardziej znanym pojęciem jest „socjalizm XXI wieku” – aby wykazać imaginacyjny dystans, jaki istnieje między tym, co proponuje a tym, co w ubiegłym wieku przedstawiano jako socjalizm. Obecnie zachodzące procesy w Boliwii, Wenezueli i Ekwadorze bardzo dobrze reprezentują ten nurt. Wspomniana trudność wyobraźni politycznej nie jest równomiernie rozdzielona w obszarze politycznym: o ile rządy wyobrażają sobie postkapitalizm wychodząc od kapitalizmu, to ruchy indiańskie wyobrażają sobie postkapitalizm wychodząc od przed-kapitalizmu. Jednak ani jedni, ani drudzy nie wyobrażają sobie kapitalizmu bez wewnętrznego kolonializmu<sup>5</sup>.

Współistnienie tych dwóch nurtów, będących formami odpowiedzi na wyobraźnię polityczną, jest tym, co w najbardziej kreatywny sposób charakteryzuje kontynent latynoamerykański w tym okresie<sup>6</sup>. Są one bardzo różne w umowach społecznych, na których się opierają oraz w rodzajach poszukiwanej legitymizacji, a także podczas trwania procesu

---

<sup>4</sup> Można zapoznać się z silną krytyką tego modelu w: Oliveira (2003).

<sup>5</sup> Jedną z najbardziej wpływowych analiz kolonializmu wewnętrznego w Ameryce Łacińskiej jest analiza Gonzaleza Casanovy (1969).

<sup>6</sup> Można sądzić, że rozróżnienie między tymi obydwojma nurtami jest przeformulowaniem rozróżnienia między reformą a rewolucją. Nie jest tak w miarę, jak oba nurty odwołują się do tych samych mediacji, które charakteryzowały reformizm: demokracja polityczna i zmiana prawna. Ale, z drugiej strony, nie czynią tego w ten sam sposób. Drugi nurt radykalizuje mediacje nadając im treści i formy nie liberalne, tak jak w przypadku Konstytucji Boliwii, która uznaje trzy formy demokracji: reprezentatywną, partycypacyjną i wspólnotową (patrz w dalszej części). Poza tym, procesy polityczne, w których przeważa drugi nurt, stosują semantykę rewolucyjną i antykapitalistyczną, aby uzasadnić radykalizację mediacji reformistycznych. Być może, w tym przypadku miałyby zastosowanie idea reform rewolucyjnych, o których mówi André Gorz.

politycznego, któremu przewodzą. Pierwszy nurt, bardziej niż międzyklasowy jest transklasowy, w miarę jak proponuje różnym klasom społecznym grę o pozytywnym wyniku, w której wszyscy wygrywają, co pozwala na pewne zmniejszenie nierówności w sensie dochodów, bez zmiany modelu produkcji o dominacji klasowej. Z drugiej strony, legitymizacja wynika ze wzrostu oczekiwań grup historycznie wyłączonych, nie zmniejszając znacząco oczekiwań grup historycznie włączonych i superwłączonych. Idea tego, co narodowo-ludowe, zyskuje wiarygodność, w miarę jak tego rodzaju włączenie (drogą dochodów transferowanych przez państwo) skutecznie zaciera wykluczenie (klasowe), które jednocześnie podtrzymuje inkluzywność i ustala jej granice. Na koniec, proces polityczny ma horyzont bardzo ograniczony, będący efektem korzystnej koniunktury międzynarodowej i *de facto* spełnia się w uzyskiwanych rezultatach (bo nie w prawach społecznych, które czyni niepotrzebnymi), nie troszcząc się o przyszłe zrównoważenie rezultatów (zawsze więcej kontyngentów niż praw).

W przypadku drugiego nurtu, umowa społeczna jest o wiele bardziej złożona i krucha ponieważ: 1) walka klas jest otwarta i względna niezależność od państwa polega na zdolności utrzymania jej w zawieszeniu, rządząc w sposób systematycznie sprzeczny (wynikająca z tego konfuzja umożliwia zawieszenie broni lecz nie pokój); i 2) w miarę jak wyzysk kapitalistyczny łączy się z dominacjami właściwymi dla wewnętrznego kolonializmu, klasy między którymi byłby możliwy pakt są podzielone przez tożsamości kulturowe i regionalne pomnażające źródła konfliktów i czynią ich instytucjonalizację o wiele bardziej problematyczną i niepewną. W ten sposób może nastąpić interregnum legitymizacji. Legitymacja narodowo-ludowa<sup>7</sup> nie jest już wykonalna (bo społeczeństwo nie może już pominąć istnienia społeczności, które pozostaną poza procesem demokratyzacji), a wielonarodowościowo-ludowa legitymizacja nie jest jeszcze możliwa (społeczności nie wiedzą jeszcze, jak mogą przyłączyć się do

---

<sup>7</sup> Używam pojęcia „narodowo-ludowe” w znaczeniu, jakie przypisuje mu Zavaleta (1986: 9), z pewnością zainspirowany Gramscim: “La conexión entre lo que Weber llamó la democratización social y la forma estatal”.

odpowiedniej formy państwa)<sup>8</sup>. To, co ludowe, zarzucając jednocześnie klasom dominującym, że czynią ze społeczeństwa obywatelskiego złudzenie rezultatów (obywatelstwo ekskluzywne), kwestionuje także społeczeństwo obywatelskie za to, że jest pierwotną iluzją, która umożliwia niewidoczność/wykluczenie społeczności etniczno-kulturowych. Finansowe transfery państwa do grup wrażliwych są *de facto* wewnętrznymi procesami między-społecznościowymi, ale paradoksalnie zmierzają do polaryzacji stosunków między społeczeństwem obywatelskim a społecznościami etniczno-kulturowymi. Redystrybucja bogactwa narodowego nie stwarza legitymizacji, jeśli nie towarzyszy jej redystrybucja bogactwa wielonarodowego (autonomia, samorząd, uznawanie różnic, międzykulturowość). Z tego powodu, proces polityczny ma z konieczności szerszy horyzont, ponieważ jego rezultaty nie są niezależne od praw, a tym bardziej od praw zbiorowych, które obejmują przemiany polityczne, kulturowe, mentalnościowe i podmiotowości.

Oba nurty trudnej emancypacyjnej wyobraźni politycznej, mimo dużych różnic, łączą trzy ważne cechy. Po pierwsze, oba są rzeczywistościami politycznymi wywodzącymi się z bardzo silnych mobilizacji ludowych. Dziś jest oczywiste w wielu krajach kontynentu, że klasy ludowe są gotowe do „przyjęcia nowych zbiorowych wierzeń” jak powiedziała Zavaleta (1986: 16). Mediacje demokratyczne wydają się mocniejsze i jeśli nie zastępują tradycyjnych form dominacji, przynajmniej je maskują lub czynią ich realizację bardziej kosztowną dla klas dominujących. Po drugie, oba nurty rozszerzają mandat demokratyczny w tym samym stopniu, w jakim powiększają dystans między wspólnymi doświadczeniami klas ludowych i ich oczekiwaniami względem przyszłości. Po trzecie, oba nurty używają przestrzeni manewru, którą stworzył globalny kapitalizm nie mogąc znacząco ingerować w konfigurację lub trwałość tej przestrzeni, nawet jeśli dla drugiego nurtu ta niemożność wynika z nieistnienia silnego ruchu antyhegemonicznej globalizacji lub nowej Międzynarodówki.

---

<sup>8</sup> Idea wielonarodowości nie myli się z ideą wspólnotowości, nawet kiedy to grupy społeczne, w których przeważa kultura wspólnotowa są tymi, które żądają wielonarodowości. Wielonarodowość wzmacnia wspólnotę jednocześnie ukazując jej granice. To znaczy, w wielonarodowości nie ma wspólnoty bez między-wspólnoty. Aby być wykonaną jako kultura polityczna, wielonarodowość przewiduje stworzenie różnego typu praktyk wewnątrz-wspólnotowych. Tylko wówczas wielonarodowe będzie narodem.

## Koniec niekończącego się kolonializmu

Druga trudność postępowej wyobraźni politycznej w Ameryce Łacińskiej może być sformułowana w następujący sposób: równie trudno jest wyobrazić sobie koniec kolonializmu jak wyobrazić sobie, że kolonializm nie miałby końca. Część myślenia krytycznego pozwoliła się zablokować przez pierwszą trudność (wyobrażenie o końcu kolonializmu), a rezultatem było zanegowanie samego istnienia kolonializmu. Dla tego nurtu, niepodległość oznaczała koniec kolonializmu i dlatego antykapitalizm jest jedynym prawowitym celem politycznym postępowej polityki. Ten nurt myślenia krytycznego koncentruje się na walce klas i nie uznaje ważności walki etniczno-kulturowej. Przeciwnie, ceni sobie metysaż, który charakteryzuje szczególnie kolonializm iberyjski, jako dodatkową manifestację pokonania kolonializmu. Równoległe, idea demokracji rasowej jest celebrowana jako rzeczywistość, a nie broniona jako aspiracja.

