

Dorota Hall 

Instytut Filozofii i Socjologii PAN



RAMA NIESPRAWIEDLIWOŚCI EPISTEMICZNEJ W BADANIACH SOCJOLOGICZNYCH NAD RELIGIĄ

Artykuł przedstawia możliwości zastosowania ramy niesprawiedliwości epistemicznej w badaniach socjologicznych nad religią. Przybliża on koncepcję niesprawiedliwości epistemicznej w wersji przedstawionej przez Fricker (2007) oraz późniejsze rozwinięcia tej koncepcji, inspirowane zwłaszcza studiami nad płcią i krytycznymi studiami nad rasą. Artykuł pokazuje również, w jaki sposób do tej pory uwzględniano kwestię niesprawiedliwości epistemicznej w refleksji akademickiej nad religią. Mówi o tym, dlaczego wykorzystanie ramy niesprawiedliwości epistemicznej jest szczególnie obiecujące dla badań socjologicznych nad religią, sugeruje tematy badawcze, które mogłyby stanowić punkt wyjścia do zarysowania „geografii epistemicznej” religii w Polsce, i wyszczególnia możliwe pytania badawcze.

Słowa kluczowe: socjologia religii; Kościół rzymskokatolicki; niesprawiedliwość epistemiczna; strukturalna ignorancja

The Epistemic Injustice Framework in Sociological Studies of Religion

The article tests the applicability of the epistemic injustice framework in sociological research on religion. In the first step, it introduces the concept of epistemic injustice as presented by Fricker (2007) and subsequent refinements of this concept, in particular those inspired by gender studies and critical race studies. In the second step, the article shows how the issue of epistemic injustice has already been taken into account in academic reflection on religion. In the third step, it explains why using the framework of epistemic injustice is particularly promising for sociological studies of religion, suggests research topics that could outline the ‘epistemic geography’ of religion in Poland, and details potential research questions.

Key words: sociology of religion; Roman Catholic Church; epistemic injustice; structural ignorance

Wprowadzenie

W artykule odnoszę się do rozwoju studiów nad niesprawiedliwością epistemiczną i przedstawiam możliwości zastosowania wypracowanych w ich obrębie perspektyw w badaniach socjologicznych nad religią. Wychodzę bowiem z założenia, że kwestia wiedzy, tego, kto i czego wiedzieć nie może lub nie chce, wyobrażeń o tym, kto wiedzą dysponuje, jak również niesprawiedliwych praktyk związanych z tymi wyobrażeniami, jest sprawą ściśle społeczną. Jako taka zasługuje na namysł obejmujący swym zasięgiem rozmaite dziedziny działalności społecznej, także religii. Warto się zastanowić, w jaki sposób formułować pytania badawcze w tym obszarze. Temu właśnie zagadnieniu poświęcam ten tekst.

Pojęcie niesprawiedliwości epistemicznej zaproponowała filozofka Miranda Fricker w książce *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007). Bardzo szybko uznano je za przydatne w studiach nad poszczególnymi obszarami praktyk społecznych, przede wszystkim prawem, medycyną i edukacją (Kidd i in., 2017). Do koncepcji Fricker wprowadza się liczne korekty i uzupełnienia, nawiązujące zwłaszcza do wykształconej w obrębie studiów nad płcią i krytycznych studiów nad rasą rozbudowanej tradycji badań nad epistemicznymi aspektami nierówności społecznych i ignorancją. W pierwszej części artykułu skrótowo omawiam więc podstawowe kierunki namysłu nad niesprawiedliwością epistemiczną, traktując to jako punkt wyjścia do dalszej prezentacji. Przedstawienie to uznaję zarazem za konieczne na gruncie polskiej socjologii, w obrębie której omawiana problematyka jest wciąż słabo rozpoznana¹.

Refleksję nad niesprawiedliwością epistemiczną i religią prowadzono dotychczas przede wszystkim w obrębie filozofii religii i teologii. W ostatnich latach

¹ Warto jednak odnotować artykuł Alicji Neumann-Karpińskiej (2023) na temat zapobiegania niesprawiedliwości epistemicznej przy stosowaniu wywiadu biograficznego w naukach społecznych. Problematyka ignorancji – ściśle związana, jak pokażę dalej, z zagadnieniem niesprawiedliwości epistemicznej – jest coraz częściej widziana jako rama dla badań socjologicznych w Polsce (Czyżewski, 2015; Mica i in., 2021; Drozdowski, 2023). Zresztą na gruncie polskim już na progu lat 90. XX wieku wypracowano projekt sepologii, mającej badać sepizację, czyli obecne w dyskursie publicznym praktyki przemilczania i aktywnego unieważniania (Czyżewski i in., 1991). Ze względu na uznanie społecznej, politycznej, ale też moralnej ważności tego, co powszechnie uważane jest za nieważne, projekt sepologii, choć ukierunkowany ściśle na sferę walki politycznej i publicznych sporów, wydaje się możliwy do (częściowego) uzgodnienia z wykształconym później na gruncie anglosaskim namysłem nad niesprawiedliwością epistemiczną. Wykraczałoby to jednak poza ramy mojego artykułu. Tutaj chcę zwrócić uwagę na to, że pomimo wzrostu zainteresowania kwestią ignorancji w polskich naukach społecznych, perspektywa strukturalnej ignorancji w wersji, jaką przedstawiono w obrębie krytycznych studiów nad rasą i jaka zasilila studia nad niesprawiedliwością epistemiczną, wciąż wykorzystywana jest niezwykle rzadko. Wśród wyjątków znajduje się ważna dla studiów nad transpłciowością książka Marii Dębińskiej (2020).

pojawiają się jednak prace zainteresowane społecznym wymiarem funkcjonowania religii lub szczególnie obiecujące dla takich zainteresowań, które posługują się perspektywą wypracowaną przez Fricker i perspektywami pokrewnymi – mówię o nich w części drugiej. Wreszcie w części trzeciej przedstawiam dalsze możliwości rozpoznania. Poświęcam wiele miejsca dostosowaniu ramy niesprawiedliwości epistemicznej do badań, jakie mogłyby być prowadzone w Polsce.

Niesprawiedliwość epistemiczna

Miranda Fricker (2007), kontynuując głęboko zakorzeniony w filozofii namysł nad kwestią niesprawiedliwości, zainteresowała się tymi specyficznymi aspektami zjawiska, które mają charakter epistemiczny, to znaczy polegają na wyrządzaniu komuś krzywdy konkretnie jako podmiotowi wiedzącemu (ang. *knower*). Fricker przedstawiła dwie formy niesprawiedliwości epistemicznej: niesprawiedliwość dotyczącą dawania świadectwa (ang. *testimonial injustice*) oraz niesprawiedliwość hermeneutyczną (ang. *hermeneutical injustice*). Pierwsza z nich ma miejsce wtedy, gdy „w wyniku uprzedzenia odbiorca traktuje wypowiadających się jako mało wiarygodnych. Z niesprawiedliwością hermeneutyczną mamy zaś do czynienia na wcześniejszym etapie, wtedy, gdy luka w zbiorowych zasobach interpretacyjnych stawia kogoś w niekorzystnej sytuacji, jeśli idzie o nadanie sensu społecznemu doświadczeniu tej osoby” (Fricker, 2007, s. 1). Owa luka bierze się ze strukturalnego uprzedzenia, które tkwi w całym systemie znaczeń i blokuje możliwość wypracowania odpowiednich koncepcji. Z pierwszym rodzajem niesprawiedliwości stykamy się więc wtedy, gdy w różnych okolicznościach społecznych nie wierzy się czymś słowom czy też nie traktuje się ich poważnie ze względu na uprzedzenie dotyczące przynajmniej jednej z cech osoby, która się wypowiada: gdy policja czy sąd nie wierzą zeznaniom osoby czarnej, gdy lekarz podaje w wątpliwość opowieść o symptomach przedstawioną przez osobę starszą, gdy pracodawca stawia pod znakiem zapytania raport o problemie składany przez kobietę itp. Z kolei niesprawiedliwość hermeneutyczna ma miejsce na przykład w sytuacji, gdy nie potrafimy skonceptualizować swojego trudnego doświadczenia związanego z przemocą seksualną i opowiedzieć o nim w sposób zrozumiały w kulturze, w której nie istnieje pojęcie molestowania seksualnego.

Dalszy rozwój refleksji nad niesprawiedliwością epistemiczną doprowadził do wypracowania dodatkowych koncepcji, które pozwalają odnieść się do zjawisk czy sytuacji niemieszczących się w obrębie dwóch zidentyfikowanych przez Fricker form niesprawiedliwości. Do myśli Fricker wprowadzano też uzupełnienia i doprecyzowania, między innymi dwa, które zyskały dość szeroką akceptację w obrębie studiów nad omawianym zagadnieniem.

