

WPROWADZENIE DO METODOLOGII HISTORII

Redakcja naukowa:

Ewa Domańska i Jan Pomorski

Redaktorzy pomocniczy:

Aleksandra Kuligowska i Piotr Kowalewski Jahromi

Opracowanie:

**Komisja Teorii i Historii Historiografii
oraz Metodologii Historii**

Komitetu Nauk Historycznych PAN



14

WSPÓŁCZESNA KRYTYKA ANTROPOCENTRYCZNEGO I EUROCENTRYCZNEGO WYMIARU HISTORII

Ewa Domańska

Refleksji o dziejach [...] może dokonać jedynie człowiek. Stąd też naturalne jest, iż obserwacja człowieka wyznacza, ale i ogranicza perspektywę dziejów.

Krzysztof Zamorski¹

Na pytanie „czym jest historia?” studenci zazwyczaj odpowiadają, że jest to osiągnięta na drodze naukowej wiedza o ludzkiej przeszłości. Nie mają zatem wątpliwości, że kiedy mówimy o historii, mamy na myśli historię człowieka/ludzi. W przeświadczeniu takim utwierdzają nas definicje sformułowane przez europejskich klasyków historiografii. Na przykład francuski historyk i współzałożyciel słynnej szkoły *Annales* Marc Bloch (1886–1944) twierdził, że historia to nauka o ludziach w czasie, a angielski archeolog, historyk i filozof Robin George Collingwood (1889–1943) rozumiał ją jako wiedzę, która służy ludzkiemu samopoznaniu i mówi o tym, kim jest człowiek i co to znaczy być człowiekiem. Podobnie poznański historyk i teoretyk historii Jerzy Topolski (1928–1998) uważał, że przedmiotem badań historycznych są działania ludzkie, wytwory tych działań (kultura) i ich skutki (zdarzenia i procesy historyczne). Człowiek, społeczeństwo i różne formy organizacji grup ludzkich (rodzina, ród, plemię, naród, państwo, korporacja) stoją zatem w samym centrum

¹ Krzysztof Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2008), 69.

zainteresowań refleksji historycznej. Owo skupienie na człowieku Bloch ujął w formę zabawnej formuły: „Prawdziwy historyk przypomina ogra z bajki: gdy zżęszy ludzkie mięso, wie, że wpadł na trop swojej zwierzyny”². Można zatem powiedzieć, że historia ze swej natury jest antropocentryczna, tj. skoncentrowana na człowieku/ludziach, a inne sprawy interesują ją o tyle, o ile dotyczą ludzkich interesów.

Nie inaczej przedstawia się kwestia eurocentryzmu. Wielu przepytywanych na temat centralnej pozycji Europy w świecie studentów uznaje ten pogląd za naturalny, rodzimy i nobilitujący, Europa bowiem kojarzy się z nowoczesnością, postępem i kulturą wyższą. Zazwyczaj adepci historii nie wiedzą nic o chińskiej wizji przeszłości czy o historii uprawianej w Ameryce Łacińskiej; nie znają też nazwisk słynnych arabskich historyków. Nie dziwi też, że przy przedstawiających sceny religijne obrazach włoskiego mistrza sztuki barokowej Caravaggia (1571–1610) nie eksponuje się przedmiotów kultu Maorysów, ich miejsce bowiem – jak się zakłada – jest w muzeum etnograficznym. Historia naukowa jest w sposób oczywisty czymś lepszym niż przeszłość, którą oddają aborygeńskie mity i przekazywane z pokolenia na pokolenia opowieści, a przeświadczenie o ingerencji Boga/bogów/duchów w bieg zdarzeń w sekularnym świecie uznawane jest za zaściankowy relikwyt myślenia religijnego czy magicznego. Sytuacja nieco się komplikuje, kiedy Europę zaczyna się dzielić na „lepszą” i „gorszą”, wyróżniając jej część zachodnią (o kolonialnej przeszłości) oraz „prowincjonalne” Bałkany, kraje bałtyckie i środkowy wschód kontynentu. Wtedy dostrzegamy, że Polska znajduje się na „zacofanych” wobec centrum peryferiach, które stale muszą nadganiać opóźnienia, traktując Europę Zachodnią jako godny naśladowania model.

Atak terrorystyczny na World Trade Center w Nowym Jorku (2001), który uważany jest za wydarzenie transformujące porządek świata, oraz zachodzące w ostatnich dwóch dekadach w wymiarze globalnym procesy (terroryzm, migracje, wojny, zmiany klimatu, utrata bioróżnorodności, klęski żywiołowe, a ostatnio pandemia COVID-19 i wojna w Ukrainie) odzwierciedlają się w obserwowanym w humanistyce przesunięciu paradygmatycznym i różnorodnych zwrotach badawczych (→ Ewa Domańska, „Zwroty badawcze w historii i w innych naukach humanistycznych”). Prowokują one ożywione dyskusje skupiające się na problematyce antropocentryzmu, eurocentryzmu i sekularyzmu, na których opiera się europejska wizja organizacji świata. W nowym kontekście pojawiają się znane idee końca czy zmierzchu Zachodu, upadku cywilizacji europejskiej i kryzysu człowieczeństwa, które na początku XX wieku odnajdujemy w pismach takich myślicieli, jak między innymi Edmund Husserl (1859–1938), José Ortega y Gasset (1883–1955), Oswald Spengler (1880–1936), Marian Zdziechowski (1861–1938) czy Florian Znaniecki (1882–1958)³.

² Marc Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, przeł. Wanda Jedlicka, wyd. 2 (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009), 49.

³ Wojciech Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej* (Kraków: Biały Kruk, 2019); Eric M. Conway, Naomi Oreskes, *Upadek cywilizacji zachodniej. Spojrzenie z przyszłości*, przeł. Ewa Bińczyk, Jakub Gużyński, Krzysztof Tarkowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017).

Procesy te w sposób zasadniczy odbijają się na kondycji historii. Krytyka antropocentrycznego i eurocentrycznego charakteru tej dyscypliny stanowi ponadto element szerszej tendencji, tj. prób wypracowania innego, bardziej inkluzywnego podejścia do przeszłości, którego historia jako specyficzna jego odmiana zbudowana w ramach kultury europejskiej byłaby elementem.

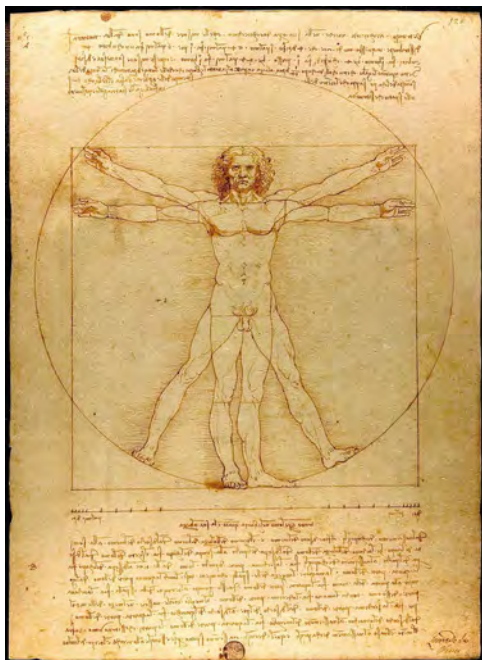
Co to jest antropocentryzm?

Rysunek Leonarda da Vinci (1452–1519) ukazujący proporcje ciała ludzkiego według rzymskiego architekta Witruwiusza (I w. p.n.e.) często służy jako ilustracja przypisywanej Protagorasowi z Abdery (ok. 480–410 p.n.e.) formule, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. Zwróćmy jednak uwagę, że ten uznawany za symboliczne przedstawienie antropocentryzmu⁴ obraz ukazuje sprawnego białego mężczyznę w sile wieku. Współczesne interpretacje tego wizerunku krytycznie podchodzą do traktowania go jako uniwersalnego przedstawienia człowieka i jego miejsca w świecie. W dzisiejszych dyskusjach, które włączają perspektywy przedstawicieli innych ras, kobiet czy osób niepełnosprawnych i starszych, podkreśla się, że w sposób istotny redukuje on rozumienie człowieka. Co więcej – jak twierdzą badacze przyszłych, postludzkich istot (cyborgów), obraz ten zawęża bycie człowiekiem tylko do organicznych form życia opartych na węglu. Badacze kwestionujący antropocentryzm w ogóle przeciwstawiają się umiejscowieniu jakiegokolwiek wizerunku człowieka w centrum. Aby sprowokować dyskusje na ten temat, proponują alternatywne ilustracje, wstawiając w witruwiański kwadrat-okrąg kobietę, osobę o innym niż biała kolorze skóry, osobę starszą, z niepełnosprawnością, a także zwierzę albo cyborga.