W przeciwieństwie do poprzedniego, drugi nurt tradycji krytycznej wychodzi z założenia, że proces historyczny który doprowadził do niepodległości jest dowodem, że patrymonializm i wewnętrzny kolonializm nie tylko zachowały się po uzyskaniu niepodległości, ale że w niektórych przypadkach uległy nawet zaostreniu. Trudność dotycząca wyobrażenia sobie alternatywy dla kolonializmu polega na tym, że wewnętrzny kolonializm nie jest tylko polityką państwa, jak to miało miejsce podczas kolonializmu zagranicznej okupacji; jest bardzo szeroką gramatyką społeczną, która przenika sferę społeczną, przestrzeń publiczną i prywatną, kulturę, mentalność i subiektywność. Podsumowując, jest sposobem życia i współżycia, w wielu przypadkach wspólnie odczuwanym przez tych, którzy na tym zyskują oraz tych, którzy z tego powodu cierpią. Dla tego nurtu tradycji krytycznej, walka z kapitalizmem musi być prowadzona w sposób równoległy do walki z kolonializmem. Dominacja klasowa i dominacja etniczno-rasowa wzajemnie się karmią, a zatem, walka o równość nie może być oddzielona od walki o uznanie różnicy. Według tego nurtu, wyzwanie post-kolonializmu ma na kontynencie latynoamerykańskim charakter pierwotny. Nikt nie sformułował tego równie celnie jak José Mariátegui gdy odnosząc się do społeczeństwa peruwiańskiego (ale do zastosowania także do innych społeczeństw latynoamerykańskich), mówił

o grzechu pierwotnym konkwisty: „grzech bycia urodzonym i wychowanym bez Indianina i przeciwko Indianinowi” (Mariátegui, s/f, 1925: 208). A wszyscy wiemy, że grzechy pierwotne są bardzo trudne do odkupienia.

Oba wyzwania dla postępowej wyobraźni politycznej kontynentu latynoamerykańskiego – post-kapitalizm i post-kolonializm – oraz trzecie wyzwanie dotyczące relacji między obydwojma, zaznaczają aktualnie zachodzące turbulencje równania, o jakim mówił René Zavaleta (1983; 1986): tworzy klasę/tworzy masę; społeczeństwo obywatelskie/wspólnotę; państwo/naród; transformację drogą nadwyżki ekonomicznej/transformację drogą dostępności demokratycznej społeczności. Te trzy wyzwania są *de facto* prądami długiego trwania głębokich wód kontynentu, które obecnie wypływają na powierzchnię agendy politycznej dzięki pierwszoplanowej roli ruchów indiańskich, chłopskich, potomków Afrykańczyków i ruchów feministycznych w ostatnich trzech dekadach. Przewodnia rola tych ruchów, ich bojowe sztandary oraz dwie wspomniane trudności postępowej wyobraźni politycznej są właśnie czynnikami, które determinują potrzebę zachowania dystansu do krytycznej tradycji eurocentrycznej. Oprócz nich, istnieją dwa inne czynniki o korzeniach teoretycznych, które wzmacniają tę potrzebę: utrata podmiotów krytycznych i złudna relacja między teorią a praktyką.

### Utrata podmiotów krytycznych

Był czas, kiedy teoria krytyczna była „właścicielką” szerokiego zbioru podmiotów, które zaznaczały swą różnicę w stosunku do teorii konwencjonalnych lub burżuazyjnych. Pośród nich: socjalizm, komunizm, zależność, walka klas, alienacja, uczestnictwo, fetyszym towarów, front mas, itp. Dzisiaj, pozornie, prawie wszystkie podmioty przestały istnieć. W ostatnich trzydziestu latach, eurocentryczna tradycja krytyczna zaczęła charakteryzować się i wyróżniać poprzez przymiotniki, jakimi określa się podmioty właściwe dla teorii konwencjonalnych. I tak, na przykład, jeśli teoria konwencjonalna mówi o rozwoju, teoria krytyczna robi odniesienia do rozwoju alternatywnego, demokratycznego lub zrównoważonego; gdy teoria konwencjonalna mówi o demokracji, teoria krytyczna

wskazuje na demokrację radykalną, partycypacyjną lub świadomą; to samo dotyczy kosmopolityzmu, który zmienia nazwę na kosmopolityzm podległy, opozycyjny lub rewolucyjny, zakorzeniony; a w odniesieniu do praw człowieka, te stają się radykalnymi prawami człowieka, zbiorowymi, międzykulturowymi. Należy zachować ostrożność przy analizowaniu tej zmiany.

Koncepcje (podmioty) hegemoniczne nie stanowią, w płaszczyźnie pragmatycznej, niezwykłej własności myślenia konwencjonalnego lub liberalnego. Jednym z wymiarów obecnego kontekstu Ameryki Łacińskiej jest właśnie zdolność, jaką pokazały ruchy społeczne do użycia antyhegemonicznego i dla celów antyhegemonicznych instrumentów lub pojęć hegemonicznych<sup>9</sup>. Należy wziąć pod uwagę, że podmioty wciąż jeszcze ustalają horyzont intelektualny i polityczny, który definiuje nie tylko to, co wyrażalne, wiarygodne, prawowite lub realistyczne, ale także, poprzez implikację, to, co niewyrażalne, niewiarygodne, nielegalne lub nierzeczywiste. To znaczy, ukrywając się w przymiotnikach, teoria uwiarygodnia w użyciu kreatywnym uwolnienie podmiotów, ale jednocześnie akceptuje ograniczenie debaty i propozycji do tego, co możliwe w ramach horyzontu możliwości, który oryginalnie do niej nie należy. Teoria krytyczna przybiera w ten sposób charakter pochodny, który pozwala jej wejść do debaty, ale nie pozwala dyskutować terminów debaty, a tym bardziej dyskutować powodu wyboru opcji danej debaty, a nie innej. Skuteczność używania w celu antyhegemonicznym koncepcji lub instrumentów hegemonicznych jest określona przez świadomość granic tego użycia.

Granice te są obecnie bardziej widoczne na kontynencie latynoamerykańskim, w chwili gdy walki społeczne ukierunkowane są na nadanie nowych znaczeń starym pojęciom i jednocześnie chcą wprowadzić nowe pojęcia, które nie mają precedensów w eurocentrycznej teorii krytycznej, tym bardziej, że nie wyrażają się w żadnym z języków kolonialnych, w których została skonstruowana. Jeśli dystans w stosunku do tej ostatniej nie został osiągnięty, niebezpieczeństwo leży w niezastosowaniu socjologii

---

<sup>9</sup> *De facto* system ponownych przywłaszczeń działa na dwa sposoby. Podczas ostatnich dwudziestu lat jesteśmy świadkami przywłaszczenia przez Bank Światowy sloganów teorii krytycznej, takich jak, na przykład, demokracja partycypacyjna i ogólnie partycypacja.

nieobecności (*sociología de las ausencias*) ani socjologii emergencji (*sociología de las emergencias*) w odniesieniu do nowości politycznych kontynentu lub, innymi słowy, niezidentyfikowaniu lub niewłaściwej ocenie takich nowości.

### **Złudny związek między teorią a praktyką**

Rozbieżności między teorią i praktyką są niemal konstytutywną częścią zachodniego myślenia krytycznego XX wieku. Po optymizmie epistemologicznym pierwszego dzieła György'ego Lukácsa (*Historia i Świadomość Klasowej*), nastąpił pesymizm reprezentowany przez szkołę frankfurcką Theodora W. Adorno i Maxa Horkheimera. Jednak uważam, że obecnie stajemy wobec nowego zjawiska, świadomi ogromnej rozbieżności między tym, co przewiduje teoria a najbardziej transformacyjnymi praktykami, jakie zachodzą w Ameryce Łacińskiej. W ostatnich trzydziestu latach, na czele najbardziej zaawansowanych walk stanęły grupy społeczne (Indianie, chłopci, kobiety, potomkowie afrykańscy, pikietujący, bezrobotni), których obecność w historii nie była przewidziana przez eurocentryczną teorię krytyczną. Organizują się często według form (ruchy społeczne, podstawowe wspólnoty kościelne, pikietujący, samorząd, ludowe organizacje ekonomiczne) znacznie różniących się od tych, uprzywilejowanych przez teorię: partii i związków zawodowych. Nie zamieszkuje przemysłowych ośrodków miejskich, ale odległe miejsca na wyżynach Andów lub na równinach pokrytych amazońską selwą. Wielokrotnie wyrażają swoje żądania w językach narodowych, a nie w żadnym z języków kolonialnych, w których była zredagowana teoria krytyczna. A kiedy ich żądania i aspiracje są tłumaczone w językach kolonialnych, nie pojawiają się znane terminy socjalizmu, praw człowieka, demokracji lub rozwoju, lecz godność, szacunek, terytorium, samorząd, dobre życie, Matka Ziemia.