Po pierwsze, zwrócono uwagę na to, że nie sposób oddzielić od siebie niesprawiedliwości dotyczącej dawania świadectwa od niesprawiedliwości hermeneutycznej – już choćby dlatego, że zwykle niemożność wyrażenia się w sposób zrozumiały obniża wiarygodność osoby, która się wypowiada, i na odwrót: niedostatek wiarygodności prowadzi do problemów z wyrażeniem się (Medina, 2013). Poza tym trudno jest odseparować czynniki indywidualne, które tworzą uprzedzenie uruchamiane w przypadku niesprawiedliwości dotyczącej dawania świadectwa, od czynników strukturalnych, które decydują o uprzedzeniu wpisanym w zasoby interpretacyjne (Langton, 2010; Maitra, 2010; Dotson, 2012). Po drugie, co dotyczy już konkretnie niesprawiedliwości hermeneutycznej, choć można sobie wyobrazić sytuację braku odpowiednich zasobów interpretacyjnych do wyrażenia własnego doświadczenia czy własnej perspektywy w danej kulturze i w danym momencie historycznym, to często mamy do czynienia z sytuacją odmienną: zasoby te są wytwarzane przez grupy zmarginalizowane, problem polega jednak na tym, że nie są one rozpoznane przez grupy dominujące, które właśnie dlatego, że dominują, to ustalają normy, w tym normy epistemiczne, i wyznaczają horyzont tego, co może stać się zrozumiałe dla szerokich kręgów. Z pomocą w naświetleniu tej ostatniej kwestii przychodzą krytyka feministyczna, podejmowana zwłaszcza przez kobiety kolorowe w Stanach Zjednoczonych i osoby z geopolitycznych peryferii, oraz studia nad rasą, a więc nurty refleksji akademickiej od lat zainteresowane epistemicznymi aspektami nierówności społecznych (Medina, 2013; Tuana, 2017).

Wyartykułowana w obrębie feminizmu teoria stanowiska posłużyła się perspektywą marksistowską, uznając, że wiedza kształtowana jest przez dominujące interesy – przy czym w kulturze patriarchalnej chodzi o interesy mężczyzn. W wersji wyrażonej w latach osiemdziesiątych XX wieku nawoływała więc do tego, by feminizm zakorzenić w materialnej działalności kobiet, włączyć tę działalność w polityczną walkę i czynić ją modelem w wytwarzaniu perspektyw oglądu życia społecznego (Hartsock, 1983). Wizja „kobiecego stanowiska” wkrótce została skorygowana, między innymi pod wpływem krytyki ze strony czarnych feministek, które zarzucały jej, że odsyła do rzekomo spójnego doświadczenia kobiet, niezależnego od rasy, etniczności, położenia ekonomicznego itd. (Collins, 1990 oraz perspektywa intersekcyjna wprowadzona przez Crenshaw, 1991). Wciąż na uwagę zasługuje wyrażona w obrębie pierwszych wersji teorii stanowiska myśl, ważna w kontekście badań nad niesprawiedliwością epistemiczną, że nie istnieje neutralny podmiot wiedzący, którego percepcja i zdolności poznawcze byłyby niezwiązane z jego czy jej usytuowaniem na osi dominacji i podporządkowania, i że istnieją grupy czy warstwy społeczne, których wiedza ma gorszy status w świecie zdominowanym przez interesy innych grup, uznawana jest bowiem za niepełną, irracjonalną, partykularną (a nie obiektywną) (zob. m.in. Lloyd, 1984; Code, 1991; Harding, 1991; Haraway,

2008 [1988]). Taki stan rzeczy świadczy o jakimś rodzaju epistemicznej opresji grup podporządkowanych.

Studia nad płcią poświęciły wiele miejsca ukazaniu konkretnych sposobów działania owej opresji. Zainteresowały się zwłaszcza praktyką uciszania i niedopuszczania do głosu – i naświetliły ją z rozmaitych perspektyw. Na przykład Gayatri Chakravorty Spivak, łącząca krytykę feministyczną z postkolonialną, w słynnej pracy *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* (2011 [1988]) nazywała przemocą epistemiczną powszechne zjawisko, które polega na tym, że wypowiadający się w sprawie interesów osób podporządkowanych nie biorą pod uwagę ich głosu oraz tego, że w ogóle mogłyby one mówić same za siebie. Feministki z Globalnego Południa rozwijały tę myśl w związku z wydarzeniami w wymiarze geopolitycznym, takimi jak interwencja wojsk amerykańskich w Afganistanie ogłaszana jako misja oswobodzenia afgańskich kobiet, które jednakże mało kto pytał o zdanie (np. Abu-Lughod, 2003; Ayotte i Husain, 2005). W ubiegłym stuleciu amerykańskie krytyczki pornografii twierdziły z kolei, że zjawisko to uprzedmiotawia kobiety między innymi przez ich uciszanie. Według Jennifer Hornsby i Rae Langton pornografia prowadzi do upośledzenia illokucyjnego, czyli do tego, że „niektóre akty mowy stają się niewypowiadalne dla kobiet” (1998, s. 27): w codziennym życiu „nie” zgłaszane przez kobietę nie jest rozpoznawane przez odbiorcę jako odmowa uczestnictwa w seksie. Z kolei amerykańskie kolorowe feministki odnosiły się do problemu mówienia za innych, czerpiąc z własnego doświadczenia trudnej współpracy z białymi feministkami (np. Moraga i Anzaldúa, 1981; bell hooks, 1990; Alcoff, 1991–1992). Mariana Ortega (2006) opisywała w tym kontekście specyficzny rodzaj ignorancji, polegający na „byciu ignorantką kochającą i w sposób poinformowany”. Mamy z nim do czynienia wtedy, gdy osoby z uprzywilejowanych środowisk, często w dobrej wierze, aktywnie angażują się w wytwarzanie wiedzy o kobietach kolorowych i cytują ich prace, ale jednocześnie używają ich do własnych celów. Sprawia to, że kobiety kolorowe czują się wciąż nierozumiane, niedoreprezentowane, homogenizowane, nieszanowane czy też ujmowane pod parasolem „uniwersalnego siostrzeństwa”, który unieważnia różnice.

Kristie Dotson (2011), przyglądając się problemowi uciszania, zwróciła uwagę na to, że do komunikacji potrzebni są odbiorcy zdolni usłyszeć osobę komunikującą. Odmowa takiej wzajemności jest w jej ujęciu przemocą epistemiczną, mierzą się z nią całe populacje. „Zgubna ignorancja” wpisana w tę odmowę prowadzi do dwóch praktyk uciszania związanych z daniem świadectwa: uciszania w ścisłym sensie (ang. *testimonial quieting*), gdzie publiczność w ogóle nie rozpoznaje osoby komunikującej za dysponującą wiedzą, oraz dławienia (ang. *testimonial smothering*), gdzie osoba doświadcza nacisku, by nie komunikować o sprawach w jakikolwiek sposób ryzykownych czy kontrowersyjnych. Niejednokrotnie sama decyduje się nie mówić, bo rozpoznaje niezdolność czy niechęć

odbiorców do uznania jej wypowiedzi, może się więc bać konsekwencji niezrozumienia jej intencji albo po prostu uznać, że w danej sytuacji nie warto inwestować w przekonywanie innych do swych racji i wyjaśnianie.

Artykuł Dotson (2011) oraz inne publikacje feministyczne, które podjęły kwestię uciszania, zwróciły więc uwagę na to, że z niesprawiedliwością epistemiczną możemy mieć do czynienia, zanim w ogóle dojdzie do składania jakiegokolwiek świadectwa. Przy czym – oddając, co należy, Fricker – trzeba dodać, że i ona wskazywała na podobne zjawisko, nazywając je wyprzedzającą niesprawiedliwością związaną z daniem świadectwa (ang. *pre-emptive testimonial injustice*) (Fricker, 2007, 2017). W ujęciu zaprezentowanym w obrębie studiów nad płcią niesprawiedliwość epistemiczna nie wynika jednak z tego, że brakuje możliwości przedstawienia swej perspektywy ze względu na niedostatek zasobów interpretacyjnych (jak w przypadku niesprawiedliwości hermeneutycznej u Fricker, 2007). Bierze się raczej z tego, że danej osoby lub grupy w ogóle nie rozpoznaje się jako mogących dawać jakieś świadectwo bądź też że wypowiedzenie własnej perspektywy jest w ten czy inny sposób blokowane przez tych, którzy znajdują się w pozycji dominującej. Blokowane jest ze względu na zamierzoną ignorancję (Tuana, 2006) grup dominujących, niemających interesu w tym, by znać perspektywę podporządkowanych (jak w klasycznej wersji teorii stanowiska), albo wręcz odnoszących korzyści z powodu jej nieznamośności – co jest zjawiskiem nazwanym przez Lindę Martín Alcoff (2007) strukturalną ignorancją, doskonale rozpoznanym już wcześniej w obrębie studiów nad rasą.