W próbach zdefiniowania antropocentryzmu problem stanowi już samo rozumienie człowieka. Krytyka antropocentrycznego wymiaru historii nie dotyczy zatem tylko tego, że w centrum refleksji historycznej stoją ludzie, ale i tego, jacy oni są i kto – w danym miejscu i czasie, jest traktowany jako pełnowartościowy *anthropos*. Na przykład dla Arystotelesa realizację człowieczeństwa zapewniało obywatelstwo i udział w życiu *polis*, którego pozbawieni byli kobiety, niewolnicy, wyzwolenicy i cudzoziemcy. Z kolei rasizm, który zakłada wyższość jednych ras nad innymi, wprowadza podział na rasę panów i podludzi (niem. *Untermenschen*), za których w nazistowskich Niemczech uważani byli między innymi Słowianie. Za nie-ludzi uważani byli Żydzi i Romowie, którzy manifestowali „życie niegodne życia” (niem. *Lebensunwertes Leben*) i byli przeznaczeni do eksterminacji. W ramach samego gatunku ludzkiego występują zatem zmienne w czasie i przestrzeni hierarchie oraz nierówności ze względu na płeć, rasę, klasę, pochodzenie etniczne, wyznawaną religię czy orientację

⁴ Różne rozumienia antropocentryzmu i jego rodzaje omawia Anita Ganowicz-Baczyk, „Prezentacja sporu”, w: *Spór o etykę środowiskową* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009), 11–36, https://wydawnictwomam.pl/sites/default/files/51870_skrot.pdf (dostęp: 30.07.2022).

seksualną, które mogą prowadzić do skrajnej przemocy (czystki etniczne, ludobójstwa, wojny religijne). W takim kontekście krytyka antropocentryzmu dotyczy zatem specyficznie rozumianego człowieka.



Il. 1. Leonardo da Vinci, Człowiek witruwiański, 1490

Źródło: WikiImages/Pixabay.

Antropocentryzm (z gr. *anthropos* – człowiek; *kentron* – środek), to światopogląd, praktyka i postawa, które uznają, że człowiek zajmuje we wszechświecie centralną pozycję, stoi najwyżej w hierarchii bytów, zatem wszystkie inne byty są mu podporządkowane, i że wszystko powinno być oceniane z punktu widzenia interesów człowieka. Istnieją różne odmiany antropocentryzmu, między innymi:

- ontologiczny – człowiek jest najistotniejszym, centralnym i uprzywilejowanym elementem Wszechświata; jest też najważniejszym (często jedynym) przedmiotem poznania;
- epistemologiczny – człowiek jest źródłem wiedzy, która jest tworzona z punktu widzenia człowieka;
- etyczny – wszystkie wartości są wartościami ludzkimi; człowiek jest nadrzędny moralnie wobec innych bytów, ponieważ tylko on posiada wartości moralne;
- teologiczny – źródła antropocentrycznego światopoglądu tkwią w religiach, a zwłaszcza w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie, a jego upowszechnienie wiąże się z odejściem w epoce renesansu od teocentryzmu (poglądu uznającego

Boga lub bogów za najwyższą wartość, przyczynę, ośrodek i cel wszystkiego, co istnieje).

Podejście do antropocentryzmu może być konserwatywne (przeświadczenie, że jest on niejako naturalnym dla człowieka stanowiskiem i efektywnym narzędziem władzy i kontroli), oświecone (zakłada, że z wyższości człowieka wobec innych gatunków wynika specjalna wobec nich odpowiedzialność) albo krytyczne (uznaje się, że antropocentryzm jest destrukcyjny i należy go zastąpić eko- czy biocentryzmem).

W XIX wieku wyzwaniem dla antropocentryzmu stała się teoria ewolucji na drodze doboru naturalnego sformułowana przez angielskiego przyrodnika Charlesa Darwina (1809–1882), która zakwestionowała wyjątkowość człowieka i ujmowała różnice między ludzkimi i nie-ludzkimi zwierzętami jako różnicę stopnia.

Postawę wyższości ludzi wobec innych gatunków, przez analogię do szowinizmu, rasizmu i seksizmu, określa się mianem szowinizmu gatunkowego (ang. *species chauvinism*).

Ku humanistycie nieantropocentrycznej

Obecna sytuacja w świecie związana ze zmianami klimatycznymi, katastrofami ekologicznymi, utratą bioróżnorodności i tak zwanym szóstym wymieraniem gatunków (z historii wiemy, że w przeszłości podobne procesy, jak pustynnienie i utrata bioróżnorodności gleb prowadziły do upadku cywilizacji, migracji oraz konfliktów⁵), a także przeludnieniem, postępującą industrializacją i globalnym kapitalizmem, prowokuje dyskusje na temat niszczącego aspektu antropocentrycznego światopoglądu, który uprawomocnia przemoc i niepohamowaną eksploatację zarówno pozbawionych człowieczeństwa ludzi (niewolnictwo, kolonializm; gułagi, obozy zagłady), jak i innych od człowieka form życia i zasobów naturalnych, prowadząc do zniszczenia naturalnego habitatu Ziemi i autodestrukcji ludzkości. W obliczu postępujących klęsk, katastrof i kryzysów mamy do czynienia ze światową mobilizacją, która aktywizuje ruchy społeczne i religijne, łączy nauki humanistyczne, przyrodnicze i wiedze indygeniczne, stymuluje działania artystyczne (sztuka, literatura, film, teatr, muzyka) i edukacyjne w celu zmiany światopoglądu i propagowania takiego sposobu życia i traktowania różnych form istnienia, który promowałby ich nieeksploatacyjne i neutralizujące konflikty współistnienie.

Na przykład papież Franciszek w *Encyklice Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom* (2015) zwraca uwagę na błędne interpretowanie Księgi Rodzaju, która w istocie nie mówi o panowaniu nad Ziemią i stworzeniami, ale o jej doglądaniu, kultywowaniu i chronieniu. Nawołuje też do krytyki „wypaczonego antropocentryzmu”, a fraza

⁵ Jared Diamond, *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*, przeł. Jacek Lang (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2007).

„wszystko jest ze sobą połączone” powtarza się w tekście jak mantra. Z kolei przypadająca w 2017 roku pięćsetna rocznica ogłoszenia przez Martina Lutra w Wittenberdze dziewięćdziesięciu pięciu tez była obchodzona pod hasłem „ekoreformacji” nawołującej do troski o stworzenie i sprawiedliwość ekologiczną. Mimo fundamentalnych różnic światopoglądowych, różnych punktów wyjścia i celów krytyki antropocentryzmu podobne idee pojawiają się w tekstach ikon współczesnej humanistyki, które podejmują kwestię wartości życia jako takiego (gr. *zoe*) (Giorgio Agamben, Rosi Braidotti, Judith Butler), wielogatunkowego towarzystwa (Donna Haraway) czy demokracji rzeczy i społecznych relacji z rzeczami (Bruno Latour)⁶. Ich badania wpisują się w najnowsze tendencje w humanistyce, ogniskujące się na nie-ludzkich podmiotach/personach, zagadnieniu różnych form wspólnotowości ludzi i nie-ludzi oraz na panujących między nimi relacjach. Przyczyniają się one do rozwoju nowych teorii i podejść w badaniach humanistycznych, do których należą między innymi tak zwane płaskie ontologie, epistemologia relacyjna, teoria aktora-sieci, teorie wielogatunkowe, nowy materializm, nowy witalizm czy ontologia zorientowana na przedmiot (ang. *object-oriented ontology*, OOO)⁷. Przedstawiająca relacje hierarchiczne metafora piramidy zostaje w nich zastąpiona metaforą siatki i splotu relacji, w której różne elementy są ze sobą powiązane i współzależne.

Historia jako wiedza nie tylko o ludziach

Historycy szybciej i żywiej niż w czasie postmodernizmu reagują na zachodzące w humanistyce zmiany, koncentrując swoją uwagę badawczą na zagadnieniach dehumanizacji człowieka, technologiach dyscyplinowania ciała i biologizowania relacji (tj. relacje z „innymi” uważane za relacje typu biologicznego, na przykład wrogiem jest osoba lub zbiorowość niosąca populacji zagrożenie biologiczne). Szeroko dyskutowane są zagadnienia biowładzy i biopolityki, czyli specyficznej formy sprawowania władzy nad grupami społecznymi i sposobem życia jednostki, zwłaszcza w kontekście postępującego nadzoru procesów masowych, takich jak

⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008); Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014); Judith Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, przeł. Agata Czarnacka (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2011); Donna Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, przeł. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe*, red. Grażyna Gajewska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012), 241–260; Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Krzysztof Abriszewski, Aleksandra Derra (Kraków: Universitas, 2010).