Ta rozbieżność między teorią i praktyką uwiarydociła się znacząco na Światowym Forum Społecznym (FSM), zwołanym po raz pierwszy w Porto Alegre w 2001 r. FSM pokazało, że przepaść między lewicową praktyką i klasycznymi teoriami lewicowymi jest głębsza niż nigdy dotąd. Oczywiście FSM nie jest osamotnione, o czym świadczą polityczne doś-

wiadczenia Ameryki Łacińskiej, regionu, w którym powstało FSM. Poczynając od Zapatystowskiej Armii Wyzwolenia Narodowego (EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional) w Chiapas po wybór Luli w Brazylii; od argentyńskich *piqueteros* do Ruchu Robotników Rolnych Bez Ziemi (MST); od indiańskich ruchów w Boliwii i Ekwadorze po Szeroki Front Urugwaju (Frente Amplio), kolejne zwycięstwa Hugo Chaveza w Wenezueli i wybór Evo Moralesa w Boliwii, Fernanda Lugo w Paragwaju i José Mujiki w Urugwaju; od kontynentalnej walki z ALCA<sup>10</sup> po alternatywny projekt regionalny pod przywództwem Hugo Cháveza (ALBA)<sup>11</sup>, spotykamy się z praktykami politycznymi, które uważają się za emancypacyjne, ale nie były przewidziane przez wielkie tradycje teoretyczne eurocentrycznej lewicy lub nawet są z nimi sprzeczne. Jako wydarzenie międzynarodowe i punkt spotkania tylu praktyk oporu i alternatywnych projektów społeczeństwa, Światowe Forum Społeczne nadało nowy wymiar tej wzajemnej ślepoty – praktyki wobec teorii i teorii wobec praktyki – i stworzyło warunki do szerszej i głębszej refleksji nad tym problemem.

Ślepotą teorii kończy się niezauważalnością (niewidzialnością) praktyki, i dlatego, skutkuje jej niedoteoryzowaniem (*sub-teorización*), podczas gdy ślepotą praktyki czyni teorię irrelevantną. Ślepotę teorii można zaobserwować w sposobie, w jaki konwencjonalne partie lewicy oraz intelektualiści na ich usługach początkowo nie chcieli zwrócić uwagi na FSM lub pomniejszali jego znaczenie. Ślepotą praktyki, ze swej strony, jest manifestacyjnie obecna w pogardzie znacznej większości działaczy FSM dla bogatej tradycji teoretycznej europocentrycznej lewicy i całkowitym deprecjonowaniu jej odnowy. Ten brak wzajemnego spotkania wywołuje na polu praktyki ekstremalną oscylację między rewolucyjną lub pseudorewolucyjną spontanicznością a auto-cenzurowanym i nieszkodliwym posybilizmem, zaś w obszarze teorii, oscylację równie ekstremalną między gorliwością rekonstrukcyjną *post factum* oraz arogancką obojętnością dla tego, co nie zostało włączone w podobną rekonstrukcję.

---

<sup>10</sup> Área de Libre Comercio de las Américas (Strefa Wolnego Handlu Ameryk).

<sup>11</sup> Alternativa Bolivariana para las Américas (Boliwariańska Alternatywa dla Ameryk).



W tych warunkach, relacja między teorią i praktyką nabiera dziwnych cech. Z jednej strony, teoria przestaje być na usługach przyszłych praktyk, jakie potencjalnie zawiera, i służy raczej do legitymizacji (lub nie) przeszłych praktyk, które pojawiły się pomimo niej samej. Przestaje być kierunkiem, aby stać się ratyfikacją sukcesów uzyskanych przez pominięcie lub potwierdzenie zapowiedzianych wcześniej niepowodzeń. Z drugiej strony, praktyka uzasadnia siebie samą uciekając się do teoretycznego majstrowania skupionego na potrzebach chwili, uformowanego przez koncepcje i języki heterogeniczne, które z punktu widzenia teorii, nie są niczym innym niż oportunistycznymi racjonalizacjami lub retorycznymi ćwiczeniami. Z punktu widzenia teorii, teoretyczne przymiarki nigdy nie kwalifikują się jako teoria. Z punktu widzenia praktyki, teoretyzowanie *a posteriori* jest czystym pasożytnictwem.

Przyczyny tej złudnej relacji między teorią i praktyką są wielorakie, ale najważniejszą jest ta, że podczas gdy krytyczna teoria europocentryczna została skonstruowana w kilku krajach europejskich (Niemcy, Anglia, Francja, Rosja i Włochy) w celu wpływania na postępowe walki tego regionu świata, to walki najbardziej innowacyjne i reformatorskie pojawiają się na Południu w kontekście bardzo różnych rzeczywistości społeczno-polityczno-kulturowych. Jednakże, złudny dystans między teorią a praktyką nie jest tylko wynikiem różnicy kontekstów. Chodzi raczej o dystans epistemologiczny a nawet ontologiczny. Ruchy w regionie latinoamerykańskim, poza kontekstami, budują swoją walkę w oparciu o mądrość przodków, ludową, duchową, która zawsze była daleka od scjentyzmu właściwego eurocentrycznej teorii krytycznej. Z drugiej strony, koncepcje ontologiczne na temat bytu i życia są bardzo różne od prezentyzmu<sup>12</sup> i zachodniego indywidualizmu. Istoty ludzkie są wspólnotami istot

---

<sup>12</sup> Pojęcie to przywołuje koncepcję homonimiczną Hartoga (2003), jednak znaczenie, w jakim je stosuje, jest ważne tylko w łonie koncepcji zachodnich współczesności. Koncepcje Hartoga obejmują jako nie problematyczne, rozróżnienie na trzy kategorie – terażniejszość, przeszłość, przyszłość - niezależnie od ich treści. Z perspektywy zachodniej, reżim historyczności, jaki dominuje po 1989 r. jest prezentyzmem (dominacja terażniejszości nad przeszłością i przyszłością) i tu zgadzam się z Hartogiem. Z tym wszystkim, w perspektywach epistemologicznych nie zachodnich (na przykład, indiańskich), Zachód zawsze był prezentystą (co pokazuje grabież dokonana w następstwie konkwisty Nowego Świata) a jego prezentyzm polegał na obronie absolutnego pana „swojej” przyszłości (nie istnieje

przed jednostkami, a w tych wspólnotach są obecni i żyją przodkowie, a także zwierzęta i Matka Ziemia. Stoimy w obliczu kosmowizji nie-zachodnich, które zmuszają do pracy przekładu międzykulturowego, aby móc je zrozumieć i ocenić.

W swojej błyskotliwej podróży przez postępową historię kontynentu latynoamerykańskiego, a zwłaszcza, przez różne „koncepcje świata” o charakterze kontestacyjnym i emancypacyjnym, jakie zdominowały Boliwię podczas dwóch ostatnich stuleci, Álvaro García Linera, w lapidarny sposób analizuje w jaki sposób „narracja modernistyczna i teleologiczna historii” przekształciła się, od pewnego momentu, w teoretyczną ślepotę i blokadę epistemologiczną wobec nowych ruchów emancypacyjnych. Mówi García Linera:

Ta narracja modernistyczna i teleologiczna historii, ogólnie przyjęta w podręcznikach ekonomii i filozofii, stworzy blokadę poznawczą oraz epistemologiczną niemożność w odniesieniu do dwóch rzeczywistości będących punktem wyjścia innego projektu emancypacyjnego, który z czasem nałoży się na samą ideologię marksistowską: tematyka chłopska i etniczna kraju (García Linera, 2009: 482).

Utrata podmiotów krytycznych, połączona ze złudną relacją między eurocentryczną teorią krytyczną i walkami o przemiany w regionie, nie tylko zalecają zachować dystans w związku z myśleniem krytycznym stworzonym wcześniej wewnątrz kontynentu i poza nim; więcej jeszcze, każą myśleć o tym, co nie do pomyślenia, to znaczy, przyjąć niespodziankę jako założycielski akt pracy teoretycznej. I tak, jak teorie awangardowe są tymi, które, z definicji, nie pozwalają się zaskoczyć, to uważam, że w aktualnym kontekście przemian społecznych i politycznych, nie potrzebujemy teorii awangardy, lecz ariergardy. Chodzi o prace teoretyczne, które z bardzo bliska towarzyszą wysiłkom transformacyjnym ruchów społecznych, kwestionując je, porównując synchronicznie i diachronicznie, poszerzając symbolicznie ich rozmiar poprzez artykulacje, tłumaczenia, sojusze z innymi ruchami. Jest to raczej praca rzemieślnika niż

---

przyszłość poza przyszłością zachodnią) oraz negacji przeszłości ludów przez nich napotkanych. Z drugiej strony, tylko z zachodniego punktu widzenia możemy uważać, że ludy indiańskie dają pierwszeństwo przeszłości. Dla nich, przeszłość „jest częścią” teraźniejszości. W terenie, uczestniczyłem w różnych spotkaniach grup indiańskich, podczas których przodkowie byli zapraszani do udziału w naszym kole dialogu. Wszyscy antropolodzy i socjologodzy, którzy pracowali w tym regionie świata, z pewnością podzielają to doświadczenie.

architekta. Bardziej praca zaangażowanego świadka, a mniej jasnowidzącego przywódcy. Przybliżenia do tego, co dla jednych jest nowe a bardzo stare dla innych.