Prekursor tych studiów, W. E. B. Du Bois (1996 [1903]), zwrócił uwagę na specyficzną sytuację epistemiczną opresjonowanych, w tym przypadku czarnych: są oni zwykle zachęcani, a często wręcz zmuszani do tego, by postrzegać rzeczywistość nie tylko własnymi oczami, ale i oczami tych, których perspektywa i położenie społeczne znaczą więcej. W efekcie rozwijają w sobie „podwójną świadomość”, używając dwóch perspektyw jednocześnie w codziennym życiu. Dominujący biali, którzy żyją praktycznie tylko w swym białym świecie, modelowo rzecz ujmując, nie mają warunków, by wykształcić w sobie ten rodzaj elastyczności poznawczej – w rezultacie nie tylko brakuje im wglądu w świat czarnych, ale też ich możliwość zrozumienia tego, co dzieje się w ich własnym świecie, jest ograniczona.

Spostrzeżenia te rozwijał później Charles Mills (1997, 2007), kierując uwagę zwłaszcza na deficyty poznawcze białych, które ujmował pod hasłem białej ignorancji (ang. *white ignorance*). Mills koncentrował się na poznawczych dysfunkcjach i patologiach wpisanych w świat białych i tworzących jego epistemiczną ekonomię. Zorganizowana ona jest nie tylko wokół epistemicznego wykluczenia i stygmatyzacji czarnych, ale też wokół starannie kultywowanej ślepoty rasowej białych, która przynosi im wymierne korzyści statusowe, ekonomiczne i wszelkie inne. Alcoff (2007), korzystając z prac Millsa, podsumowała

argument strukturalny dotyczący ignorancji w trzech punktach. Po pierwsze, jedną z podstawowych cech społeczeństw opresyjnych jest to, że wcale się one za takie nie uważają. Wytwarzają one taki dominujący pogląd na temat natury społeczeństwa, który przedstawia poszczególne formy nierówności i wyzysku jako sprawiedliwe, a przynajmniej nieodzownie związane z funkcjonowaniem społeczeństwa w jego najlepszej postaci. Po drugie, jest wielce prawdopodobne, że jakieś dowody przeczyć będą wizji społeczeństwa sprawiedliwego i że potencjalnie będą one widoczne dla wszystkich. Zatem, po trzecie, trzeba będzie podtrzymywać takie poznawcze normy oceny sytuacji, które pozwolą unieważniać te dowody – po to, by dominujący pogląd pozostał w mocy.

Warto dodać, że w obrębie studiów nad rasą, tak jak w studiach nad płcią, wskazano na konkretne formy niesprawiedliwości i krzywd o charakterze epistemicznym. Du Bois (1996) mówił na przykład o iluzorycznym, skrzywionym patrzeniu przez białych na czarnych, które sprawia, że czarni postrzegani są jako problem, ściśle mówiąc: jako problem białych. Nie są widziani na własnych warunkach, co wiąże się z wykluczeniem epistemicznym – ich prawda, życie czy też ich aspiracje i problemy nie mogą być nawet dostrzeżone, a co dopiero uznane. Przy czym iluzja sprawia, że biali nawet nie zauważają niedostatków swojej percepcji. Inny klasyk, Franz Fanon (2020 [1952]), mówił z kolei o podszytym życzliwością sposobie patrzenia, który wciąż nie oddaje sprawiedliwości czarnym, ponieważ unieważnia różnicę rasową. Chodzi tu o postawę ucieleśnianą przez wspierającego wyzwolenie czarnych Jean-Paula Sartre’a: o uniwersalizowanie doświadczenia czarnych jako przynależnych do ludzkości, o to, że ich człowieczeństwa nie widzi się w jego różnicy, a zatem że także ich cierpienia nie widzi się jako specyficznego. Pod hasłem „wszyscy jesteśmy tacy sami” skrywać się może patrzenie na czarnego w formule „jesteś taki jak ja”, a jest to patrzenie bardzo problematyczne, bo zacierając różnice, zamyka drogę do możliwości uczenia się o doświadczeniach i z doświadczeń czarnych oraz o ich perspektywie (por. Medina, 2013). Ponadto patrzenie takie odsuwa na daleki plan kwestię własnego udziału białych w opresjonowaniu czarnych (podobny problem dostrzega się dziś w literaturze szeroko krytykującej ideologię ślepoty na kolor, *color-blindness*, np. Sullivan, 2006; Anderson E., 2011; Medina, 2013).

W toku rozwoju studiów nad niesprawiedliwością epistemiczną powiązano myśl Fricker z refleksją nad ignorancją widzianą jako pewien rodzaj dyspozycji przynależnej tym, którzy znajdują się wyżej w hierarchii społecznej. Gaile Pohlhaus, Jr. mówiła o zamierzonej ignorancji hermeneutycznej (ang. *willful hermeneutical ignorance*). Opisuje ona sytuacje, w których „osoby marginalnie usytuowane aktywnie opierają się epistemicznej dominacji, wchodząc w interakcje z innymi opierającymi się osobami, podczas gdy ci, którzy znajdują się w pozycji dominacji, wciąż nie rozumieją świata i go błędnie interpretują” (2012, s. 716). Natomiast Dotson (2012) uzupełniła koncepcję niesprawiedliwości

epistemicznej zaproponowaną przez Fricker o trzecią jej formę: niesprawiedliwość kontrybucyjną (ang. *contributory injustice*), zwracając uwagę na problem dystrybucji wiedzy w sytuacji, gdy w wyniku zamierzonej ignorancji warstw uprzywilejowanych część zasobów interpretacyjnych nie jest wykorzystywana do zrozumienia świata. Niesprawiedliwością kontrybucyjną są więc okoliczności, w których „zamierzona ignorancja hermeneutyczna w podtrzymywaniu i używaniu zasobów interpretacyjnych obciążonych strukturalnym uprzedzeniem udaremnia wkład w zasoby epistemiczne współdzielone przez daną społeczność epistemiczną poprzez upośledzenie epistemicznej sprawczości osoby, która chciałaby takiego wkładu dokonać” (Dotson, 2012, s. 32).

Wnikając głębiej w interakcje społeczne w warunkach niesprawiedliwości kontrybucyjnej, Nora Berenstain (2016) mówiła z kolei o wyzysku epistemicznym. Ma on miejsce wtedy, „gdy osoby uprzywilejowane zmuszają osoby zmarginalizowane do tego, by wyedukowały je na temat natury swej opresji czy też im ją wytłumaczyły” (2016, s. 570). Wyzysk epistemiczny dotyczy zatem sytuacji, w której do uprzywilejowanych dociera, że osoby zmarginalizowane mają własną perspektywę, którą należałoby uwzględnić, zwłaszcza w związku z deklarowanymi politykami równościowymi. Jednocześnie oczekiwanie, by osoby zmarginalizowane (zależnie od kontekstu: kobiety, mniejszości etniczne, religijne, osoby z niepełnosprawnościami, trans, niebinarne, nieheteroseksualne, itd.) edukowały osoby w lepszym położeniu na temat swych problemów, jest wymaganiem od nich nierozpoznanej, nieodpłatnej, emocjonalnie obciążającej i wymuszonej pracy epistemicznej. Pomimo że, jak mówi Berenstain, zjawisko to jest powszechne, zwykle nie myśli się o nim w kategoriach opresji (w każdym razie zwykle nie myślą o nim w ten sposób osoby uprzywilejowane). „Występuje ono raczej w przebraniu koniecznej, a nawet epistemicznie szlachetnej formy intelektualnego zaangażowania i często traktowane jest jako niezastąpiona metoda zdobywania wiedzy” (2016, s. 570). Tymczasem za zaciekawieniem odgrywanym jako życzliwe zwykle idzie sceptycyzm, jakiś rodzaj podważania przedstawionej właśnie perspektywy. Bardzo trudno jest doprowadzić do tego, by głos z marginesu rzeczywiście przyniósł oczekiwaną przez zmarginalizowanych zmianę. Wyzysk epistemiczny tylko podtrzymuje więc aktywną ignorancję uprzywilejowanych i utrwała dominujące ramy poznawcze.

Przeciwdziałanie niesprawiedliwości epistemicznej jest niezwykle trudne, co dostrzegają już Fricker (2007). Wizja niemonolitycznych zasobów interpretacyjnych i perspektywa uwzględniająca problem strukturalnej ignorancji pozwalają zobaczyć te trudności szczególnie wyraźnie. Zasłużony dla badań nad niesprawiedliwością epistemiczną oraz oporem wobec niej José Medina (2013) zwracał uwagę na konieczność odwrócenia rozumowania Fricker, która nie uwzględniając zjawisk takich jak biała ignorancja, patrzyła na grupy opresjonowane, a nie na uprzywilejowane, jako upośledzone epistemicznie. Wypowiadała się zatem

o pierwotnej i wtórnej krzywdzie, jaka powstaje w związku z niesprawiedliwością epistemiczną (Fricker, 2007, s. 162), ale nie wzięła pod uwagę sytuacji, w której to nie ci, którzy doświadczają upośledzenia epistemicznego, niemożności uczynienia danego wycinka doświadczenia czytelnym (krzywdą pierwotną), muszą się mierzyć z jego trudnymi konsekwencjami w codziennym życiu (krzywdą wtórna). Tymczasem taka właśnie struktura niesprawiedliwości epistemicznej walczy przyczynia się do tego, że zjawisko to niezwykle trudno jest wyeliminować. Medina (2013) widzi jednak szanse na minimalizację problemu w rozwijaniu „kalejdoskopowej świadomości”, która ma działać podobnie jak podwójna świadomość w ujęciu Du Bois, ale z uwzględnieniem licznych perspektyw wytwarzanych z rozmaitych zmarginalizowanych pozycji. Widzi ją także w tworzeniu warunków do ciągłego „tarcia epistemicznego”, wzajemnego podważania wiedzy, jaką dysponują osoby i grupy społeczne rozmaicie usytuowane na osi dominacji i podporządkowania.