⁷ Rick Dolphijn, Iris van der Tuin, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. Jacqueline Czajka i in. (Gdańsk–Poznań–Warszawa: Fundacja Machina Myśli, 2018); Jane Bennett, „Siła rzeczy”, przeł. Tomasz Kaszubski, w: *Cecylia Malik. Rezerwat miasto*, red. Martyna Niedośpiał, Aneta Rostkowska (Kraków: Bunkier Sztuki, 2014), 154–174; Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, przeł. Marcin Rychter (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013).

narodziny i zgony czy kontrola zdrowotna⁸. W ramach ujęć nieantropocentrycznych zainteresowania badawcze koncentrują się także na zwierzętach, roślinach, rzeczach i środowisku przyrodniczym, zagadnieniu tożsamości gatunkowej, relacjach międzygatunkowych. Skłaniają one do rozważenia nie tylko przedmiotu badań, lecz także podstawowych kategorii myślenia historycznego, jak źródło historyczne, przyczynowość i sprawczość, czas i przestrzeń oraz idea historyczności. Jednymi z podstawowych kategorii badań stają się relacja i interakcja oraz nowe formy wielogatunkowych organizacji (wspólnota wielogatunkowa, zbiorowość podmiotów ludzkich i nie-ludzkich, asamblaż). Zmienia się także język: coraz częściej pojawia się w tekstach pytanie nie kim (tożsamość kulturowo-społeczna), ale czym jest człowiek (tożsamość gatunkowa), pisze się o ludzkich i nie-ludzkich zwierzętach, zwracając uwagę na to, że z punktu widzenia biologii nie ma opozycji pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, ponieważ *Homo sapiens* jest zwierzęciem (gatunkiem ssaka naczelnego). Dąży się także do neutralizowania nawyków językowych, które instrumentalizują relacje ze zwierzętami i wpisują je w hierarchiczne relacje władzy i podporządkowania (na przykład ang. *pet* – ulubiony zwierzak domowy, zastępowane jest określeniem ang. *companion animal* – zwierzęcy towarzysz; nie mówimy też o kupowaniu zwierząt, ale o ich adopcji).



Il. 2. Antropocentryczny i ekocentryczny model ukazujący miejsce człowieka w świecie

Źródło: <https://www.gaiaverso.org/permaculture/ego-centric-vs-eco-centric/>.

Postępująca szybko wiedza na temat międzygatunkowych form komunikacji (biokomunikacja oraz fitosemiotyka i zoosemiotyka – nauka o sygnałach jako komunikatach występujących w świecie roślin i zwierząt) pozwala już zwierzętom (na przykład szympansom), które nauczono posługiwać się językiem migowym, na przekazywanie informacji o (minionych) zdarzeniach. Wymaga to wyzbycia się przekonania o epistemicznym autorytecie człowieka w procesie tworzenia wiedzy i otwarcia badań na różne formy pozawerbalnej komunikacji, które nie uprzywilejowują

⁸ Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. Małgorzata Kowalska (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998); Thomas Lemke, *Biopolityka*, przeł. Tomasz Dominiak (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2010).

ludzkiego języka ani nie traktują go jako uprzywilejowanej formy porozumiewania się. Czy możemy wyobrazić sobie wiedzę o przeszłości opartą na międzygatunkowym współautorstwie? Pytanie to może wydawać się absurdalne, ale nie dla prymatologów (zoolodzy zajmujący się ssakami naczelnymi), takich jak Sue Savage-Rumbaugh, która we współautorstwie z trzema szympanсами opublikowała artykuł w czasopiśmie naukowym na temat życia w zamknięciu, ani nie dla młodej hiszpańskiej historyczki Concepción Cortés Zuluety, która pisze o pierwszoosobowych relacjach o przeszłości pozyskiwanych od zwierząt⁹.

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych kwestii jest sprawczość (ang. *agency*) przyrody i różnych podmiotów nie-ludzkich¹⁰. W ujęciu nieantropocentrycznym historia zwierząt oparta jest na założeniu, że zwierzęta nie tylko posiadają historię, ale i powinny zostać uznane za sprawców (ang. *agents*) wnoszących istotny wkład w tworzenie i rozwój historii. Podobnie przedmioty materialne i ich potencjalna zdolność do działania i wywoływania zmian w otoczeniu stały się szczególnie atrakcyjnym tematem i przedmiotem ożywionych debat. W kontekście historii rzeczy mówimy o ich nieintencjonalnej lub rozproszonej sprawczości. Jak pisze Latour, „każda rzecz, która zmienia stan rzeczy, która wprowadza jakąś różnicę, jest aktorem”¹¹. Artefakty zaczęły być uznawane za aktywne podmioty albo osoby, które mają swoje tożsamości, osobowość, życie społeczne i biografie¹². Tym sposobem sprawczość utraciła swój związek z samoświadomą, racjonalną, intencjonalną i obdarzoną wolną wolą istotą ludzką, stając się specyficznym sposobem bycia w świecie charakterystycznym dla podmiotów rozumianych jako elementy różnych sieci (ang. *network*) i/czy zbiorowości.

Najwyraźniej próby wyjścia poza antropocentryczny paradygmat manifestują się w takich subdyscyplinach badań historycznych, jak historia środowiskowa, historia zwierząt, historia roślin oraz nowa historia materialna i historia rzeczy. Warto przy tym pamiętać, że nie chodzi tutaj o proste poszerzenie pola zainteresowań historyków, oczywiste jest bowiem, że w historiografii znajdujemy wiele studiów dotyczących środowiska, zwierząt, roślin i rzeczy pisanych w stylu ludzkiej historii. Najważniejsza jest zmiana ramy interpretacyjnej (podejścia nieantropocentryczne, nieeurcentryczne, postsekularne) i zastosowanie w badaniach nowych teorii,

⁹ Susan Savage-Rumbaugh i in., „Welfare of Apes in Captive Environments: Comments On, and By, a Specific Group of Apes”, *Journal of Applied Animal Welfare Science* 10, no. 1 (2007): 7–19; Concepción Cortés Zulueta, „Nonhuman Animal Testimonies: A Natural History in the First Person?”, w: *The Historical Animal*, ed. Susan Nance (Syracuse: Syracuse University Press, 2015), 118–130. Por. Ewa Domańska, „Historia zwierząt”, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 3–4 (2016): 322–331.

¹⁰ Richard C. Foltz, „Czy przyroda jest sprawcza w znaczeniu historycznym? Historia świata, historia środowiska oraz to, w jaki sposób historycy mogą pomóc ocalić Ziemię”, przeł. Agata Czarnacka, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010), 631–659.

¹¹ Latour, *Splatając na nowo*, 100.

¹² Bjørnar Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. Bożena Shallcross (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2013); Ewa Domańska, „Ku historii nieantropocentrycznej”, w: *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006), 104–127.

kategorii badawczych i języka, które eksponują inne problemy, stawiają badane zjawiska w innym świetle i oferują odmienne interpretacje.

Historia zwierząt (perspektywa nieantropocentryczna)

Francuski badacz historii najnowszej Éric Baratay zaproponował projekt historii peryferyjnej, która postuluje przekroczenie antropocentryzmu i przedstawianie przeszłości ze zwierzęcego punktu widzenia. Zwierzę występuje w roli podmiotu – aktora – sprawcy, co powoduje zmianę pytań badawczych stawianych źródłom i czytanie ich pod innym kątem, a także zwrócenie się ku innym rodzajom źródeł (na przykład wspomnienia górników, którzy piszą o współpracy z końmi; listy żołnierzy z pól bitewnych opisujące udział zwierząt w działaniach wojennych; analizy traktatów agronomów, narzędzia weterynaryjne jako specyficzne materialne źródła historyczne). Projekt ten otwiera historię na badania o charakterze transdyscyplinowym i łączy ją z różnymi naukami przyrodniczymi (między innymi zoologią i transgatunkową psychologią) oraz na przekraczanie dualizmu kultury i natury. Baratay w stylu manifestu historii skupionej na zwierzętach pisze tak:

[A]ntropocentryzm w badaniach nad zwierzętami jest znacznie gorszy niż antropomorfizm: o ile drugi zakłada mimo wszystko chwalebne pragnienie zrozumienia, o tyle pierwszy skutkuje odmową widzenia, a nawet patrzenia. Odgrywa tę samą oślepiającą rolę, co etnocentryzm w etnologii, który doprowadził do tego, że innych ludzi nie obserwowano dla nich samych, ale oceniano ich przez pryzmat własnej kultury, wyrzucano poza nią, a w rezultacie często również poza obręb „prawdziwej” ludzkości. Należy odejść od antropocentryzmu oraz obsesji budowania barykad między człowiekiem a zwierzęciem. Czas oddzielić dyskurs badania zwierząt od dyskursu dominacji nad nimi, w której nie liczy się to, jakie zwierzę może być, ale to, jakie chcemy, żeby było, abyśmy mogli zrobić z nim, co nam się podoba. Zarazem czas już zdemistyfikować łatwy zarzut antyhumanizmu [...]. Utrzymywano, że dowartościowanie ich [zwierząt – dop. ED] może nastąpić jedynie kosztem ludzkiej specyfiki, godności, a nawet szacunku do człowieka, podczas gdy celem nie jest pomieszanie, ale rozpoznanie zalet każdego gatunku. [...] Musimy zrobić dla zwierząt to, co zrobiliśmy dla innych ludzi w XX wieku, kiedy etnologowie uwolnili się od etnocentryzmu, nakazującego mówić o prymitywnych albo dzikich. [...] Oczywiście jest, że nie zdołamy dotrzeć do jakiegokolwiek prawdy, ale możemy zbliżyć się do danej rzeczywistości. W tym celu należy rozumować w kategoriach prawdopodobieństwa, zależnie od wartości dokumentów, informacji, schematów interpretacyjnych [...]. Należy wystrzegać się wychodzenia od idei (zbyt!) dobrze zdefiniowanych, ograniczonych, żeby móc je następnie weryfikować wśród obserwowanych istot [...]. [S]próbuję odwrócić historię, aby nie pisać historii hodowli, lecz bydła, nie transportu, lecz koni pociągowych, nie korridy, lecz byków... to znaczy nie sposobów werbowania i wykorzystywania zwierząt, ale tego, co przeżywają,

czują [...]. [N]ależy też uświadomić sobie formy współpracy, bliskości i wpływu między zwierzętami i ludźmi. Być może, czytelnik nie uzna tej historii za w całości chlubną dla człowieka, ale to nie powinno zatrzymywać historyka: jego powołaniem nie jest ani uprawomocnianie jakiejś sytuacji poprzez dostarczanie jedynie częściowej wizji, która nie mówi nic o drugiej stronie, ani też denuncjowanie czynów z etycznego punktu widzenia; to społeczeństwo ma tego dokonać w toku swojej lektury¹³.

Zwróćmy uwagę, że jednym z aspektów historii peryferyjnej jest traktowanie zwierząt, a w szerszym kontekście historii nieantropocentrycznej także roślin i rzeczy, jako realnych bytów (a nie symboli czy przedstawień), upodmiotowienie nie-ludzkich form bycia, przyznanie im wartości samej w sobie (a nie ze względu na relacje z człowiekiem). Prowokują one stawianie odmiennych pytań badawczych: Jak prezentuje się wojna z punktu widzenia koni? Jak zmienia się historia pracy, kiedy jej bohaterem jest wół współpracujący z człowiekiem przy orce? Jak zmienia się rozumienie bohaterstwa, kiedy weźmiemy pod uwagę, że wiele zwierząt dostało medal za odwagę? Jaką rolę odegrały psy w eksploracji kosmosu? Tak zaprojektowane badania zakładają zatem krytyczne podejście do historii rozumianej jako nauka o ludziach w czasie. Mogą się również przyczynić do zbudowania alternatywnego wobec obecnego podejścia do przeszłości.

Przykład: *W polskiej historiografii o zwierzętach, biorąc pod uwagę przesunięcie paradygmatyczne w humanistyce, pisze między innymi Dariusz Jarosz, analizując zwierzęta jako przedmiot opresji w Polsce w latach 1945–1970 i traktowanie bydła i trzody chlewnej w Polsce Ludowej, oraz autorka publikacji Koty w społeczeństwie II Rzeczypospolitej (2020), Anna Landau-Czajka. Badaczka zwraca uwagę na trudności, z którymi styka się historyk zajmujący się problematyką zwierząt: „nie powstały dotąd prace ukazujące sposób traktowania zwierząt domowych w II Rzeczypospolitej. Na przykładzie kotów najlepiej można przedstawić stosunek społeczeństwa do zwierzęcia jako takiego, a nie do zwierzęcia jako własności. [...] Celem tego artykułu jest przedstawienie stosunku do kotów, a szerzej – do zwierząt, społeczeństwa, a nie urzędowych rozwiązań dotyczących traktowania zwierząt, przede wszystkim zaś zbadanie, czy w czasie dwudziestolecia nastąpiła w tym względzie dająca się zauważyć zmiana. [...] Trudno jednak znaleźć rzetelne źródła dotyczące położenia i traktowania kotów. [...] Brak też cezur, które dla historyka są najważniejszym elementem porządkującym”¹⁴.*

¹³ Éric Baratay, *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*, przeł. Paulina Tarasewicz (Gdańsk: Wydawnictwo W podwórku, 2014), 50–53.

¹⁴ Anna Landau-Czajka, „Koty w społeczeństwie II Rzeczypospolitej”, *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych* 81 (2020), 323, 325, <https://apcz.umk.pl/RDSG/article/view/RDSG.2020.11/27242> (dostęp: 30.07.2022). Por. Dariusz Jarosz, „Zwierzęta jako przedmiot opresji w Polsce w latach 1945–1970: w poszukiwaniu głównych pól badawczych”, *Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały* 19 (2021): 33–56; tenże, „Obrazy okrucieństwa: wstęp do badań nad traktowaniem bydła i trzody chlewnej w Polsce Ludowej na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w.”, *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych* 80 (2019): 369–384.

Krytyka eurocentryzmu

Wszystkie ludzkie wspólnoty przejawiają tendencję do specyficznego przejawu zbiorowego egocentryzmu, czyli etnocentryzmu. Polega on na postrzeganiu swojej grupy etnicznej i kultury jako stojących wyżej wobec innych i traktowania ich jako punktu odniesienia dla oceny innych grup. Przykładem jest sinocentryzm i określenie Chin jako „Państwa Środka”. Eurocentryzm nie jest zatem wyjątkiem, niemniej wywarł on szczególny wpływ na historię świata i wiedzy. Egipski ekonomista Samir Amin (1931–2018), który w latach siedemdziesiątych XX wieku wprowadził termin „eurocentryzm”, wychodząc z tradycji marksowskiej, uznał go za rodzaj ideologicznej deformacji. Genezy myślenia eurocentrycznego i początków postrzegania wyższości cywilizacji europejskiej upatrywał w renesansie, co związane jest z podbojem Ameryki (konkwista) i grecko-rzymskim rodowodem kultury europejskiej, szerzeniem chrześcijaństwa rozumianym jako misja cywilizowania oraz rozwojem kapitalizmu.

Od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia związane z postmodernizmem tendencje w humanistyce, takie jak studia postkolonialne (ang. *postcolonial studies*) oraz badania zagadnień podporządkowania (ang. *subaltern studies*) i wynikającej z kolonialnej przeszłości kondycji różnych rejonów świata (ang. *area studies*; dotyczące Afryki, Ameryki Łacińskiej, a także Europy Środkowo-Wschodniej), wprowadziły do humanistyki nowe perspektywy badawcze, podejścia i kategorie analiz (mimikra, hybrydyczna podmiotowość, geografia wyobrażona) lub zaoferowały inne rozumienie już istniejących (diaspora, margines, peryferie, pogranicze). Rzuciły one nowe światło na kwestie doświadczeń kolonialnych i relacji dominacji–podporządkowania narzuconych przez imperialne struktury władzy¹⁵. Wraz z krytyką antropocentryzmu jako poglądu charakterystycznego dla Europy Zachodniej i związanego z nim specyficznego rozumienia człowieka następowała także krytyka eurocentryzmu, w tym także eurocentrycznego sposobu poznania z jego esencjalizmem, metanarracjami, uniwersalizmem, ideą postępu i celowości (teleologizm) oraz myśleniem w kategoriach binarnych o opozycji jako ideologii legalizującej imperialną dominację.