Dystans, jaki proponuję w związku z eurocentryczną tradycją krytyczną ma na celu otworzyć przestrzenie analityczne na rzeczywistości „zaskakujące” (ponieważ są nowe lub dotychczas były uznawane jako nie istniejące), gdzie mogą pojawić się wyzwajające emergencje. W dwóch następnych rozdziałach wskazuję kilka dróg, na których taki dystans może się skonkretyzować.

### **Dystans w relacji z eurocentryczną tradycją krytyczną**

Zachować dystans nie oznacza wykluczyć lub wyrzucić na śmietnik historii całej tej jakże bogatej tradycji, a tym bardziej ignorować historyczne możliwości społecznej emancypacji zachodniej nowoczesności. Oznacza wziąć pod uwagę nasz czas, na kontynencie amerykańskim jako czas, który ujawnia niepublikowaną charakterystykę przejściową, którą możemy sformułować w następujący sposób: mamy nowoczesne problemy, dla których nie ma nowoczesnych rozwiązań. Nowoczesne problemy równości, wolności i braterstwa trwają w nas. Jednakże, nowoczesne rozwiązania proponowane przez liberalizm a także przez marksizm są już beużyteczne, nawet gdy zostały doprowadzone do maksimum możliwej świadomości (aby użyć stwierdzenia Lucien Goldmanna; por. Santos, 2008b), tak jak w przypadku znakomitej rekonstrukcji intelektualnej zachodniej nowoczesności, proponowanej przez Habermasa (1987a). Granice takiej rekonstrukcji są wpisane w dominującą wersję zachodniej nowoczesności, od której wychodzi Habermas, będącej *de facto* drugą nowoczesnością zbudowaną w oparciu o pierwszą, iberyjską nowoczesność *conimbricenses* z XVI w. (Santos, 2008c). Tym, co charakteryzuje drugą nowoczesność i nadaje jej dominujący charakter jest głęboka linia podziału, jaką ustanawia między społeczeństwami metropolii (Europa) a społeczeństwami kolonialnymi (Santos, 2009a).

Ta przepastna linia przenika całą myśl Habermasa, której nadzwyczajna jasność pozwala ją zobaczyć, ale nie przekroczyć. Jego teoria działania komunikacyjnego jako nowy uniwersalny model dyskursywnej

racjonalności, jest dobrze znana (Habermas, 1987a; 1987b). Habermas rozumie, że teoria ta stanowi *telos* rozwoju dla całej ludzkości i umożliwia odrzucenie zarówno relatywizmu jak i eklektyzmu. Jednak zapytany czy jego teoria, zwłaszcza teoria krytyczna rozwiniętego kapitalizmu, mogłaby być przydatna dla postępowych sił Trzeciego Świata i czy takie siły mogłyby być użyteczne dla walk socjalizmu demokratycznego w krajach rozwiniętych, Habermas odpowiedział: „Mam pokusę, żeby odpowiedzieć „nie” w obu przypadkach. Jestem świadomy, że jest to wizja ograniczona i eurocentryczna. Wolałbym nie musieć odpowiadać” (Habermas, 1985). Ta odpowiedź oznacza, że racjonalność komunikatywna Habermasa, pomimo jej ogłoszonej uniwersalności, wyłącza *de facto* efektywny udział około czterech piątych części ludności świata. To wykluczenie jest deklarowane w imię kryteriów inkluzyjności/ekskluzyjności, których legitymizacja leży w ich domniemanej uniwersalności. W ten sposób, deklaracja wykluczenia może być jednocześnie dokonana z maksymalną uczciwością („Jestem świadomy, że jest to wizja ograniczona i eurocentryczna”) i z maksymalną ślepotą odnośnie do jej nie-zrównoważenia (lub, aby być sprawiedliwym, ślepotą nie jest całkowita, jeśli uwzględnimy przyjęte wyjście strategiczne: „Wolałbym nie musieć odpowiadać”). A zatem, uniwersalizm Habermasa kończy się jako uniwersalizm przychylny, ale imperialny, jako że w całości kontroluje decyzję o swoich własnych ograniczeniach, narzucając sobie, bez innych ograniczeń, to, co włącza i to, co wyłącza<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Ostatnią wielką próbą stworzenia nowoczesnej teorii krytycznej była teoria Foucaulta, biorąca sobie za cel wszechogarniającą znajomość nowoczesności, nowoczesną naukę. Wbrew obiegowej opinii, Foucault jest dla mnie krytykiem nowoczesnym, a nie krytykiem postnowoczesnym. Reprezentuje punkt kulminacyjny i paradoksalnie, klęskę nowoczesnej teorii krytycznej. Prowadząc aż do ostatnich konsekwencji władzę dyscyplinarną „panopticum”, zbudowaną przez nowoczesną naukę. Foucault pokazuje, że nie ma żadnego wyjścia emancypacyjnego w ramach tego „reżimu prawdy”, jako że sam opór staje się władzą dyscyplinarną, a zatem, dobrowolną choć uwewnętrzną opresją. Wielką zasługą Foucaulta było pokazanie zaciemnień i przemilczeń przez nowoczesną naukę, przyznającą wiarygodność poszukiwaniom alternatywnych „reżimów prawdy”, innych form poznania zmarginalizowanych, uciśniętych i zdyskredytowanych przez nowoczesną naukę (Santos, 2000: 27). „Foucault przyczynił się ogromnie do epistemologicznego rozbrojenia imperialnej Północy, jednak, nie mógł znać wysiłków antyimperialnego Południa, aby uzbroić się epistemologicznie. Nie zauważył, że w grę wchodzi inna wiedza i doświadczenia tworzenia wiedzy (wywiad z Boaventurą de Sousa Santosem w: Tavares, 2007: 133).

Poza dominującymi wersjami, istniały inne wersje nowoczesności zachodniej, które zostały zmarginalizowane z racji zwątpienia w triumfalistyczne pewniki wiary chrześcijańskiej, nowoczesnej nauki i nowoczesnego prawa, a jednocześnie wyznaczyły głęboką linię podziału i uczyniły ją niewidzialną. Odnoszę się, między innymi, do Nicolasa de Cusa i Pascala, którzy (wraz z wieloma innymi równie zapomnianymi) utrzymują żywą jeszcze do dzisiaj możliwość Zachodu nie zachodniego<sup>14</sup>. Dystans w odniesieniu do dominujących wersji zachodniej nowoczesności niesie ze sobą przybliżenie do wersji podległych, przemilczanych, zmarginalizowanych nowoczesności i racjonalności, zarówno zachodnich jak i nie zachodnich.

Zachować dystans oznacza zatem być jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz tego, co się krytykuje, w taki sposób, że staje się możliwym to, co nazywam podwójną transgresyjną socjologią nieobecności i emergencji. Ta „transgresyjna socjologia” jest *de facto* epistemologiczną *demar-arche* polegającą na przeciwstawieniu epistemologii dominujących na globalnej Północy epistemologii Południa, we wspomnianym poniżej sensie.

### **Sociologia nieobecności**

Przez socjologię nieobecności rozumiem badanie naukowe, które ma na celu pokazanie, że to co nie istnieje jest, *de facto*, aktywnie stworzone jako nie-istniejące, to znaczy, jako niewiarygodna alternatywa dla tego, co istnieje. Jej empiryczny przedmiot jest niemożliwy z punktu widzenia konwencjonalnych nauk społecznych. Chodzi o przeobrażenie przedmiotów niemożliwych w przedmioty możliwe, nieobecnych w obecne. Nieistnienie jest stworzone zawsze, gdy pewien podmiot jest dyskwalifikowany i uważany za niewidoczny, niezrozumiały lub odrzucony. Dlatego też nie ma jednego tylko sposobu stworzenia nieobecności, lecz wiele. Tym, co je łączy, jest sama racjonalność monokulturowa. Rozróżniam pięć sposobów stworzenia nieobecności lub nie-istnienia: ignorujący, zapóźniony, gorszy, lokalny lub szczególny oraz nieproduktywny lub jałowy (Santos, 2009a: 98-159).

---

<sup>14</sup> O tych autorach patrz: Santos (2008c: 11-43).