Niesprawiedliwość epistemiczna i religia

Gwałtowny rozwój refleksji nad niesprawiedliwością epistemiczną w ostatnich kilkunastu latach dopiero od niedawna zaczyna obejmować zagadnienia związane z religią. O ile publikacje dotyczące związków niesprawiedliwości epistemicznej z płcią, rasą i klasą mogły budować na wcześniejszych rozważaniach dotyczących epistemicznego wymiaru nierówności społecznych oraz na perspektywie intersekcyjnej, która tradycyjnie interesowała się przede wszystkim tymi właśnie wymiarami identyfikacji czy hierarchizacji społecznej, o tyle prace dotyczące niesprawiedliwości epistemicznej i religii wkraczają, przynajmniej częściowo, na teren niedoteoretyzowany. Stąd wyrażane przez autorów i autorki tych prac poczucie, że jesteśmy dopiero na progu badań realizowanych na tym polu (np. Kidd, 2017; Loughheed, 2020; Rekis, 2023). Przy czym mamy do czynienia przede wszystkim z rozpoznaniem prowadzonymi na gruncie filozofii religii i teologii (np. Kidd, 2017; Hereth i Timpe, 2020; Panchuk i Rea, 2020), w dalszej kolejności z wystąpieniami o charakterze kulturoznawczym (np. Lynch, 2020; Panchuk, 2020; Rekis, 2023) i podejmowanymi w obrębie studiów nad edukacją religijną (np. Moyaert, 2019; Stones i Fraser-Pearce, 2022; Strhan i Shillitoe, 2022; Beauchamp, 2023). Wciąż rzadko można się spotkać z wykorzystaniem ramy niesprawiedliwości epistemicznej czy też strukturalnej ignorancji w badaniach prowadzonych wśród ludzi (na kilka wyjątków wskażę niżej).

Dotychczas interesowano się niesprawiedliwością epistemiczną przede wszystkim w dwóch kontekstach: w obrębie tradycji religijnych oraz biorąc pod uwagę niesprawiedliwość dotykającą osoby religijne w zderzeniu z sekularyzmem. Jeśli chodzi o ten pierwszy nurt, to wskazywano na niesprawiedliwość

dotyczącą dawania świadectwa oraz niesprawiedliwość hermeneutyczną, jakie dotyczą rzeczników i rzeczniczki rozmaitych teologii wyzwolenia (Anderson P. S., 2012; Kidd, 2017; Hereth i Timpe, 2020; Panchuk i Rea, 2020). Zauważono również, że krzywdę o charakterze epistemicznym mogą wyrządzać niektóre koncepcje i przekonania wytworzone w obrębie tradycji religijnych. James Kidd (2017) podawał w tym kontekście przykład idei, że cierpienie jest konieczne dla rozwijania cnót moralnych i duchowych, która sama w sobie zdusza świadectwa osób doświadczających cierpienia. Jeśli idei tej towarzyszy odwołanie do tajemnicy dotyczącej tego, w jaki sposób zło i cierpienie rozkładają się w świecie, ogranicza to zasoby interpretacyjne umożliwiające zrozumienie sytuacji: kwestia cierpienia staje się przedmiotem abstrakcyjnych rozważań, które oddalają od zaangażowania w nierówności społeczne i przeżyć konkretnych cierpiących. Michelle Panchuk (2020), zainteresowana traumą religijną i „przemocą duchową” (Tobin, 2016), zwłaszcza przemocą wobec dzieci we wspólnotach ewangelikalnych, zwróciła z kolei uwagę na specyficzny rodzaj niesprawiedliwości hermeneutycznej, typowy dla kontekstu religijnego. Mamy tu do czynienia z szeroko podzielanymi społecznie zasobami interpretacyjnymi, jednak z uwagi na tkwiące w tych zasobach pewne szczególne koncepcje o zabarwieniu silnie wartościującym i uprawomocnieniu religijnym osoby zmarginalizowane mają obniżoną zdolność do zrozumienia i zakomunikowania swojego doświadczenia. Jest to sytuacja, w której dane nadużycie można wprawdzie rozpoznać jako nadużycie, jednak pierwszeństwo nadaje się innej interpretacji, co często prowadzi do złożonej krzywdy wyrządzonej osobie doświadczającej problemu.

W drugim nurcie poza tym, że pokazywano, jak naturalistyczny światopogląd blokuje rozwój kierunków filozofii dopuszczających interpretacje religijnego doświadczenia w kategoriach prawdy (Kidd, 2017; De Cruz, 2020), interesowano się również problemami z komunikowaniem doświadczenia religijnego w kulturze zdominowanej przez sekularyzm oraz krzywdą epistemiczną związaną z ignoranckim odczytywaniem tożsamości religijnej. Kirk Loughheed (2020) argumentował, że osoby relacjonujące swe doświadczenie religijne narażone są na niesprawiedliwość związaną z dawaniem świadectwa. Ich relacja może być niesprawiedliwie lekceważona ze względu na uprzedzenie dotyczące wiarygodności osób religijnych. Dzieje się tak zwłaszcza w kulturze, w której dominują naturalistyczne interpretacje. Jednocześnie dominacja takich interpretacji przyczynia się do niesprawiedliwości hermeneutycznej, sprawia ona bowiem, że osobom z doświadczeniem religijnym zaczyna brakować zasobów interpretacyjnych, dzięki którym mogłyby wyrazić to doświadczenie². Myśl tę rozwinęła

² Loughheed (2020) zwrócił uwagę na to, że ta sytuacja krzywdzi epistemicznie także osoby zdystansowane wobec doświadczeń religijnych, bo nie mają one szansy zdobyć „intuicyjnej wiedzy”, jaka mogłaby im być przekazana, gdyby takie doświadczenia były relacjonowane.

J.Y. Lee (2021), wskazując, że problem tkwi często w zjawisku nazwanym przez nią antycypacyjną niesprawiedliwością epistemiczną: osoba z doświadczeniem religijnym spodziewa się problemów w odbiorze jej relacji, przez co decyduje się jej nie ujawniać. Niekoniecznie mamy tu jednak do czynienia z dławieniem, o którym mówiła Dotson (2011), bo niekoniecznie musi to być przypadek przemocy epistemicznej – potencjalna publiczność wcale nie musi wykazywać się ignorancją, niekompetencją w odbiorze relacji o doświadczeniu religijnym.

Jaclyn Rekis (2023) zainteresowała się z kolei niesprawiedliwością epistemiczną, która dotyczy postrzegania tożsamości religijnych w otoczeniu świeckim, biorąc pod uwagę intersekcyjne złożenie różnych kategorii tożsamościowych i rozmaite problemy, jakie z tego wynikają. Wskazała ona na niesprawiedliwość epistemiczną, która prowadzi do wycofania się z dawania świadectwa o swej perspektywie, związaną z przecenianiem związków między rasą, płcią i religią w popularnym odbiorze. Urasowanie religii sprawia, że tożsamości religijne są widziane poprzez stereotyp, przy czym obciąża to zwłaszcza osoby wyznające konkretne religie, takie jak islam w kulturze amerykańskiej, i znacznie bardziej kobiety niż mężczyzn (zob. Lynch, 2020). Rekis spostrzega bowiem, że w wielu kontekstach politycznych sekularyzm jest przyćmiewany przez faworyzowanie konkretnej religii, chrześcijańskiej, często w zbitce religijno-narodowej, stąd gorsza sytuacja wyznawców islamu. Patriarchalna kultura sprawia zarazem, że to kobiety (z ich ubiorem, a przez to hiperwidocznością) są szczególnie narażone na niesprawiedliwe odczytanie. Jednocześnie niedocenia nie związków między rasą, płcią i religią także może prowadzić do niesprawiedliwości epistemicznej. Rekis uważa, że taka właśnie niesprawiedliwość przydarzyła się słynnej czarnej abolicjonistce amerykańskiej z XIX wieku Sojourner Truth, której przesłania i dziedzictwa nie rozpoznano jako religijnego, czyli wyrażającego specyficzną, urasowioną i upłciowioną teologię.