W tym kontekście szczególną uwagę poświęca się analizom (stale istniejącego) poczucia nadrzędności Europy wobec skolonizowanych przez jej imperia kultur i terytoriów, efektem, jakie wywarła kolonizacja zarówno na kolonizatorach, jak i skolonizowanych, oraz kwestiom przedstawiania i utrwalenia stereotypowych wyobrażeń „innego”, a także roli, jaką owe przedstawienia odegrały w kształtowaniu się postkolonialnego podmiotu. Takie rozumienie stawia studia postkolonialne w kontekście buntu przeciwko Zachodowi i cywilizacyjnej walki o dominację w świecie, którą przenika idea deterioryzacji – decentralizacji Europy. Jak bowiem zauważył amerykański politolog Samuel P. Huntington (1927–2008), ludzie spoza zachodniego

¹⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, „Czy podporządkowani inni mogą przemówić?”, przeł. Ewa Majewska, *Krytyka Polityczna* 24–25 (2010): 196–239.

kręgu cywilizacyjnego dobrze pamiętają, że „Zachód nie podbił świata dzięki wyższości swoich ideałów, wartości czy religii [...], lecz dzięki przewadze w stosowaniu zorganizowanej przemocy”¹⁶.

Eurocentryzm – światopogląd, praktyka i postawa, które uznają Europę Zachodnią za światowe centrum cywilizacyjne, zakładają wyjątkowość i wyższość europejskich wartości kulturowych (demokracja, równość wobec prawa, sprawiedliwość społeczna, prawa człowieka, sekularyzm) wobec tych wypracowanych poza nią i ukazują je jako uniwersalne, powszechnie obowiązujące normy. Europa Zachodnia stanowi model, który należy naśladować. Eurocentryzm powoduje zniekształcenie obrazu świata, przedstawiając go w ramach dualizmów: my/oni (inni, obcy), Zachód/Wschód, cywilizacja/barbarzyństwo, nowoczesność/prymitywizm, postęp/zacofanie, racjonalność/emocjonalność, nauka/magia.

Krytyka eurocentryzmu stała się szczególnie widoczna po drugiej wojnie światowej, nasilając się wraz z kolejnymi fazami ruchów narodowowyzwoleńczych i dekolonizacji (lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte XX wieku – wyzwolenie kolonii brytyjskich i francuskich w Afryce, lata siedemdziesiąte – wyzwolenie kolonii portugalskich)¹⁷. Na fali tych przemian w 1961 roku ukazała się gloryfikująca walkę wyzwolenczą i związaną z nią przemoc słynna książka–manifest ideologa algierskiego zrywu antykolonialnego Frantza Fanona (1925–1961) *Wyklęty lud ziemi*, w której czytamy:

Europa od wieków hamuje rozwój innych ludów, podporządkowuje je swoim własnym celom, swojej sławie; od wieków, w imię rzekomej „przygody duchowej”, tłumi oddech niemal całej ludzkości. [...] [N]ajwyższy czas zrozumieć, że lepiej na zawsze odciąć się od Europy. [...] [Z]erwijmy z obsesją dogonienia Europy. [...] [P]rzestańmy naśladować Europę. [...] [S]próbujmy odkryć człowieka, któremu Europa nie potrafiła zapewnić zwycięstwa. [...] Trzeci Świat to olbrzym, a jego celem powinno być rozwiązanie problemów przerastających siłę Europy. [...] Zadaniem Trzeciego Świata jest napisanie na nowo historii człowieka obejmującej wspaniałe wytwory kultury europejskiej myśli i europejskie zbrodnie¹⁸.

Za punkt zwrotny badań postkolonialnych można jednak uznać opublikowanie w roku 1978 mniej rewolucyjnego, jeżeli chodzi o praktykę społeczną, od pracy Fanona, a bardziej nastawionego na dyskursywną analizę romantycznej i egzotycznej reprezentacji Wschodu dzieła pochodzącego z Palestyny amerykańskiego krytyka

¹⁶ Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. Hanna Jankowska (Warszawa: Muza, 2007), 66.

¹⁷ Marc Ferro, *Historia kolonizacji*, przeł. Michał Czajka (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen – Dom Wydawniczy Bellona, 1997).

¹⁸ Frantz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. Hanna Tygielska (Warszawa: PIW, 1985), 213–216.

kultury Edwarda Saida (1935–2003) *Orientalizm*¹⁹. Said ukazywał w nim, jak zachodnie techniki przedstawiania z jednej strony umacniały stereotypowy obraz Orientu i obcego, a z drugiej legitymizowały imperialną politykę i dominującą pozycję Europy w świecie.

Krytyka Starego Kontynentu i prowadzone w jej ramach rozważania w sposób istotny profilują metodologię badań. Ponieważ w centrum zainteresowań badawczych stoi demaskowanie działania władzy oraz badania doświadczeń poddanych różnym systemom ucisku skolonizowanych i zniewolonych podmiotów, często mówi się o specyficznej „metodologii opresjonowanych” (określenie Cheli Sandoval). Operując w ramach konstruktywistycznego sposobu poznania (→ Wojciech Piasek, „Obiektywistyczny i konstruktywistyczny model poznania”), tworzona w tej opcji wiedza ma charakter interwencyjny, emancypacyjny, a często insurekcyjny, aktywnie uczestniczący w zmianach społecznych. W okresie jej największych wpływów (do końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku) uprawiana w tych ramach humanistyka w sposób jawny była rodzajem aktywności politycznej i budowała społecznie zaangażowaną teorię. Sama teoria stawała się w tym kontekście formą dekolonizacji i manifestem wolności. Dlatego też związaną z humanistyką zaangażowaną epistemologię określa się jako „epistemologię bez niewinności” (ang. *epistemology without innocence*). Cechowała się ona podejściem interdyscyplinarnym, relatywizmem poznawczym, skupieniem się raczej na kategorii trafności interpretacji niż jej prawdziwości oraz autokrytyczną refleksyjnością. Przy czym ważne stawały się pytania: kto teoretyzuje? i jak teoria na nas działa?

W badaniach często używana jest dyrektywa badawcza określana mianem poznawczego uprzywilejowania opresjonowanych (ang. *epistemic privilege of the oppressed*). Opiera się ona na założeniu, że bycie ofiarą różnego rodzaju opresji, doświadczenie przemocy i krzywdy, daje uprzywilejowaną poznawczo pozycję. Idea ta wywodzi się z marksizmu i stanowi klasyczny model teorii lokalizacji, oferując spojrzenie na historię z punktu widzenia proletariatu, którym kieruje założenie, że „uciskani wiedzą lepiej”, to znaczy, że pozycja marginalizowanych i uciskanych grup społecznych jest pozycją uprzywilejowaną w tworzeniu wiedzy. Przy czym szczególnie ważne jest właśnie usytuowanie podmiotu poznającego (ang. *standpoint theory*). W analizach życia codziennego podstawowe stały się kategorie marginesu (lokalizacja na marginesie) i ucieleśnionego doświadczenia podmiotów skolonizowanych, zmarginalizowanych i wykluczanych. Marginesowość jako sposób istnienia na granicy różnych systemów władzy i ucisku staje się przestrzenią oporu i wolności; miejscem budowania świadomości opozycyjnej²⁰.

¹⁹ Edward Said, *Orientalizm*, przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2005).

²⁰ Ewa Domańska, „Epistemologia bez niewinności”, w: taż, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012), 117–144. Por. bell hooks, „Margines jako miejsce radykalnego otwarcia”, przeł. Ewa Domańska. *Literatura na Świecie* 1–2 (2008): 108–117.

W tego typu badaniach z założenia zatem nie może być mowy o pozytywistycznie rozumianym obiektywizmie. Nie chodzi jednak o odrzucenie obiektywizmu jako takiego, ale o krytykę specyficznego jego ujęcia, które zakłada separację podmiotu poznającego od przedmiotu poznania i ogląd spraw z „boskiego punktu widzenia”. W tej opcji zagadnienie obiektywności jest ściśle związane z umiejscowieniem poznającego podmiotu i budowaniem wiedzy usytuowanej (ang. *situated knowledge*). W ujęciu amerykańskiej badaczki Donny Haraway wiedza ta oddaje „doktrynę ucieleśnionej obiektywności”²¹.

Historiografia walcząca

Tworzona w Europie Zachodniej (i szerzona wraz z kolonializmem) wiedza historyczna ma charakter eurocentryczny i zdaniem krytyków uprawomocniała ideologie wyższości Starego Kontynentu i jego kolonialną dominację. Budując wizję uniwersalnej historii ludzkiej, którą ucieleśnia Europa (ze sobą samą w centrum), przedstawia inne kultury (także te Bałkanów, Europy Środkowo-Wschodniej i Rosji) jako stojące niżej w rozwoju cywilizacyjnym czy wręcz – jeżeli chodzi o kultury pozaeuropejskie – jako prymitywne. Takie funkcjonujące w historiografii pojęcia, jak „Trzeci Świat”, „Orient”, „świat islamu” czy „Czarna Afryka”, oddają specyficzne, zachodnie wyobrażenie o tych rejonach świata i podział na cywilizowany Zachód i barbarzyński Wschód.