Pierwsza logika wywodzi się z *monokultury wiedzy* oraz *rygoru wiedzy*. Jest to najmocniejszy sposób stworzenia nieistnienia. Polega na transformacji nowoczesnej nauki i kultury wysokiej w jedyne kryteria, odpowiednio, prawdy i jakości estetycznej. Współudział, który łączy „obie kultury”, leży w fakcie, że przyznają one sobie, w poszczególnych obszarach, rolę jedynych kanonów tworzenia wiedzy lub kreacji artystycznej. Wszystko to, czego kanon nie legitymizuje lub nie uznaje, jest deklarowane jako nieistniejące. Nieistnienie przybiera tu formę ignorancji lub braku kultury.

Drugi sposób logicznego rozumowania opiera się na *monokulturze czasu linearnego*, idea, według której historia ma jedyny i znany sens i kierunek. W ostatnich dwustu latach, ów sens i kierunek były wyrażane w różnych formach: postęp, rewolucja, modernizacja, rozwój, wzrost, globalizacja. Wspólna dla wszystkich tych sformułowań jest idea, że czas jest linearny, a na jego czele znajdują się centralne kraje światowego systemu, a wraz z nimi, wiedza, instytucje i formy socjalności, które w nich dominują. Logika ta tworzy nieistnienie uznając za przestarzałe wszystko to, co według czasowej normy, jest asymetryczne wobec tego, co uznane zostało jako rozwinięte.

Zgodnie z tą logiką, zachodnia nowoczesność wytworzyła niewspółczesność tego, co współczesne, ideę, że jednoczesność kryje zbiegające się w niej asymetrie czasów historycznych. Spotkanie między afrykańskim chłopem i urzędnikiem Banku Światowego w badaniach terenowych ilustruje tę kondycję, jednoczesne spotkanie między niewspółczesnymi. W tym przypadku, nieistnienie przyjmuje formę pozostałości, która w ostatnich dwóch stuleciach przyjęła różne określenia; pierwszym z nich było to, co prymitywne i dzikie, a po nim nastąpiły inne, takie jak to, co tradycyjne, przed-nowoczesne, proste, przestarzałe lub niedorozwinięte.

Trzecia logika to *logika klasyfikacji społecznej*, która opiera się na monokulturze naturalizacji różnic. Polega na podzieleniu społeczności na kategorie naturalizujące hierarchie. Najbardziej wyrazistymi manifestacjami tej logiki są klasyfikacja rasowa i klasyfikacja według płci. W przeciwieństwie do tego, co występuje w relacji kapitał/praca, kwalifikacja społeczna opiera się na atrybutach negujących intencyjność hierarchii

społecznej. Relacja dominacji jest konsekwencją, a nie przyczyną takiej hierarchii, a nawet może być uważana za obowiązek tego, który jest klasyfikowany jako wyższy (na przykład, „brzemień białego człowieka” w jego misji cywilizacyjnej). Chociaż obie formy klasyfikacji (rasa i płeć) są decydujące, aby relacja kapitał/praca ustabilizowała się i pogłębiła w wymiarze globalnym, to klasyfikacja rasowa była tą, którą kapitalizm zrekonstruował najbardziej dogłębnie, co wykazali, między innymi, Wallerstein i Balibar (1991) oraz, w sposób bardziej dobitny, Césaire (1955), Quijano (2000), Mignolo (2003), Dussel (2001), Maldonado-Torres (2004) i Grosfoguel (2007). Zgodnie z tą logiką, nieistnienie jest wytworzone w formie niższości nie do pokonania, a zarazem naturalne. Ten, kto stoi niżej jest gorszy, ponieważ jest nieprzekraczalnie niższym i z tej racji nie może zbudować wiarygodnej alternatywy wobec tego, który stoi wyżej.

Czwarta logika tworzenia nieistnienia to *logika skali dominującej*. W ramach tej logiki, skala przyjęta jako pierwotna determinuje irrelevantny charakter wszystkich innych możliwych skali. W zachodniej nowoczesności, skala dominująca pojawia się w dwóch głównych formach: tego, co uniwersalne i tego, co globalne. Uniwersalizm jest skalą podmiotów i wzajemnie wzmacniających się rzeczywistości, niezależnie od poszczególnych kontekstów. Dlatego przyznaje sobie pierwszeństwo ponad wszystkimi innymi rzeczywistościami, które zależą od kontekstów i z tego powodu uważane są za partykularne lub miejscowe. Globalizacja jest skalą, która w ostatnich dwudziestu latach zyskała bezprecedensowe znaczenie w przeróżnych obszarach społecznych. Chodzi o skalę, która uprzywilejowuje podmioty lub rzeczywistości poszerzające swój zasięg na cały świat i które, czyniąc to, zyskują prerogatywę określania podmiotów i rzeczywistości rywali jako lokalne<sup>15</sup>. W ramach tej logiki, nieistnienie jest wytworzone jako forma tego, co partykularne i lokalne. Podmioty lub rzeczywistości zdefiniowane jako takie, są uwięzione w skalach, które czynią je niezdolnymi by stać się wiarygodnymi alternatywami dla tego, co istnieje w sposób uniwersalny lub globalny.

---

<sup>15</sup> O sposobach tworzenia globalizacji patrz: Santos, 2002: 49-71; 2009b: 290-315.

Na koniec, piątą logiką nieistnienia jest *logika produktywności* i opiera się na monokulturze kryteriów produktywności kapitalistycznej. Według tej logiki, wzrost gospodarczy jest niekwestionowanym, racjonalnym celem i w związku z tym niekwestionowane jest kryterium produktywności, które najlepiej służy temu celowi. To kryterium stosuje się zarówno do przyrody jak i ludzkiej pracy. Przyroda produktywna to przyroda maksymalnie płodna zgodnie z cyklem produkcji, podobnie praca produkcyjna jest pracą, która maksymalizuje wytwarzanie zysku, też w określonym cyklu produkcyjnym. Według tej logiki, nieistnienie jest formą tego, co nieproduktywne, a w odniesieniu do przyrody niepłodne, zaś w stosunku do pracy, lenistwem lub dyskwalifikacją zawodową.

Stajemy zatem wobec pięciu głównych form społecznych nieistnienia, wytworzonych lub legitymowanych przez dominujące rozumowanie eurocentryczne: to, co ignoranckie, odrzucone, gorsze, lokalne lub partykularne i nieproduktywne. Chodzi o formy społeczne nieistnienia, ponieważ rzeczywistości, jakie je współtworzą, jawią się jako przeszkody względem rzeczywistości liczących się jako ważne: naukowe, rozwinięte, wyższe, globalne lub produktywnie. Są, zatem dyskwalifikowanymi częściami homogenicznych całości, które, jako takie, potwierdzają to, co istnieje i jak istnieje. Są tym, co istnieje w nieodwracalnie dyskwalifikowanych formach istnienia.

## Socjologia emergencji

Socjologia emergencji polega na zastąpieniu pustki przyszłości według czasu linearnego (pustki, która jest zarówno wszystkim jak i niczym) przyszłością wielorakich i konkretnych możliwości, jednocześnie utopijnych i realistycznych, która budowana jest w terażniejszości w oparciu o działania opiekuńcze.

Zwrócenie uwagi na emergencje jest z natury czymś spekulacyjnym i wymaga opracowania filozoficznego. Głębokie znaczenie emergencji może być odkryte w najróżniejszych tradycjach kulturowych i filozoficznych. W filozofii zachodniej emergencje są tematem marginalnym, a tym spośród współczesnych autorów, który najlepiej je zilustrował, był Ernst Bloch. Pojęciem, który przewodzi socjologii emergencji jest koncepcja



„jeszcze nie” (*Noch nicht*) zaproponowana przez Blocha ([1947] 1995). Bloch buntuje się przeciwko faktowi dominacji filozofii zachodniej obejmującej koncepcje Wszystkiego (*Alles*) i Niczego (*Nicht*), w których wszystko wydaje się być zawarte jako utajone, ale gdzie nic nowego nie może się pojawić. Wynika stąd, że filozofia zachodnia jest myśleniem statycznym. Dla Blocha, to, co możliwe jest najbardziej niepewne, koncepcja najbardziej ignorowana filozofii zachodniej (Bloch, 1995: 241). A jednak tylko to, co możliwe pozwala odkryć niewyczerpaną całość świata. I tak, Bloch wprowadza dwa nowe pojęcia: Nie (*Nicht*) i Jeszcze Nie (*Noch nicht*). „Nie” oznacza brak czegoś i jest wyrazem woli, aby ów brak przewyciężyć. Dlatego, „Nie” odróżnia się od „Nic” (Bloch, 1995: 306). Powiedzieć nie, znaczy powiedzieć tak czemuś innemu.