Jeśli chodzi o wspomnianą wcześniej edukację religijną, to kwestia niesprawiedliwości epistemicznej wydaje się oczywistym punktem odniesienia dla namysłu prowadzonego przez osoby, którym przyświeca idea inkluzywności w edukacji. Anna Strhan i Rachael Shillitoe (2022) pokazały więc, na podstawie wywiadów z dziećmi i nauczycielami w Wielkiej Brytanii, w jaki sposób, poprzez nierównowagę w wytwarzaniu zasobów interpretacyjnych dotyczących perspektywy religijnej i niereligijnej (niesprawiedliwość hermeneutyczna), edukacja marginalizuje uczniów i uczennice nieidentyfikujących się z żadną religią. Gilles Beauchamp (2023) dowodził z kolei, że niewłaściwa edukacja religijna, czyli taka, która nie zdaje sprawy z wewnętrznego zróżnicowania w obrębie poszczególnych tradycji religijnych, a zatem religie stereotypizuje, przekłada się na niesprawiedliwość dotyczącą dawania świadectwa, z którą muszą się mierzyć osoby religijne. Jednocześnie, nawiązując do tych nurtów studiów nad niesprawiedliwością epistemiczną, które zwracają uwagę na niejednorodność zasobów

interpretacyjnych i problem ignorancji wśród grup uprzywilejowanych, zauważył on, że nieuwzględnienie edukacji religijnej w edukacji publicznej oznaczałoby rezygnację z możliwości wytwarzania tarcia epistemicznego (Medina, 2013) angażującego różne perspektywy religijne. W konsekwencji służyłoby to interesom uprzywilejowanych i wzmacniałoby ich ignorancją wizję religii i praktyk religijnych.

Spośród publikacji na temat edukacji religijnej istotny wydaje mi się jeszcze artykuł Marianne Moyaert (2019), bo może on inspirować badania socjologiczne wykraczające poza ściśle określony obszar edukacji. Autorka odniosła się w nim do własnej praktyki nauczycielki międzyreligijnej na jednym z amsterdamskich uniwersytetów i pokazała, że promocja postulowanego przez Paula Ricoeura i jego kontynuatorów modelu „dobrej” religii (odwołującej się do autentyczności, duchowości, rozumu, pokojowego współistnienia i otwartości umysłu) przeciwstawionego „złej” religii (łączonej z formalizmem, dogmatyzmem, rytualizmem, irracjonalnością i przemocą), choć silnie zakorzeniona w zachodniej, liberalnej wyobraźni, marginalizuje wielu uczestników i wiele uczestniczek jej seminariów. Ogranicza ona bowiem horyzont poznawczy, a więc możliwość korzystania z szerokich zasobów interpretacyjnych potrzebną do minimalizacji niesprawiedliwości hermeneutycznej, i obniża wiarygodność studentów i studentek, którzy ze swą perspektywą nie wpisują się w liberalne, a zarazem protestanckie, wyobrażenia o religii. Sprawia to, że osoby te nie są w stanie przedstawić swej perspektywy liberalnym kolegom i koleżankom, co często prowadzi do wycofania się z podejmowania tego rodzaju wysiłku.

Spostrzeżenie Moyaert o związku liberalnego światopoglądu z protestantyzmem oparte jest na wcześniejszych wypowiedziach teoretyków religii, takich jak Talal Asad (1993). Jej bardziej oryginalna wizja konsekwencji tego związku dla wykluczeń opartych na niesprawiedliwości epistemicznej otwiera natomiast przestrzeń do pytań o działanie chrześcijańskiego przywileju w pozornie zsekularyzowanym świecie. Jeśli chodzi o kontekst Stanów Zjednoczonych, to warto wspomnieć o opartych na wywiadach z nauczycielami badaniach Lindy Markowitz i Laurel Puchner (2018) na temat świętowania Bożego Narodzenia i ignorowania chrześcijańskiego przywileju. Zgodnie z tym, jak Alcoff (2007) ujmowała działanie ignorancji strukturalnej, autorki pokazały, że faworyzowanie chrześcijaństwa poprzez organizację świąt w szkole zasadniczo widziane jest jako usprawiedliwione, ale że do świadomości nauczycieli przebija się wiedza o tym, iż dla części uczniów może ono być krzywdzące. Badaczki przyjrzały się więc operacjom poznawczym stosowanym przez nauczycieli, które pozwalają im lekceważyć sygnały niesprawiedliwości, a zatem podtrzymywać strukturalną ignorancję, która stawia w niekorzystnej sytuacji niechrześcijańskich uczniów i uczennice.

Jeśli zaś chodzi o kontekst zachodnioeuropejski, to szczególnie obiecujący dla dalszych rozpoznań wydaje się artykuł A. Sophie Lauwers (2023). Odwołując się do rozmaitych polityk publicznych i kontrowersji wokół symboli religijnych, autorka w sposób zniuansowany pokazała w nim działanie chrześcijańskiego przywileju, opartego na normalizacji koncepcji chrześcijańskich w obrębie światopoglądu świeckiego. Lauwers argumentowała przy tym, że badania strukturalnego wymiaru przywileju powinny stanowić uzupełnienie badań dotyczących opresji, jaka spotyka choćby osoby wyznające islam w Europie, bo przywilej i opresja działają wspólnie na rzecz podtrzymywania hegemonii, w tym przypadku chrześcijańskiej. Wydaje się, że argumentację Lauwers dałoby się połączyć ze studiami nad ignorancją grup uprzywilejowanych i przedstawić omawiane przez nią problemy w kategoriach epistemicznych, z uwzględnieniem zagadnień związanych z niesprawiedliwością epistemiczną.

Powyższe omówienie wskazuje na to, że problematyka niesprawiedliwości epistemicznej oraz przywileju epistemicznego i ignorancji coraz częściej podejmowana jest w związku z religią, wciąż mamy jednak do czynienia z niedostatkiem zaangażowania socjologów i socjolożek religii na tym polu. Ponieważ badania w tym obszarze nadal są na początkowym etapie, łatwo wskazać miejsca, które dopiero domagają się rozpoznania. Jednym z nich jest niewątpliwie działanie niesprawiedliwości epistemicznej w kontekstach politycznych, w których wyjątkowo silną pozycję ma konkretna religia czy też organizacja religijna. W obiegu akademickim funkcjonuje zaledwie jedna obszerna publikacja dotycząca tej właśnie kwestii.

Mam na myśli rewelacyjną książkę Chloë K. Gott (2022) na temat niesprawiedliwości epistemicznej związanej z komunikowaniem o skrajnych nadużyciach Kościoła rzymskokatolickiego w irlandzkich „pralniach magdalenek” (potoczna nazwa prowadzonych przez różne zakony instytucji dla kobiet uznawanych za „upadłe”, od których wymagano ciężkiej pracy fizycznej głównie w pralniach; miejscem tym patronowała Maria Magdalena). Na podstawie nagrań historii mówionej oraz własnej obserwacji w środowiskach gromadzących kobiety, które przed laty więziono w instytucjach Kościoła, Gott pokazała, w jaki sposób kobietom tym, ze względu na uprzedzenie dotyczące ich tożsamości społecznej, odmawiano statusu osób dysponujących wiedzą o własnym doświadczeniu – zarówno wtedy, gdy przebywały w omawianych instytucjach, jak i później, gdy je opuściły. Gott znakomicie wykorzystała ramy niesprawiedliwości epistemicznej, kierując uwagę zwłaszcza na niesprawiedliwość dotyczącą dawania świadectwa i niesprawiedliwość hermeneutyczną w rozumieniu Fricker (2007), by kompleksowo naświetlić traumę, z jaką mierzyły się – i często do dziś się mierzą – kobiety przymusowo przetrzymywane i wyzyskiwane w pralniach: nie były one w stanie ani zakomunikować swego doświadczenia, ani też nadać mu sensu. Przy czym ich sytuację utrudniało to, że dostępne zasoby

interpretacyjne ujmowały ich cierpienie w kategoriach religijnych. Ogromną zaletą książki Gott jest i to, że łączy ona ze sobą wymiar indywidualny ze strukturalnym, społecznym, politycznym, wskazując na udział państwa irlandzkiego najpierw w podtrzymywaniu niesprawiedliwości hermeneutycznej – choćby poprzez utajnianie informacji, także przed samymi najbardziej zainteresowanymi – a potem w tworzeniu naznaczonych ambiwalencją struktur dla wyrażania głosu ocalałych przy jednoczesnym jego ograniczaniu.