Triumfalistyczne narracje afirmujące postęp utożsamiany z kulturą, nauką i technologią ukazywały Europę Zachodnią jako miarę wzrostu, rozkwitu i nowoczesności. Dotyczyło to także form społecznej organizacji i projektów politycznych (demokracja, naród, obywatelstwo, państwo), które inne kultury mogą osiągnąć, jeżeli będą je naśladowały, dogonią Europę i nadrobią zaległości w rozwoju cywilizacyjnym. Krytyka eurocentryzmu zawiera zatem w sobie zasadniczą krytykę historyzmu jako rodzaju ideologii postępu, który skolonizowanym ludziom wyznaczał w historycznym czasie miejsce w poczekalni. Sytuacja ta uwidacznia się na przykład w narzuconym przez Europę postrzeganiu czasu i przestrzeni, a zwłaszcza w ukazywaniu dziejów jako linearnych i zmierzających do określonego celu (demokracja jako pożądany typ ustroju państwa) i periodyzacji. Na przykład umowny podział czasu na okresy i epoki (starożytność, średniowiecze, renesans itd., a także feudalizm i kapitalizm) przyjmuje jako modelowy przykład Europy Zachodniej.

Stadialne i progresywne postrzeganie następujących po sobie epok czy formacji społeczno-ekonomicznych stawia inne grupy ludzkie w sytuacji „opóźnienia” czy nawet sytuuje je poza historią. Stąd mówi się na przykład o zacofaniu Europy Środkowo-Wschodniej, konieczności jej unowocześnienia i zsynchronizowania z rozwojem

²¹ Donna Haraway, „Wiedza usytuowana”, przeł. Aleksandra Derra, w: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014), 103–131.

Zachodu lub łagodniej – o młodości cywilizacyjnej tej części Starego Kontynentu²². Myślenie teleologiczne, podział ery na przed i po Chrystusie, siedmiodniowy tydzień z wyszczególnioną niedzielą związane są z chrześcijańską wizją dziejów, a specyficzne rachuby czasu wyznaczone przez zegary odzwierciedlają specyficzny – mechaniczny – obraz porządku świata. Traktowanie tych w istocie arbitralnych wyznaczników jako powszechnie obowiązujących standardów zmarginalizowało inne sposoby myślenia o czasie związane z innymi religiami i rodzajami duchowości ujmującymi czas na przykład w kategoriach cykli gwiazdnych i księżycowych²³.

Emancypacyjne projekty historii grup podporządkowanych (ang. *subaltern history*)²⁴ krytykują europejski paradygmat racjonalności/nowoczesności/kolonialności, nawołując do epistemicznego nieposłuszeństwa (zwrot dekolonialny) i odłączenia się od wyobrazeniowej figury Europy Zachodniej jako cywilizacyjnego centrum i ucieleśnienia nowoczesności²⁵. Historycy badają proces, który brytyjski antropolog Jack Goody (1919–2015) określił mianem „kradzieży historii” (tj. przejęcia historii przez Zachód). Ich zdaniem należy odejść od traktowania zdobyczy cywilizacji europejskiej jako jednoznacznie pozytywnych i przebadać „ciemne strony nowoczesności”, między innymi relacje pomiędzy kolonializmem osadniczym a ludobójstwem rdzennej ludności i eksterminacją przyrody (ekobójstwem). Jak pisał argentyńsko-meksykański historyk, teolog i filozof Enrique Dussel w *Filosofía de la Liberación* (1976), „przed *ego cogito*, jest *ego conquiró*. «Podbijam» stanowi praktyczną podstawę dla «myślę»²⁶. Oddające idee podmiotu myślącego jako źródła wiedzy pewne zdanie Kartezjusza „myślę, więc jestem” (1637) zostało tutaj zastąpione hasłem „podbijam, więc jestem”, a w bardziej radykalnej wersji: „niszczę i morduję, więc jestem”, stając się symbolem kolonialnej opresji nie tylko ludzi, lecz także natury i nie-ludzkich form życia (Europa = kolonizacja = eksterminacja).

²² Rafał Stobiecki, „Europa Środkowa / Europa Środkowo-Wschodnia z perspektywy historii wyobrazonej. Między historią, geografiami a literaturą”, *Dzieje Najnowsze* LII, nr 2 (2020): 273–300, https://rcin.org.pl/Content/126877/WA303_158481_A507-DN-R-52-1_Stobiecki.pdf (dostęp: 30.07.2022); Krzysztof Brzechczyn, „Między zachodnim kolonializmem a wschodnim imperializmem. Dyskurs postkolonialny a trajektoria rozwojowa społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej w świetle nie-Marksowskiego materializmu historycznego”, *Miscellanea Posttotalitana Wratislaviensia* 8 (2020): 165–189, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/26395/1/Brzechczyn_2020_Postkolonializm_imperializm_MPW_8.pdf (dostęp: 30.07.2022).

²³ Jack Goody, *Kradzież historii*, przeł. Jacek Dobrowolski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009). Por. Immanuel Wallerstein, „Europocentryzm i jego wcielenia. Dylematy nauk społecznych”, przeł. Adam Jelonek, *Lewa Noga* 15 (2003): 120–136.

²⁴ Ewa Domańska, „Historiografia insurekcyjna”, *Literatura na Świecie* 1–2 (2008): 355–368.

²⁵ Walter Mignolo, „Epistemiczne nieposłuszeństwo i dekolonialna opcja: manifest”, przeł. Tomasz Szerzeń, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* LXXIV, nr 4 (2020): 15–28. Warto podkreślić, że hasła dekolonizacji wiedzy stwarzają szansę także dla wiedzy tworzonej w Polsce (i całej Europie Środkowo-Wschodniej). O warunkach zaistnienia polskich badaczy w akademickim głównym nurcie piszę z Krzysztofem Makowskim w artykule „XXIII Międzynarodowy Kongres Nauk Historycznych w Poznaniu (2020). Geneza, przygotowania, szanse i wyzwania”, *Historyka. Studia Metodologiczne* 47 (2017): 102–112.

²⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación* (Buenos Aires: Docencia, 2013), 15.

Szkoła historiografii walczącej – grupa badaczy nazywanych subalternistami (ang. *Subaltern Studies Group* – między innymi Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Gyan Prakash, Gayatri Chakravorty Spivak), skupiona wokół historyka bengalskiego pochodzenia Ranajita Guhy. Jej organem było powołane w 1982 roku czasopismo *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society* (wydawane przez Oxford University Press w New Delhi). Grupa zajmowała się „przepisywaniem historii Indii”, uprawiając oparty na tradycjach marksistowskich typ politycznie zaangażowanej historiografii. Koncentrując się na wielowymiarowych zagadnieniach podrzędności, krytykowała elitarystyczną, jednostronną historiografię Indii okresu kolonialnego. Skupiała się przede wszystkim na badaniach chłopstwa i rebelii chłopskich za pomocą kategorii badawczej grup podporządkowanych czy podrzędnych (ang. *subaltern*), które – jak podkreślano – prowadzą niezależną od elit politykę. W końcu lat dziewięćdziesiątych XX wieku ważny stał się problem eurocentryczności wiedzy o przeszłości Indii opisywanej przez brytyjskich historyków lub/i w stylu zachodniej historiografii, która tłumiała i asymilowała do projektu państwa nowożytnego/narodowego inne formy ludzkiej wspólnotowości. Symboliczne stało się postawione przez Chakrabarty’ego pytanie: kto wypowiada się na temat przeszłości Indii w imieniu jej rdzennych mieszkańców?