„Jeszcze nie” jest kategorią bardziej złożoną, ponieważ wydobywa to, co istnieje jedynie jako utajone, ruch ukryty w procesie ujawniania się. „Jeszcze nie” jest sposobem, w jaki przyszłość wpisuje się w teraźniejszość i ją rozszerza. Nie jest to przyszłość nieokreślona ani nieskończona. To konkretna możliwość i zdolność, które nie istnieją ani w próżni, ani nie są też całkowicie określone. *De facto*, obie aktywnie określają od nowa wszystko czego dotyczą i w ten sposób kwestionują określenia, które jawią się jako zasadnicze dla danego momentu lub warunku. Subiektywnie, „jeszcze nie” jest świadomością antycypacyjną, świadomością, która, mimo że jest tak ważna w życiu osób, była, na przykład, całkowicie zapomniana przez Freuda (Bloch, 1995: 286-315). Obiektywnie, „jeszcze nie” jest, z jednej strony, zdolnością (potencją), a z drugiej możliwością (potencjalnością). Możliwość ta zawiera składnik ciemności lub nieprzejrzystości, wynikający z pochodzenia tej możliwości w momencie przeżywanym, który nigdy nie jest dla siebie całkowicie widoczny; i ma także komponent niepewności, wynikający z podwójnego braku: zaledwie częściowej znajomości warunków, które mogą skonkretyzować możliwość oraz z faktu, że warunki te istnieją jedynie częściowo. Dla Blocha (1995: 241) fundamentalne jest rozróżnienie między tymi dwoma brakami, ponieważ są autonomiczne: można mieć wiedzę częściową na temat warunków, które są bardzo częściowo istniejące i na odwrót.

Socjologia emergencji polega na badaniu alternatyw mieszczących się w horyzoncie konkretnych możliwości. Podczas gdy socjologia nieobecności poszerza teraźniejszość przyłączając do tego co realnie istniejące, to co zostało z niej wyodrębnione przez dominujące rozumowanie eurocentryczne, socjologia emergencji poszerza teraźniejszość przyłączając do tego co realnie szerokie, przyszłe możliwości i oczekiwania, jakie ze sobą niesie. W tym ostatnim przypadku, poszerzenie teraźniejszości implikuje zwężenie przyszłości, w miarę jak to, co „jeszcze nie”, dalekie od bycia przyszłością pustą i nieskończoną, staje się konkretną przyszłością, zawsze niepewną i zawsze zagrożoną. Jak powiedział Bloch, obok każdej nadziei czeka szuflada (Bloch, 1995: 311). Troska o przyszłość jest imperatywem, ponieważ nie można osłonić nadziei przed frustracją, tego, co nadejdzie przed nihilizmem, odkupienia przed klęską; w sumie, ponieważ niemożliwa jest nadzieja bez ewentualności szuflady.

Socjologia emergencji polega na symbolicznym poszerzeniu wiedzy, praktyki i czynników w taki sposób, aby zidentyfikować w nich przyszłe tendencje (jeszcze nie), na podstawie których możliwe jest działanie mające na celu zmaksymalizowanie prawdopodobieństwa nadziei w relacji do prawdopodobieństwa frustracji. Takie symboliczne rozszerzenie jest w gruncie rzeczy formą wyobraźni socjologicznej, która staje przez podwójnym celem: z jednej strony, lepiej poznać warunki możliwości nadziei; z drugiej, określić zasady działania, które uruchomiłyby realizację tych warunków.

Socjologia emergencji działa zarówno w ramach możliwości (potencjalność) jak i zdolności (potencja). „Jeszcze nie” ma sens (jako możliwość), ale nie ma kierunku, jako że może skończyć się zarówno nadzieją jak i porażką. Dlatego socjologia emergencji zastępuje mechaniczną ideę determinacji aksjologiczną ideą troski. Mechanika postępu zostaje w ten sposób zastąpiona aksjologią troski. Podczas gdy w socjologii nieobecności aksjologia troski jest stosowana w praktyce w związku z dostępnymi alternatywami, w socjologii emergencji realizuje się w relacji z alternatywami możliwymi. Ten etyczny wymiar sprawia, że ani socjologia nieobecności ani socjologia emergencji nie są socjologiami konwencjonalnymi.

Istnieje jednak inny powód niekonwencjonalności: jej obiektywność zależy od jakości wymiaru subiektywnego. Elementem subiektywnym socjologii nieobecności jest świadomość kosmopolityczna i niezgoda na marnotrawienie doświadczenia. Zaś elementem subiektywnym socjologii emergencji jest świadomość antycypująca i niezgoda wobec braku, którego zaspokojenie znajduje się w horyzoncie możliwości. Jak powiedział Bloch (1995: 306), podstawowe pojęcia nie są dostępne bez teorii emocji. *Nie*, *Nic* i *Wszystko* oświetlają podstawowe emocje takie jak głód czy brak, rozpacz lub anihilacja, zaufanie lub ratunek. W ten czy inny sposób, emocje te są obecne w nonkonformizmie, który porusza zarówno socjologię nieobecności jak i socjologię emergencji. Jedna i druga chcą być karmą dla zbiorowych działań społecznej transformacji, które zawsze wymagają emocjonalnego pokrycia, czy to entuzjazmu czy oburzenia. W najlepszym razie element emocjonalny zapewnia równowagę między nurtami osobowości, które nazywam chłodnym nurtem i ciepłym nurtem. Chłodny nurt jest nurtem wiedzy na temat przeszkód oraz warunków transformacji. Prąd ciepły jest prądem woli działania, przemiany, pokonania przeszkód. Chłodny prąd uniemożliwia oszukanie nas; znając warunki trudniej pozwolić byśmy zostali uwarunkowani. Prąd ciepły, natomiast, uniemożliwia łatwe rozczarowanie; wola wyzwania podtrzymuje wyzwanie woli. Równowaga między obydwoma nurtami jest trudna, a nierównowaga, poza pewną granicą, stanowi czynnik odchylenia. Nadmierny strach, że zostaniemy oszukani niesie niebezpieczeństwo, że warunki zmieniają się w bezsporne przeszkody, prowadząc do bezruchu i konformizmu. Natomiast przesadna obawa przed rozczarowaniami stwarza całkowitą awersję do wszystkiego, co niewidzialne lub nienamacalne, i tą inną drogą prowadzi tak samo do bezruchu i konformizmu.

Socjologia nieobecności i socjologia emergencji wyznaczają dystans do zachodniej tradycji krytycznej. Wychodząc od nich, możliwe jest nakreślenie możliwej alternatywy, którą nazwałbym epistemologią Południa (Santos, 2009a).

## Epistemologia Południa

Jako epistemologię Południa rozumiem odwołanie się do nowych procesów tworzenia i rzetelnej, naukowej i nienaukowej oceny wiedzy oraz nowych relacji między różnymi typami wiedzy, wychodząc od praktyki klas i grup społecznych, które systematycznie cierpiały niesprawiedliwe nierówności oraz dyskryminację spowodowane przez kapitalizm i kolonializm. Globalne Południe nie jest zatem pojęciem geograficznym, nawet gdy znakomita większość tych społeczeństw zamieszkuje kraje półkuli południowej. Jest to raczej metafora ludzkiego cierpienia będącego efektem kapitalizmu i kolonializmu na poziomie globalnym oraz opór, aby je pokonać lub zminimalizować. To dlatego Południe jest antykapitalistyczne, antykolonialne i antyimperialistyczne. Południe, które istnieje także na globalnej Północy<sup>16</sup> w postaci społeczności wykluczonych, pozbawionych głosu i zmarginalizowanych, jakimi są emigranci bez dokumentów, bezrobotni, mniejszości etniczne lub religijne, ofiary seksizmu, homofobii i rasizmu.

Dwie przesłanki epistemologii Południa są następujące<sup>17</sup>. Po pierwsze, rozumienie świata jest o wiele szersze niż zachodnie rozumienie świata. To oznacza, równolegle, że postępową przemianą świata może nastąpić drogami nie przewidzianymi przez zachodnie myślenie, nawet przez zachodnie myślenie krytyczne (nie wyłączając marksizmu). Po drugie, różnorodność świata jest nieskończona, jest to różnorodność, która obejmuje bardzo różne sposoby bycia, myślenia i odczuwania, postrzegania czasu, relację między ludźmi i między istotami ludzkimi i nie ludzkimi, spojrzenie na przeszłość i przyszłość, zbiorowe organizacje życia, produkcji dóbr i usług, wypoczynku. Ogromna mnogość alternatyw życiowych, współżycia i interakcji ze światem jest w znacznej mierze marnowana, ponieważ teorie i pojęcia rozwinięte na globalnej Północy i stosowane w całym świecie akademickim, nie identyfikują takich alternatyw,

---

<sup>16</sup> Istnieje także globalna Północ w krajach Południa utworzona przez lokalne elity, które czerpią korzyści z produkcji i reprodukcji kapitalizmu i kolonializmu. Nazywam je Południem imperialnym.

<sup>17</sup> O epistemologii Południa patrz: Santos (2009a; 2006; 2008a; 2009b), a także: Santos & Meneses (2009b).

a jeśli to czynią, to nie doceniają ich ważnego wkładu do zbudowania lepszego społeczeństwa. Dlatego, moim zdaniem, nie potrzebujemy alternatyw, ale alternatywnego myślenia o alternatywach.