Badania społeczne i geografia epistemiczna religii

Jak zauważała już Fricker (2007), niesprawiedliwość epistemiczna nie stanowi po prostu jakiegoś rodzaju zaburzenia w świecie, który w samym swym rdzeniu jest sprawiedliwy. Poprzez wszechobecność stanowi ona raczej swego rodzaju normę, a samo wyobrażenie sobie świata całkowicie sprawiedliwego epistemicznie graniczy z niemożliwością. Kwestia indywidualnej i zbiorowej odpowiedzialności za ową niesprawiedliwość i możliwości oporu wobec niej jest przedmiotem dyskusji, których nie będę w tym miejscu referować (zob. np. Anderson E., 2012; Dotson, 2012; Medina, 2013, 2017, 2023; Fricker, 2017; McHugh, 2017). Tym, co pragnę wydobyć na plan pierwszy, jest sama możliwość oglądania i interpretacji świata przez pryzmat zagadnień związanych z tego rodzaju niesprawiedliwością. Biorąc pod uwagę, że koncepcja niesprawiedliwości epistemicznej jest nieodłącznie związana z problematyką hierarchii społecznych oraz wytwarzania, podtrzymywania, ale też kontestowania nierówności i wykluczeń, badania socjologiczne wydają się doskonałym terenem, by możliwość tę wykorzystywać.

Istnieją przynajmniej trzy powody, dla których zastosowanie ramy niesprawiedliwości epistemicznej może być szczególnie cenne w badaniach socjologicznych nad religią. Po pierwsze, odpowiadałoby ono na wyrażane w obrębie socjologii religii wezwanie do oglądania zjawisk związanych z religią przez pryzmat relacji władzy, a zatem do wzmocnienia namysłu krytycznego, który został zaniedbany w toku rozwoju subdyscypliny (Beckford, 2006 [2003]; Goldstein i in., 2013; Hall, 2020). Zastosowanie tej ramy pozwoliłoby naświetlić mechanizmy działania szeroko rozumianej władzy, przejawów dominacji i podporządkowania, ze ściśle określonej, epistemicznej perspektywy. Po drugie, rama niesprawiedliwości epistemicznej daje doskonałe narzędzia do tego, by w namyśle nad zaangażowaniem religijnym czy też działaniem religijnych grup i organizacji koncentrować się mniej na tym, co religijne, a bardziej na tym, co społeczne. To znowu współgrałoby z oczekiwaniem wielu socjologów i socjolożek religii, zmęczonych uwznioślaniem religii w akademickich publikacjach i bezrefleksyjnym przejmowaniem przez badaczy i badaczki perspektywy badanych,

by socjologię religii realizować jako socjologię właśnie, a więc dyscyplinę, która bez żadnych kompleksów wobec struktur wyznaniowych może zajmować się rozmaitymi przejawami ludzkiej działalności (Altglas i Wood, 2018; Sekerdej i Pasięka, 2013; Hall, 2020). Po trzecie wreszcie, badania nad religią przez pryzmat zagadnień związanych z niesprawiedliwością epistemiczną pozwoliłyby powiązać wymiar jednostkowy funkcjonowania religii z wymiarem politycznym i społecznym, co ma szczególne znaczenie w sytuacji, gdy subdyscyplina nie oferuje zbyt wielu propozycji takich powiązań (Altglas i Wood, 2018). Jak produktywnie można to robić, pokazała wspomniana wcześniej Gott (2022). Wydaje się, że jest dużo miejsca dla dalszych badań, prowadzonych na innym materiale i z szerszym uwzględnieniem kierunków namysłu nad niesprawiedliwością epistemiczną, które wyrosły z dyskusji wokół książki Fricker (2007).

Pytania, jakie można stawiać, wciąż dotyczyć by mogły intersekcyjnego złożenia ze sobą różnych kategorii tożsamościowych, w tym tych dotyczących religii, i niesprawiedliwości epistemicznej, z jaką w różnym stopniu i zakresie, a także w różny sposób w danej sytuacji mierzą się poszczególne osoby czy też środowiska (religijne). Dotyczyć by jednocześnie mogły strukturalnego wytwarzania i kulturowania ignorancji, która uderza w niektóre grupy czy organizacje religijne bardziej niż w inne, ale też – w specyficznych warunkach – osoby, które nie identyfikują się z żadną religią czy wyznaniem. Jeśli kontekst polski potraktować jako odzwierciedlający – przynajmniej do pewnego stopnia – sekularystyczne trendy obecne w zachodniej Europie, to na pewno warto zainteresować się tutaj sytuacją epistemiczną osób i środowisk, które deklarują ponadprzeciętne zaangażowanie religijne, i sprawdzić, w jaki sposób ich sytuacja koresponduje z intuicjami tych, którzy i które zwracali uwagę na problemy z komunikowaniem religijnego doświadczenia (Lougheed, 2020; Lee, 2021). Lauwers (2023) świetnie pokazała, że z europejskiego przywileju chrześcijańskiego korzystają przede wszystkim osoby, które identyfikują się z chrześcijaństwem w aspekcie kulturowym, podczas gdy te o silnym religijnym/duchowym zaangażowaniu często stawia się w stan podejrzenia. Można się więc spodziewać, że niesie to konsekwencje dla takich osób także w Polsce, a analiza ich sytuacji jako szczególnie trudnej epistemicznie pozwoliłaby naświetlić złożone mechanizmy opresji, która jest ich udziałem. Jednocześnie wydaje się, że badania wykorzystujące perspektywę niesprawiedliwości epistemicznej w naszym kraju, gdzie mamy do czynienia z silną pozycją Kościoła rzymskokatolickiego, pozwoliłyby głęboko wniknąć w trudną sytuację osób niereligijnych czy też w inny sposób zdystansowanych wobec tego konkretnego Kościoła albo z nim skonfliktowanych.

Typową cechą aparatu teoretycznego, który wyrósł z zainteresowania osób akademickich problematyką niesprawiedliwości epistemicznej, jest to, że zachęca on do uważnego przyglądania się działaniu tej niesprawiedliwości w konkretnych sytuacjach i lokalnych kontekstach (Medina, 2013). Takie usytuowane

spojrzenie można osiągnąć w jakościowych badaniach socjologicznych z wykorzystaniem rozmaitych metod, od analizy dyskursu, przez wywiady, po obserwację i współdziałanie badawcze. Jeśli weźmiemy na warsztat polski kontekst religijny, to studia wykorzystujące perspektywę niesprawiedliwości epistemicznej mogłyby pokazać, na czym dokładnie polega dominacja Kościoła rzymskokatolickiego w naszym kraju.

Wysokie wskaźniki deklaracji przynależności do Kościoła w Polsce od lat budziły zainteresowanie badaczy i badaczek społecznych, w tym klasyków socjologii religii, takich jak José Casanova (2005 [1994]). W przedstawianych modelach teoretycznych Polska jest traktowana jako specyficzny przypadek, gdzie w wyniku przeobrażeń historycznych mamy do czynienia z silną identyfikacją religijno-narodową. Istnieją prace, które w subtelny sposób pokazują trwałość powiązań religii rzymskokatolickiej (i Kościoła) z narodem, na przykład te, które kierują uwagę na konflikty i negocjacje wokół symboli religijnych, takich jak krzyż (Zubrzycki, 2006; Waligórska, 2023). Ostatnio ukazała się też książka historyka Marcina Kościelniaka (2024), w której autor uważnie prześledził, w jaki sposób przez okres komunizmu do dziś rozmaite środowiska ideowe i polityczne dyskursywnie wiązały religijność z narodem i jak to się stało, że zaczęły one w końcu wyrażać interesy Kościoła, budując zarazem jego hegemoniczną pozycję. Badania przyjmujące optykę niesprawiedliwości epistemicznej pozwoliłyby naświetlić mechanizmy podtrzymywania tej hegemonii, ale już niekoniecznie na poziomie debat parlamentarnych, którym nie tak dawno przyglądała się Katarzyna Zielińska (2018), lecz w rozmaitych kontekstach, które przekładają się na doświadczenia konkretnych ludzi³.

Analizę dominacji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce przez pryzmat zagadnień związanych z niesprawiedliwością epistemiczną można widzieć jako złożone zadanie kartograficzne, zmierzające do zarysowania swoistej „geografii epistemicznej” religii w Polsce (por. Code, 1993; Alcoff, 2007). Szkicowanie takiej mapy można rozpocząć w różnych punktach. Proponuję wyjść od czterech kwestii.