W sferze poznawczej krytyka eurocentryzmu widoczna jest w badaniach z zakresu geografii i polityki wiedzy, które analizują zjawisko epistemicznej niesprawiedliwości i intelektualnej zależności od zachodnich instytucji akademickich, które określają przedmiot, metody badań, sposoby prezentacji i przekazywania wiedzy. Jednym z najważniejszych uczestników tej debaty jest pochodzący z Bengalu historyk Dipesh Chakrabarty. W swojej przełomowej książce *Prowincjonalizacja Europy* (2000) zauważa:

Gdy mówimy o historii jako dyskursie akademickim, czyli traktujemy „historię” jako dyscyplinę tworzoną przez instytucje uniwersytetu, jej głównym podmiotem teoretycznym jest zawsze „Europa” – niezależnie od tego, czy mówimy o historii „indyjskiej”, „chińskiej”, „kenijskiej” czy jakiegokolwiek innej. Wszystkie te historie stają się w pewien szczególny sposób różnymi wersjami jednej Wielkiej Narracji, którą możemy nazwać „historią Europy”. Wynika z tego fakt, że „historia Indii” zajmuje pozycję podrzędną, czyli może wyrażać jedynie stanowisko podmiotów podrzędnych. [...] Europa stanowi naturalny punkt odniesienia wiedzy historycznej. [...] O ile historycy z krajów trzeciego świata nie potrafią się obyć bez odniesień do historii Europy, o tyle europejscy historycy takiej potrzeby wcale nie odwzajemniają. I czy będzie to Edward Thompson, Emmanuel Le Roy Ladurie, George Duby, Carlo Ginzburg, Lawrence Stone, Robert Darnton czy Natalie Davis [...] wszystkie „wielkie” postaci wyznaczające trendy współczesnej historiografii to zawsze są Europejczycy, przynajmniej w sensie kulturowym. Chociaż „oni” wykazują w swojej pracy relatywną

niewiedzę co do historii niezachodnich, nikt nie twierdzi, że rzutuje to na ich poziom naukowy. Natomiast „my” nie możemy sobie pozwolić na podobne zachowanie. Nie wolno nam z analogiczny sposób nie brać pod uwagę historii Europy, gdyż narażamy się na zarzut „staroświeckości” i „przestarzałości”²⁷.

Chakrabarty idzie jeszcze dalej, problematyzując oczywistą z punktu widzenia Europejczyka sprawę edukacji, w której historia stanowi obowiązkowy element wykształcenia. Dlaczego, zastanawia się, „dzieci na całym świecie muszą zmagać się z przedmiotem nazwanym «historią», podczas gdy wiemy, że jego nauczanie nie jest rzeczą ani naturalną, ani opartą na wielowiekowej tradycji?”²⁸. Przyczyny leżą w uznaniu państwa narodowego jako najlepszej formy wspólnoty politycznej. Instytucjonalizacja historii jako dyscypliny akademickiej w pierwszej połowie XIX wieku wiąże się z jej rolą wspierania i gloryfikowania państwa i władzy oraz budowania tożsamości narodowej. Krytykujący eurocentryzm historycy zwracają uwagę na wzrastające wraz z instytucjonalizacją historii jej upolitycznienie i odgrywanie służebnej roli jako ideologii państwa narodowego (→ Mariusz Mazur i Piotr Witek, „Polityka historyczna”).

Przykład: Obecna w studiach postkolonialnych krytyka Europy Zachodniej rezonuje także w polskiej humanistyce i historiografii. Od dwudziestu lat toczą się dyskusje na temat możliwości zastosowania tej perspektywy badawczej do analiz polskiej historii, antropologii, literatury i sztuki (Bogusław Bakula, Michał Buchowski, Jan Kieniewicz i Dariusz Skórczewski). Ponieważ Polska nie była kolonią ani nie posiadała kolonii zamorskich, w rodzimym kontekście powstały studia postzależnościowe zbudowane przez badaczki literatury Hannę Gosk i Dorotę Kołodziejczyk²⁹. Zajmują się one między innymi długotrwałymi efektami zależności od Związku Radzieckiego, które przejawiają się na przykład w postaci post-PRL-owskiej mentalności społecznej; zagadnieniami wielokulturowości (skutki procesów migracyjnych i transformacji ustrojowo-gospodarczej) czy odrodzeniem różnych form nacjonalizmu. Perspektywa postkolonialna z jednej strony ujawnia przejawy polskiej kolonizacji, co w sposób zasadniczy wpływa na przykład na ujmowanie historii Kresów i buduje alternatywę wobec toposu Polski-ofiary³⁰. Z drugiej

²⁷ Dipesh Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz, Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011), 33–34. Trzeba pamiętać, że Chakrabarty nie ujmuje Europy w sensie geograficznym, ale traktuje ją jako „figurę wyobrażoną”, skrót myślowy, który manifestuje cywilizację, nowoczesność, postęp i uniwersalną wizję człowieczeństwa.

²⁸ Tamże, 51–52.

²⁹ Badaczki te utworzyły w 2009 roku w Warszawie Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, <http://www.cbdp.polon.uw.edu.pl> (dostęp: 30.07.2022).

³⁰ Problemy te stanowią przedmiot zainteresowań badawczych Jana Kieniewicza (*Ekspansja, kolonializm, cywilizacja* [Warszawa: DiG, 2008]). Zob. także: *Perspektywy postkolonializmu w Polsce, Polska w perspektywie postkolonialnej*, red. Jan Kieniewicz. *Debaty Artes Liberales*, 10 (Warszawa: Wydział Artes Liberales, Uniwersytet Warszawski, 2016); Anton Saifullayeu, *Postkolonialne historiografie. Casus jednego średniowiecza* (Warszawa: Instytut Historii Nauki PAN, 2020). Zob. także artykuły rozważające Galicję w perspektywie

strony perspektywa ta odśladania kompleksy kolonialne: nostalgię za Kresami (w czym uwidacznia się charakterystyczne dla kondycji postkolonialnej pragnienie odzyskania utraconej tożsamości w oparciu o jakieś „mityczne” jej źródła) oraz upokorzenie okresem zaborów, okupacji hitlerowskiej i sowieckiej. Interesującą próbą przepisania historii Polski z perspektywy postkolonialnej jest zasadnie krytykowana przez historyków za błędy merytoryczne i nieznaną aktualnego stanu badań, ale intrygująca książka kulturoznawcy i socjologa Jana Sowy *Fantomowe ciało króla* (2011). Sowa dowodzi, że Rzeczpospolita Obojgu Narodów miała wbudowany kolonializm (chodzi o tak zwany kolonializm wewnętrzny) w swoją istotę, unia lubelska była aktem imperialno-kolonialnym, a Kresy były rodzajem kolonii³¹.

Aktualności i kontrowersje: dekolonizacja pojęcia ludobójstwa

Krytyka antropocentryzmu i eurocentryzmu oraz dyskusje na temat polityki wiedzy intensyfikują próby budowania pomostów pomiędzy nauką zachodnią i wiedzami indygenicznymi. Procesy te stykają się w kontrowersyjnej z punktu widzenia Europy idei dekolonizacji pojęcia ludobójstwa, o której pisze przedstawicielka młodej generacji amerykańskich filozofów Lauren J. Eischler³². Twierdzi ona, że sformułowane w kontekście europejskim pojęcie ludobójstwa jest antropocentryczne i kolonialne. Dowodzi, że z punktu widzenia ludności indygenicznej, która w ramach swojej wizji świata uznaje zwierzęta, rośliny, ziemię (góry) i wodę (rzeki) za osoby (ang. *person*) pozostające z ludźmi w relacjach bliskiego pokrewieństwa, ich zabijanie czy niszczenie środowiska stanowi formę genocydu. Opierając się na rozważaniach takich pochodzących z ludności rdzennej Ameryki Północnej badaczy, jak Donald Grinde, Winona LaDuke, Tasha Hubbard czy Laurelyn Whitt, wskazuje, że w przypadku ludności indygenicznej ludobójstwo i ekobójstwo stanowią ten sam akt.

Eksterminacji ludności rdzennej często dokonywano (i nadal dokonuje się) poprzez niszczenie środowiska, w którym żyli (na przykład wycinanie lasów, rabunkowa eksploatacja zasobów naturalnych, która prowadzi do zanieczyszczenia gleby i rzek, masowe zabijanie zwierząt i połów ryb). W tym ujęciu koniec świata już się dokonał wraz z przybyciem w 1492 roku Kolumba, a Holokaust swoimi korzeniami sięga eksterminacji roślin, zwierząt i środowiska. Eischler idzie jednak dalej. Ekobójstwo w jej ujęciu jest nie tylko metodą ludobójstwa (takie ujęcie pozostawałoby antropocentryczne), ale w istocie jest ludobójstwem, eliminuje bowiem innych niż ludzie członków wspólnot, którzy są traktowani jako równi ludziom. Autorka podaje

postkolonialnej opublikowane w numerze tematycznym czasopisma *Historyka. Studia Metodologiczne* 42 (2012).

³¹ Jan Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą* (Kraków: Universitas, 2011).

³² Lauren J. Eischler, „Ecocide Is Genocide: Decolonizing the Definition of Genocide”, *Genocide Studies and Prevention* 14, no. 2 (2020): 104–121.