## **Ekologia wiedzy**

Dwie centralnymi ideami epistemologii Południa są ekologia wiedzy i przekład międzykulturowy<sup>18</sup>. Fundamentem ekologii wiedzy jest założenie, że nie ma ignorancji albo wiedzy w sensie ogólnym; każda ignorancja jest ignorowaniem pewnej wiedzy, a każda wiedza jest triumfem pewnej szczególnej ignorancji (Santos, 2005; 2008a; 2009a). Posiąć pewną formę wiedzy może oznaczać zapomnieć o innych i w ostateczności stać się ignorantem w odniesieniu do tych ostatnich. Innymi słowy, w ekologii wiedzy, ignorancja niekoniecznie jest stanem pierwotnym lub punktem wyjścia; może być punktem docelowym. Dlatego w każdej fazie ekologii wiedzy kluczowe jest pytanie, czy to, czego się uczymy jest cenne lub czy powinno być zapomniane bądź nie nauczone. Ignorancja jest tylko zdyskwalifikowaną formą być i robić, kiedy to czego się nauczyliśmy jest cenniejsze niż to, co ulega zapomnieniu. Utopią inter-wiedzy jest poznanie doświadczeń innych, nie zapominając o własnej wiedzy. Jest to idea roztropności, która leży u podstaw ekologii wiedzy.

Ekologia wiedzy zaczyna się od założenia, że wszelka praktyka relacji między istotami ludzkimi, a także między istotami ludzkimi i przyrodą, implikuje więcej niż jedną formę poznania, a zatem także ignorancji. Epistemologicznie, współczesne społeczeństwo kapitalistyczne cechuje faworyzowanie praktyk, w których dominuje wiedza naukowa. Ten status uprzywilejowania przyznany praktyce naukowej, oznacza, że interwencje w rzeczywistość ludzką i przyrodniczą, jakie mogą one zaoferować, także wydają się faworyzowane. Jakikolwiek kryzys lub katastrofa mogące wynikać z tego typu praktyk jest społecznie akceptowalny i postrzegany jako nieunikniony koszt społeczny, który może być przewyciężony przez nowe praktyki naukowe.

---

<sup>18</sup> Na ten temat patrz: Santos (2009a: 160-209; 2008b; 2009b: 509-534).

Biorąc pod uwagę, że wiedza naukowa nie jest rozdzielona społecznie w sposób proporcjonalny, interwencje w faworyzowany świat rzeczywisty stają się tymi, które obsługują grupy społeczne mające dostęp do wiedzy naukowej. niesprawiedliwość społeczna opiera się na niesprawiedliwości poznawczej. Jednakże, walka o sprawiedliwość poznawczą nie odniesie sukcesu, jeśli opiera się wyłącznie na idei bardziej wyrównanej dystrybucji wiedzy naukowej. Oprócz faktu, że taka forma dystrybucji jest niemożliwa w warunkach globalnego kapitalizmu, wiedza ta ma wewnętrzne granice, osiągalne zależnie od rodzajów interwencji w świat rzeczywisty. Granice te są rezultatem ignorancji naukowej oraz niezdolności rozpoznania alternatywnych form wiedzy i połączenia się z nimi na zasadzie równości. W ekologii wiedzy, wykuwanie wiarygodności dla wiedzy naukowej nie oznacza dyskredytacji wiedzy naukowej. Po prostu implikuje jej zastosowanie kontra-hegemoniczne. Polega, z jednej strony, na eksplorowaniu alternatywnych praktyk naukowych, które stały się widoczne poprzez liczne epistemologie praktyki naukowej (Santos, 2007), a z drugiej, na promowaniu współzależności między wiedzą naukową i nie naukową.

Ta zasada o niepełnym charakterze wszelkiej wiedzy jest warunkiem dla możliwości dialogu i epistemologicznej debaty między nimi. Tym, co każda wiedza wnosi do takiego dialogu jest sposób, w jaki realizuje pewną praktykę, aby przezwyciężyć pewną ignorancję. Konfrontacja i dialog między tymi typami wiedzy są konfrontacją i dialogiem między różnymi procesami, w których praktyki, będące w różny sposób ignoranckie, stają się w różny sposób praktykami wiedzy. Wszelka wiedza ma granice wewnętrzne i zewnętrzne. Granice wewnętrzne odnoszą się do ograniczenia interwencji w świat rzeczywisty. Granice zewnętrzne wynikają z uznania alternatywnych interwencji, które stają się możliwe poprzez inne formy wiedzy. Hegemoniczne formy wiedzy rozumieją jedynie ograniczenia wewnętrzne. Zastosowanie antyhegemoniczne nowoczesnej nauki stanowi równoległą eksplorację granic zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych. Z tego powodu, użycie antyhegemoniczne nauki nie może zostać ograniczone tylko do nauki; ma sens jedynie w ramach ekologii wiedzy.

## Przekład międzykulturowy

Drugą centralną ideą epistemologii Południa jest przekład międzykulturowy, rozumiany jako postępowanie pozwalające stworzyć wzajemne zrozumienie między doświadczeniami świata, zarówno dostępnymi jak i możliwymi. Chodzi o postępowanie, które nie przypisuje żadnemu zespołowi doświadczeń ani statusu wyłącznej całości ani statusu części homogenicznej. Doświadczenia świata są traktowane w różnych momentach pracy tłumaczeniowej jako całości lub części i jako rzeczywistości, które nie wyczerpują się w tych całościach lub częściach. Na przykład, dostrzegać to, co podległe, zarówno wewnątrz jak i poza relacją podporządkowania.

Praca tłumaczeniowa wpływa zarówno na wiedzę jak i praktykę (i ich czynniki). *Tłumaczenie między typami wiedzy* przybiera formę *hermeneutyki diatopowej*. Ta właśnie praca czyni możliwą ekologię wiedzy. Hermeneutyka diatopowa polega na przekładzie między dwoma lub więcej kulturami w celu zidentyfikowania problemów izomorficznych istniejących między nimi oraz różnych odpowiedzi, jakich udzielają. Zapropnowałem ćwiczenie z hermeneutyki diatopicznej dotyczące problemu izomorficznego w odniesieniu do ludzkiej godności, między zachodnią koncepcją praw człowieka, koncepcją islamu *umma* i koncepcją hinduistyczną *dharma* (Santos, 1995: 333-347)<sup>19</sup>. Inne dwa ćwiczenia z hermeneutyki diatopicznej wydają mi się ważne. Pierwsze polega na tłumaczeniu różnych koncepcji życia produktywnego między kapitalistycznymi koncepcjami rozwoju a, na przykład, koncepcją *swadeshi* zaproponowaną przez Gandhiego<sup>20</sup> lub koncepcją *Sumak Kawsay* ludów indiańskich. Kapitalistyczne koncepcje rozwoju zostały odtworzone przez konwencjonalną naukę ekonomiczną. Koncepcje te opierają się na idei nieskończonego wzrostu osiągniętego w wyniku progresywnej uległości praktyki i wiedzy wobec logiki handlowej. Natomiast *swadeshi* i *Sumak Kawsay* opierają się na idei zrównoważenia i wzajemności.

<sup>19</sup> Na temat koncepcji de *umma*, cfr., zwłaszcza: Faruki (1979), An-Na'im (1995; 2000), Hassan (1996). Na temat koncepcji *dharma*, cfr. Gandhi (1929/1932), Zaehner (1982).

<sup>20</sup> Cfr. Gandhi (1941; 1967). Na temat *swadeshi*. cfr., także i m.in.: Bipinchandra (1954; Nandy (1987); Kriskna (1994).

Drugie ćwiczenie z hermeneutyki diatopowej polega na przekładzie między wieloma koncepcjami wiedzy oraz różnymi wizjami świata i kosmowizjami. Występuje, na przykład, między filozofią zachodnią a afrykańską filozofią mądrościową. Ta ostatnia jest innowacyjnym wkładem filozofii afrykańskiej zaproponowanym przez Odera Orukę (1990; 1998), między innymi.<sup>21</sup> Opiera się na krytycznej refleksji nad światem, w której główna rola przypada, według określenia Oruki, „mędrcom”, czy będą to poeci, tradycyjni lekarze, opowiadacze historii, muzycy lub tradycyjne autorytety. Według Odera Oruki, filozofia mądrościowa:

Polega na myślach wyrażanych przez obdarzonych mądrością mężczyzn i kobiety w określonej wspólnotie i jest to sposób myślenia i objaśniania świata, który oscyluje między ludową mądrością (maksymy krążące we wspólnocie, aforyzmy i ogólne prawdy zdroworozsądkowe) oraz mądrością dydaktyczną, mądrością i racjonalnym myśleniem objaśnianym przez określone osoby w ramach wspólnoty. Podczas gdy mądrość ludowa jest często konformistyczna, mądrość dydaktyczna jest, czasami, krytyczna wobec zbiorowego kontekstu i ludowej mądrości. Myśli mogą być wyrażane na piśmie lub ustnie, jako powiedzenia, przysłowia, maksymy i argumenty kojarzone z pewnymi jednostkami. W tradycyjnej Afryce, wiele z tego, co można by uznać za filozofię mądrościową, nie jest spisane, z powodów które powinny być oczywiste dla wszystkich. Być może niektóre z takich osób znalazły się częściowo pod wpływem nieuniknionej kultury moralnej i technologicznej zachodu, chociaż ich wygląd zewnętrzny i kulturowa forma bycia, przynależą przede wszystkim do tradycyjnie rolniczej Afryki. Z wyłączeniem garstki, większość jest „analfabetami” lub „półanalfabetami” (Oruka, 1990: 28).