Pierwsza rzecz to katolicki przywilej – warto przeanalizować jego działanie zarówno w kontekście osób niewierzących, jak i osób związanych z innymi tradycjami religijnymi i wyznaniowymi. Agnieszka Pasięka (2015), opierając się na badaniach w społeczności międzywyznaniowej Beskidu Niskiego,

³ Przełożenie hegemonii Kościoła na indywidualne doświadczenie uświadocniła Joanna Miśtał (2015) w książce na temat aborcji w Polsce, z kolei Agata Rejowska (2023) na przykładzie humanistycznych ceremonii ślubnych znakomicie pokazała, jak trudno zwykłym ludziom tworzyć alternatywę wobec perspektywy rzymskokatolickiej – jej elementy tworzą strukturę wiarygodności, która pozwala w ogóle zinterpretować ślub humanistyczny jako ślub. Interpretacja w kategoriach niesprawiedliwości epistemicznej pozwoliłaby pogłębić tego rodzaju analizy, wciąż nieliczne w Polsce.

zapropowała pojęcie hierarchicznego pluralizmu. Opisuje ono „zmienną konfigurację relacji społecznych, która zezwala na różnorodność i ją uznaje, nie pozostawiając jednocześnie wątpliwości co do tego, która grupa (etniczna, religijna) jest dominująca i ustanawia normy” (2015, s. 9). W praktyce hierarchiczny pluralizm działa w taki sposób, że z rzymskiego katolicyzmu czyni punkt odniesienia dla wszelkich spraw związanych z religią, pomijając lub pomniejszając perspektywę religijnych mniejszości. Pasięka zasugerowała więc, że mamy tu do czynienia z problemem epistemicznym. Dalsze badania w tym kierunku można realizować choćby w szkole – artykuł Markowitz i Puchner (2018) każe myśleć, że byłoby to interesujące poznawczo przedsięwzięcie, a raporty polskich organizacji pozarządowych świadczą o tym, że polska szkoła dostarczyć może bogatego materiału do studiowania tych kwestii (np. Fundacja Wolność od Religii, 2022).

Perspektywa niesprawiedliwości epistemicznej pozwoliłaby opisać, w jaki sposób, poprzez mobilizację ignorancji, realizowany i podtrzymywany jest katolicki przywilej i jakie szkody epistemiczne wyrządza to zarówno osobom nienależącym do rzymskiego katolicyzmu, jak i szerszym społecznościom, w których osoby te funkcjonują. Pozwoliłaby też zastanowić się nad tym, w jaki sposób i w jakich sytuacjach katolicki przywilej podmywa wiarygodność tych, którzy/które nie mogą z niego korzystać, prowadząc być może niekiedy do uciszania i dławienia świadectwa (Dotson, 2011) albo antycypacyjnej niesprawiedliwości epistemicznej (Lee, 2021). Prowadziłaby również do postawienia pytania, jak przywilej ten się rozkłada i co decyduje o tym, że niektóre osoby czy grupy społeczne mogą z niego korzystać bardziej niż inne. Dalej, czerpiąc z literatury poświęconej niesprawiedliwości epistemicznej, można przyjrzeć się możliwościom oporu wobec ignorancji uprzywilejowanych. Analiza treści obecnych w mediach chrześcijańskich Kościołów mniejszościowych w Polsce pokazuje, że Kościoły te wytwarzają przeciwhistorię, która w założeniu ma kwestionować wyobrażenia związane z dominacją figury Polaka-katolika (Hall i in., 2024). Przefiltrowanie tego materiału przez zagadnienia dotyczące niesprawiedliwości epistemicznej nie tylko dałoby głębszy wgląd w opresję, z jaką mierzą się te organizacje religijne, ale też otworzyłoby przestrzeń do pytań o możliwości tworzenia „epistemicznych wspólnot oporu” (Medina, 2013; McHugh, 2017) z pozycji wyznaniowych oraz o to, czy przypadkiem organizacje te, broniąc własnej pozycji, nie mobilizują ignorancji względem grup usytuowanych niżej w wyznaniowej hierarchii.

Inspiracją wspomnianą wcześniej książką Gott (2022) umożliwia wskazanie drugiego miejsca, z którego można rysować geografie epistemiczną religii w Polsce. Nadużycia seksualne wobec nieletnich ze strony reprezentantów kleru w naszym kraju w ostatnich latach stały się przedmiotem publicznych dyskusji, zarzewiem mobilizacji społecznych, ale też punktem wyjścia do analiz

prowadzonych przez socjologów i socjolożki religii (np. Mandes, 2020). Nie korzystano jednak z ramy niesprawiedliwości epistemicznej. Tymczasem pozwoliłaby ona kompleksowo opisać krzywdę osób, które doświadczyły nadużyć – jako problem, z którym osoby te mierzyły się przez lata, a często wciąż się mierzą z powodów, które można zidentyfikować, czerpiąc z namysłu nad mechanizmami uciszania i dławienia świadectwa (Dotson, 2011) czy też mechanizmami niesprawiedliwości dotyczącej dawania świadectwa i niesprawiedliwości hermeneutycznej (Fricker, 2007). Refleksja nad niesprawiedliwością epistemiczną uwzględniająca problematykę zamierzonej ignorancji grup dominujących (Dotson, 2012; Pohlhaus, Jr., 2012; Medina, 2013) otworzyłaby z kolei przestrzeń do tego, by zastanowić się nad możliwościami uprawomocnienia wiedzy wytwarzanej z pozycji zmarginalizowanych, a zatem z pozycji osób, które doświadczyły krzywdy, oraz ich rzeczników.

Problem molestowania seksualnego nieletnich przez reprezentantów kleru zachęca do naświetlenia problematyki ignorancji, przekładającej się na epistemiczną niesprawiedliwość, z jeszcze innej perspektywy: takiej, która wydobydzie na wierzch funkcjonowanie Kościoła rzymskokatolickiego jako organizacji. Można tu sięgnąć po interpretację w kategoriach „ignorancji strategicznej”, o której mówiła Lindsay McGoey (2012). Zwróciła ona uwagę na praktyki mistyfikacji, wkładania wysiłku w to, by tak wiedzieć, żeby się nie dowiedzieć, na mobilizację alibi wiedzy oraz wagę skali ignorancji, które służą efektywnemu funkcjonowaniu struktur korporacyjnych. Interpretacja taka aż się prosi w przypadku nadużyć seksualnych kleru, dotychczas jej jednak nie stosowano w pracach akademickich poświęconych temu problemowi. Dodatkową wartością tak ukierunkowanych badań byłoby to, że potraktowałyby one Kościół rzymskokatolicki właśnie jako organizację, strukturę korporacyjną, co – jak wskazuje Agnieszka Halemba (2021) – jest wciąż zaniedbaną perspektywą w studiach nad rzymskim katolicyzmem.

Trzecim punktem wyjścia do zarysowania geografii epistemicznej religii w Polsce mogłyby być badania dotyczące ruchów progresywnych w obrębie rzymskiego katolicyzmu, zwłaszcza tych, które działają na rzecz kobiet i osób LGBTQ. W książce poświęconej chrześcijanom LGBT pokazałam złożone mechanizmy dyskursywne, które utrudniają pojawienie się chrześcijan LGBT jako pozycji podmiotowej, co przekłada się na doświadczenia osób, które chcą realizować swoje zaangażowanie religijne (zwykle w rzymski katolicyzm), a zarazem swą nienormatywną seksualność czy ekspresję płciową (Hall, 2016). Książka ta dostarcza jednak materiałów, które pozwoliłyby powiedzieć więcej na temat opresji, jaka dotyka omawiane osoby i środowiska. Rama niesprawiedliwości epistemicznej umożliwiłaby wydobyć na wierzch wszelkich przejawów uciszania, dławienia i niesprawiedliwości, bardzo często ze strony hierarchów, innych funkcjonariuszy oraz szeregowych członków i członkiń Kościoła

rzymskokatolickiego, a jednocześnie pozwoliłaby pogłębić kwestię wytwarzania zasobów interpretacyjnych ze zmarginalizowanej pozycji, ignorancji grup dominujących i trudności w jej przełamywaniu. Biorąc jednocześnie pod uwagę, że w obrębie Kościoła pojawiają się pewne tendencje, by nieco poluzować sztywną strukturę władzy – ich przejawem było zaproszenie laikatu reprezentującego różne perspektywy do synodu o synodalności (2021–2024) – wydaje się, że badania grup progresywnych stosujące optykę niesprawiedliwości epistemicznej pozwoliłyby naświetlić rozmaite problematyczne mechanizmy wpisane w ten proces. Można by się tu przyjrzeć zwłaszcza opresywnemu wymiarowi wchodzenia przez te środowiska w rozmaite alianse (McKinnon, 2017) oraz wyzyskowi epistemicznemu (Berenstein, 2016), jakiemu są one poddane.