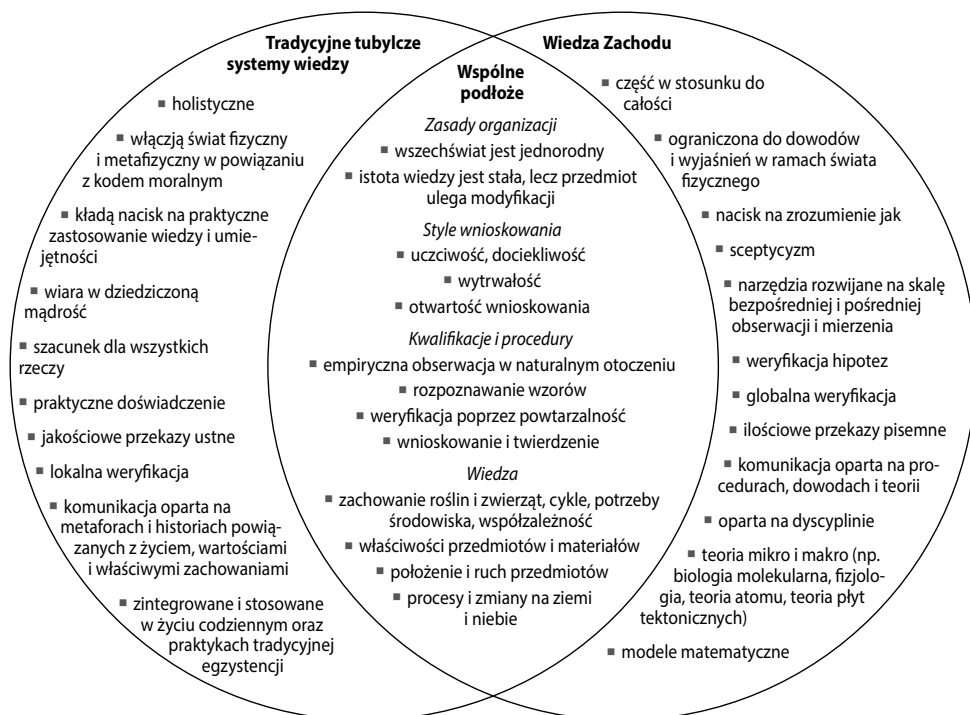
przykład ludobójstwa bizonów w XIX wieku, w trakcie którego wybito 50 milionów zwierząt, i postuluje dekolonizację pojęcia ludobójstwa oraz pozbycie się ciężącego na nim antropocentrycznego i eurocentrycznego balastu.

Warto przy tej okazji zaznaczyć, iż ciekawym aspektem humanistyki nieantropocentrycznej i posteurocentrycznej jest fakt, że jej proekologiczne pryncypia (ujęcie holistyczne, przekroczenie dualizmu natury–kultury, ciała i umysłu, tego, co ludzkie i nie-ludzkie, relacyjność, szacunek, wzajemność i odpowiedzialność jako podstawy etyki) charakteryzują także wiedze indygeniczne. Także jeżeli chodzi o metody, dochodzi do ciekawych sprzężeń: model historii stosowanej – społecznie użytecznej (i zaangażowanej), nastawienie na tworzenie wiedzy praktycznej i uczenie poprzez doświadczanie, popularność badań terenowych i partycypacyjnych mają wiele wspólnego z indygenicznymi sposobami poznania. Coraz częściej młodzi adepci badań historycznych odchodzą od pozyskiwania abstrakcyjnej wiedzy drogą lektury na rzecz inspirowanych badaniami terenowymi konkretnych działań, co powoduje rozwój historii lokalnej. Podejście takie uwidacznia się w stosowaniu metod badań partycypacyjnych, w tym tak zwanych badań w działaniu (ang. *action research*, AR). Opierają się one na założeniu, że badaczem staje się działający w określonym środowisku praktyk, który styka się z konkretnymi problemami społeczności, w której funkcjonuje, a jego celem staje się ich rozwiązanie. Badanie ma służyć doskonaleniu wykonywanych przez niego praktyk oraz zrozumieniu ich funkcjonowania i wpływających na nie czynników. AR charakteryzuje się rygorystycznym metodologicznym – zasadza się na naukowym, systematycznym procesie zbierania danych, ich analizy i interpretacji. Charakterystyczne jest tutaj przeświadczenie, że członkowie społeczności mają najlepsze kompetencje do rozumienia jej funkcjonowania. Rezygnuje się zatem z zastosowania modeli teoretycznych i prowadzi badania „od dołu”, które pozwalają samym ich uczestnikom wskazać te elementy, które są dla nich ważne. W takim ujęciu to nie historyk pokazuje społeczności, jaka jest, i poucza o jej przeszłości i tożsamości – jest ona tworzona w toku badawczej interakcji zmierzającej do rozwiązania konkretnego problemu, z którym się zmagają. Podejście to znajduje swoje zastosowanie w badaniach prowadzonych w ramach historii mówionej i historii publicznej (→ Marta Kurkowska-Budzan i Joanna Wojdon, „Metodologia jako problem dla historii publicznej”).

Warto pamiętać, że ludności rdzenne od tysięcy lat rozwijały wiedzę, która budowała odporność i pozwalała na przetrwanie w różnych środowiskach i sytuacjach kryzysowych. Obecne poszukiwania rozwiązań dla problemów współczesnego świata i krytyka jego antropocentrycznej i eurocentrycznej wizji otwierają przestrzeń dla wspólnego budowania wiedzy o charakterze ratunkowym i prewencyjnym; wiedzy wspierającej świat, w którym jest miejsce dla wielu światów. Nowe generacje historyków mogą pomóc historii odnaleźć swoje miejsce w tym procesie.

Zagadnienia do dyskusji

1. Na podstawie wiedzy zdobytej na zajęciach i wiedzy własnej wskaż możliwości i zagrożenia płynące dla historii z przekroczenia antropocentrycznego i eurocentrycznego paradygmatu. Omów problem na wybranych przykładach.
2. Na podstawie wiedzy pozyskanej na zajęciach i wiedzy zdobytej we własnym zakresie na temat gułagów i obozów zagłady przedstawi problem antropocentrycznego wymiaru historii z punktu widzenia zachodzących w tych miejscach procesów dehumanizacji człowieka. Zastanów się, czy deantropocentryzacja historii stanowi krytykę dehumanizacji czy jej aprobatę. Przedstaw wnioski w formie krótkiego (500 słów) tekstu, prezentując jasno swoje stanowisko i wskazując argumenty „za” lub „przeciw”.
3. Przeanalizuj rekomendowany na zajęciach podręcznik uniwersytecki do historii powszechnej z epoki historycznej, która najbardziej cię interesuje, i na wybranych przykładach wskaż, jak są w nim prezentowane zdarzenia i procesy zachodzące poza Europą Zachodnią. Sformułuj swoją opinię na ten temat w formie krótkiej wypowiedzi (5 minut), podając argumenty wspierające tezę o eurocentrycznym charakterze historii i/lub je podważające.



II. 3. Porównanie cech wiedz tubylczych i wiedzy zachodniej oraz ich wspólnych podstaw

Źródło: Tomasz Gmerek, „Edukacja tubylcza a procesy rewitalizacji etnicznej autochtonicznych mniejszości – wybrane modele i egzemplifikacje”, *Studia Edukacyjne* 42 (2016): 102.

4. Na podstawie wykresu na s. 255, który porównuje cechy wiedzy indygeniczných (tubylczych) i wiedzy zachodniej i ich wspólných podstaw, przedyskutuj na zajęciach wskazane w nim podobieństwa i różnice między tymi rodzajami wiedzy. Zwróć uwagę na wspólne dla nich metody dochodzenia do wiedzy, sposoby jej przekazywania i promowane wartości.

Polecana literatura

Baratay, Éric. *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*, przeł. Paulina Tarasewicz. Gdańsk: Wydawnictwo W podwórku, 2014.

Chakrabarty, Dipesh. *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz, Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011.

Europocentryzm. Czy Europa jest pępkiem świata?, oprac. merytoryczne Magda Bodzan, Kamila Wisz-Mocanu, Paulina Zajac. Materiał Polskiej Akcji Humanitarnej, 2020, Creative Commons, <https://www.pah.org.pl/app/uploads/2021/02/europocentryzm-CZY-EUROPA-JEST-PEPKIEM-SWIATA.pdf> (dostęp: 30.07.2022).

Gandhi, Leela. *Teoria postkolonialna*, przeł. Jacek Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008.

Kimmerer, Robin Wall. *Pieśń Ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*, przeł. Monika Bukowska. Kraków: Znak, 2020.

Latour, Bruno. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Krzysztof Abriszewski, Aleksandra Derra. Kraków: Universitas, 2010.

Piątek, Zdzisława. *Aspekty antropocentryzmu*. Kraków: UJ, 1988.