Hermeneutyka diatopowa wychodzi od idei, że wszystkie kultury są niepełne i dlatego mogą być wzbogacane przez dialog i konfrontacje z innymi kulturami. Przyjąć relatywność kultur nie oznacza przyjmować bez powodu relatywności jako postawy filozoficznej. Owszem, implikuje postrzeganie uniwersalizmu jako zachodniej osobliwości, której supremacja jako idei nie leży w niej samej, lecz raczej w supremacji podtrzymujących ją interesów. Krytyka uniwersalizmu wywodzi się z krytyki możliwości teorii ogólnej. Przeciwnie, hermeneutyka diatopowa zakłada to, co określiam jako uniwersalizm negatywny, ideę niemożności pełni kulturowej. W okresie przejściowym, jaki przechodzimy, najlepszym sformułowaniem

<sup>21</sup> O filozofii *sagacidad*, cfr. także, Oseghare (1992), Presbey (1997). Między filozofią afrykańską *sagacidad* i filozofiami indiańskimi, zarówno andyjskimi jak i amazońskimi, istnieją zaskakujące podobieństwa.



dla negatywnego uniwersalizmu byłoby może określenie go ogólną teorią pozostałości: teorią ogólną o niemożności teorii ogólnej.

Idea i poczucie braku i niepełności stwarzają motywację do pracy tłumaczeniowej, która, aby wydać owoce, musi być skrzyżowaniem zbieżnych motywacji pochodzących z różnych kultur. Hinduski socjolog Ahiv Vishvanathan sformułował w sposób dobitny pojęcie braku i motywację, którą nazywam tu motywacją do pracy tłumaczeniowej: „Moim problemem jest, jak szukać tego, co najlepsze w filozofii indyjskiej, a jednocześnie zachować żywą moją nowoczesną i demokratyczną wyobraźnię (Viavanathan, 2000: 12).

Gdyby, przypuszczalnie, ćwiczenie z hermeneutyki diatopowej zostało zrealizowane między Vishvanathanem a badaczem kultury eurocentrycznej, można wyobrazić sobie, że motywacja do dialogu ze strony tego ostatniego zostałaby sformułowana w następujący sposób:

Jak mogę zachować w sobie żywe to, co najlepsze w nowoczesnej kulturze zachodniej i demokratycznej, a jednocześnie, uznać wartość różnorodności świata, który ta kultura określiła autorytarnie jako nie cywilizowany, ignorancki, śmieciowy, niższy lub nieproduktywny?

I w jaki sposób hermeneutyka diatopowa realizowałaby się między którymkolwiek z nich a naukową badaczką (białą czarną, indiańską) z Ameryki Łacińskiej?

Tłumaczyła z hiszpańskiego  
Marzenna Gottesman

## Bibliografia

- An-Na'im, A. (ed.) (1995). *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?* Amsterdam: Editions Rodopi.
- An-Na'im, A. (2000). Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global. *Human Rights Quarterly*, 22 (4), ss. 906-941.
- Bipinchandra, P. (1954). *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism)*. Kalkuta: Yuga-yatri Prakashak.
- Bloch, E. ([1947] 1995). *The Principle of Hope*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

- Césaire, A. (1955). *Discours sur le Colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía crítica*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Faruki, K.A. (1979). *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karaczi: Ma'aref.
- González Casanova, P. (1969). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- Gandhi, M. (1929/1932). *The Story of my Experiments with Truth* (vol. 1 i 2). Ahmedabad: Navajivan.
- Gandhi, M. (1941). *The Economics of Khadi*. Ahmedabad: Navajiva.
- Ghandi, M. (1967). *The Gospel of Swadeshi*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- García Linera, A. (2009, agosto). El punto de bifurcación es un momento en el que se miden ejércitos. Wywiad Maristelli Svampa, Pablo Stefanoni i Ricardo Bajo. *Le Monde Diplomatique* (wersja boliwijska).
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los uni-versalismos occi dentales: pluri-versalismo transmoderno decolonial de Aimé Cesaire a los Zapatistas. W: Castro-Gómez, S. & Gros Foquel, R. (eds.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (ss. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Habermas, J. (1985). A Philosophico-Political Profile. Interview by Perry Anderson and Peter Dews. *New Left Review* (151), ss. 75-105.
- Habermas, J. (1987a). *Teoría de la acción comunicativa I-Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa II - Crítica da la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité: présentisme et expérience du temps*. Paris: Editions du Seuil.
- Hassan, R. (1996). Religious Human Rights and The Qur. W: Witte, J. jr.; Van der Vyver, J.D. (eds.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives* (ss. 361-386). Haga: Martinus Nijhoff Publishers.
- Idonado-Torres, N. (2004). The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality. *City*, 8, (1), ss. 29-56.
- Mariátegui, J.C. (s/f,1925). *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo.

- Mignolo, W. (2003). *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo (Cuestiones de Antagonismo)*. Madrid: Akal Editores.
- Nandy, A. (1987). *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*. New Delhi, Oxford: Oxford University Press.
- Oliveira, F. (2003). *Crítica da Razão Dualista: O Ornitórrinco*. São Paulo: Boitempo.
- Oruka, H.O. (1998). Grundlegende Fragen der Afirkanischen "Sage Philosophy". W: Wimmer, F. (ed.). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika. Asien und Lateinamerika* (ss. 35-53). Wien: Passagen.
- Oruka, H.O. (1990). Sage Philosophy: The Basic Questions and Methodology. W: Oruka, H.O. (ed.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (ss. 27-40). Leiden: Brill.
- Oseghare, A.S. (1992). Sagacity and African Philosophy. *International Philosophical Quarterly*, 32, (1), ss. 95-104.
- Presbey, G.M. (1997). Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy, *Quest: Philosophical Discussions*, 11 (½), ss. 53-65.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World'-Systems Research*, 6(2), ss. 342-386.
- Santos, B. de S. (2000). *Crítica de la Razón Indolente. Contra al desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, B. de S. (ed.) (2002). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez Editora, ss. 49-71.
- Santos, B. de S. (2005). The Future of the World Social Forum: The Work of Translation. *Development*, 48 (2), ss. 15-22.
- Santos, B. de S. (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.
- Santos, B. de S. (ed.) (2007). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- Santos, B. de S. (2008a). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatória*. La Paz: Plural Editores, CLACSO; CIDES-UMSA.
- Santos, B. de S. (2008b). The World Social Forum and the Global Left. *Politics & Society*, 36 (2), ss. 247-270.

- Santos B. de S. (2008c). A filosofia á venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (80).
- Santos, B. de S. (2009a). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- Santos, B. de S. (2009b). *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta, ss. 290-315.
- Santos, B. de S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores.
- Santos, B. de S. & Meneses, M.P. (eds.) (2009b). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.
- Tavares, M. (2007). Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico. Manuel Tavares conversa com Boaventura de Sousa Santos. *Revista Lusófona de Educação* (10).
- Wallerstein, I. & Balibar, E. (1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso.
- Viavanathan, S. (2000). Environmental Values, Policy, and Conflict in India. In: *Understanding Values: A Comparative Study of Environmental Values in China, India and the United States*. Seminars. [http://www.cceia.org/resources/articles\\_papers\\_reports/709.html](http://www.cceia.org/resources/articles_papers_reports/709.html)
- Zaehner, R.C. (1982). *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.
- Zavaleta, M.R. (1983). *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI.
- Zavaleta, M.R. (1983). Forma Clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia. W: Zavaleta, M.R. (ed.) *Bolivia Hoy* (ss. 219-240). México: Siglo XXI.
- Zavaleta, M.R. (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

## Nota o Autorze

Boaventura de Sousa Santos – profesor emerytowy Uniwersytetu w Coimbrze. Założyciel i wieloletni dyrektor Centrum Studiów Społecznych, Uniwersytet w Coimbrze, Portugalia. Jedną z jego ostatnich publikacji jest książka wydana w 2021 r. pt. *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. México: Akai.  
E-mail: bsantos@ces.uc.pt