Wreszcie czwarta kwestia, która wydaje się ważna na mapie epistemicznej religii w Polsce, to wytwarzanie zasobów interpretacyjnych przez poszczególne środowiska związane z Kościołem oraz stosowanie przez nie przemocy epistemicznej. O ile środowiska tradycjonalistyczne łatwo oskarżyć o taką przemoc, choćby ze względu na język wykluczenia, jakiego używają wobec rozmaitych mniejszości, o tyle sytuacja po stronie katolickich środowisk liberalnych wymaga się uważniejszego rozpoznania. Kościelniak (2024) znakomicie pokazał, że wytwarzanie koncepcji „katolicyzmu otwartego” w okresie komunizmu łączyło się ze specyficznym zarysowywaniem pola dyskursywnego, które normalizowało związki religii z narodem i ściśle kościelną wizję dobra wspólnego. Wydaje się więc, że dojrzał czas do podejmowania analiz, w których środowiska inteligencji katolickiej i inne identyfikujące się z „katolicyzmem otwartym” oglądane będą z dystansu, jaki mogą dać różne nurty teorii krytycznej, w tym studia nad niesprawiedliwością epistemiczną. Pomocne mogą tu być uwagi Moyaert (2019) na temat tego, w jaki sposób rzecznicy „dobrej” religii krzywdzą epistemicznie tych, którzy nie wpisują się w ich perspektywę. Jeśli by takie badania dodatkowo zakorzenił w refleksji nad specyficznymi dla Polski ideami dobrego obywatelstwa, opartymi na kulturowej dominacji inteligencji i rozgrywanymi z wykorzystaniem figur wyobrażeniowych „pana” i „chama” (Smoczyński i Zarycki, 2017; Zarycki i in., 2022), to mogłyby one poszerzyć intersekcyjne myślenie o niesprawiedliwości epistemicznej poprzez odesencjalizowanie kategorii tożsamościowych będących przedmiotem uprzedzeń, które stoją u podstaw takiej niesprawiedliwości. Ostatnio na przykładzie debat o homoseksualności pokazywałam, że środowiska inteligencji katolickiej, ustawiając się na pozycji „pana”, stosowały paternalizm oraz liczne inne strategie delegitymizacji swych adwersarzy (Hall, 2025). Strategie te łatwo byłoby przedstawić w kategoriach przemocy epistemicznej, co wydaje się obiecujące dla dalszych analiz, które wydobędą na wierzch problematyczne aspekty działalności środowisk „katolicyzmu otwartego”.

Zakończenie

W powyższym omówieniu zwróciłam uwagę na rozwój refleksji akademickiej nad niesprawiedliwością epistemiczną i przekonywałam, że wypracowane w jej obrębie ramy teoretyczne można produktywnie zastosować w badaniach socjologicznych nad religią. W ostatnich latach zaczęły pojawiać się prace, które dostrzegają tę możliwość, wciąż istnieje jeszcze szerokie pole do zastosowań. Szczególnie przydatne w takich badaniach mogą być te kierunki refleksji, które rozszerzyły koncepcję niesprawiedliwości epistemicznej przedstawioną przez Fricker (2007) o zagadnienia związane z ignorancją, widzianą jako rzecz strukturalnie wpisana w świat społeczny i przynależna przede wszystkim warstwom uprzywilejowanym. Otwierają one przestrzeń do analiz, które wiążą ze sobą wymiar indywidualny i społeczny, w jakich operują organizacje religijne, oddziałując religijne treści i odtwarzając się relacje władzy angażujące czynniki religijne i sekularne. Skoro w socjologii religii zauważono przydatność myśli Michela Foucaulta (Beckford, 2006), znanego między innymi z koncepcji reżimu wiedzy-władzy, to być może pora i na to, by rzeczywistość społeczną związaną z religią analizować w perspektywie ignorancji-władzy (por. Code, 2007; Sullivan, 2007; Medina, 2013). Wzmocniłoby to związki socjologii religii z teorią społeczną i zasiłiłoby namysł krytyczny, który tak potrzebny jest subdyscyplinie wciąż borykającej się z dziedzictwem instytucjonalnych i koncepcyjnych związków ze strukturami wyznaniowymi (Hall, 2020).

W artykule podałam kilka tropów wskazujących, w którym kierunku mogłyby pójść takie analizy. Koncentracja na niesprawiedliwości epistemicznej wydobywa na plan pierwszy krzywdę, jaka wyrządzana jest w związku z nieuznawaniem kogoś za dysponującego wiedzą. Jest to krzywda, która dotyczy samego jądra podmiotowości grup i jednostek: zdolności do dzielenia się wiedzą i nadawania sensu swemu doświadczeniu. Na taką krzywdę narażony jest każdy i każda, którzy ze względu na przynajmniej jedną ze swych cech, albo przynajmniej jeden rodzaj przynależności społecznej, usytuowani są marginalnie względem dominującego centrum. Biorąc pod uwagę zagadnienia związane z religią, koncepcja niesprawiedliwości epistemicznej może dać wgląd w szczególną sytuację osób zarówno o silniejszym, jak i słabszym niż przeciętne zaangażowaniu religijnym, osób niereligijnych i związanych z różnymi wyznaniem spoza mainstreamu, a także osób, które różnią się od współwyznawców określonymi cechami społecznymi.

Szczególną zaletą aparatu teoretycznego, który wyrósł z dyskusji nad niesprawiedliwością epistemiczną, jest to, że pozwala on się wypowiedzieć nie tylko o sytuacji poszczególnych grup czy osób, ale również szerzej: o podsztytym relacjami władzy urządzeniu świata społecznego i o hierarchiach wpisanych w ten świat. Jeśli chodzi o religię, to na gruncie polskim kuszące wydają się

zwłaszcza badania, które dotyczyłyby dominacji Kościoła rzymskokatolickiego. W dyskursie publicznym co i raz pojawiają się głosy, że w Polsce Kościół ten zajmuje niezasłużenie uprzywilejowaną pozycję – łatwo je usłyszeć zwłaszcza przy okazji wprowadzania konkretnych rozwiązań politycznych i prawnych dotyczących nie tylko spraw, które budzą silne emocje społeczne i tradycyjnie są przedmiotem zainteresowania Kościoła (aborcja, związki partnerskie itd.), ale i innych kwestii (np. nie tak dawno: wprowadzenie ograniczeń w związku z pandemią COVID-19, Hall i Kołodziejska, 2021). Jednocześnie prace z obszaru socjologii religii zadziwiająco rzadko analizują kwestię silnej pozycji Kościoła w sposób wykraczający poza mniej lub bardziej dogłębny namysł nad historycznymi uwarunkowaniami, które zadecydowały o trwałości związków między religią i narodem w polskiej wyobraźni i praktyce społecznej. Tymczasem narzędzia analityczne wypracowane w obrębie refleksji nad niesprawiedliwością epistemiczną pozwoliłyby naświetlić mechanizmy wciąż i na nowo odtwarzanej dominacji. Stąd moja propozycja, by rozwijać projekt geografii epistemicznej religii w Polsce.

Zasugerowałam cztery zagadnienia, od których taki projekt można by zacząć. Są to zagadnienia różnorodne, co samo w sobie otwiera możliwość przyglądania się dominacji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce z wielu stron. Co więcej, sytuacja mniejszości religijnych i wyznaniowych, nadużycia seksualne kleru, ruchy progresywne w obrębie Kościoła, jak również zażarte dyskusje między różnymi środowiskami katolickimi zachęcają do wieloaspektowej i zniuansowanej analizy, dotrzymującej kroku rozwojowi teoretycznej refleksji nad niesprawiedliwością epistemiczną. Dzięki niej można pokazać sposób działania przywileju katolickiego i ignorancji strukturalnej, w tym ignorancji przynależnej środowiskom „katolicyzmu otwartego”, niesprawiedliwości związanej z daniem (lub niedaniem) świadectwa w sytuacjach mniej lub bardziej kryzysowych, niesprawiedliwości hermeneutycznej i kontrybucyjnej, wyzyskowi epistemicznemu, jak również zastanowić się nad możliwościami jednostkowego i wspólnotowego oporu wobec epistemicznej niesprawiedliwości zasilonej dominacją konkretnego Kościoła, a zarazem dominację tę podtrzymującej. Namysł nad wyszczególnionymi zagadnieniami może się jednocześnie przyczynić do rozwoju teorii. Widać to zwłaszcza w przypadku nadużyć seksualnych kleru, które prowokują do uzgodnienia tradycji badań nad niesprawiedliwością epistemiczną z koncepcją ignorancji strategicznej wykształconą w obrębie socjologii organizacji (McGoey, 2012). Widać to też dobrze w przypadku dyskursu wytwarzanego przez inteligencję katolicką, który zachęca do uzgodnienia intersekcyjnego myślenia o niesprawiedliwości epistemicznej z polskimi badaniami nad klasą (inteligencją) rozumianą jako kategoria nieesencjalna (Smoczyński i Zarycki, 2017; Zarycki i in., 2022).

Bibliografia

- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? *American Anthropologist*, 104(3), 783–790. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>
- Alcoff, L. M. (1991–1992). The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*, 20, 5–32. <https://doi.org/10.2307/1354221>
- Alcoff, L. M. (2007). Epistemologies of Ignorance: Three Types. W: S. Sullivan, N. Tuana (red.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (s. 39–58). SUNY Press.
- Altglas, V., Wood, M. (2018). Introduction: An Epistemology for the Sociology of Religion. W: V. Altglas, M. Wood (red.), *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion* (s. 1–34). Brill.
- Anderson, E. (2011). *The Imperative of Integration*. Princeton University Press.
- Anderson, E. (2012). Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions. *Social Epistemology*, 26(2), 163–173. <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652211>
- Anderson, P. S. (2012). *Re-Envisioning Gender in Philosophy of Religion: Reason, Love, and Epistemic Locatedness*. Ashgate.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Ayotte, K. J., Husain, M. E. (2005). Securing Afghan Women: Neocolonialism, Epistemic Violence, and the Rhetoric of the Veil. *NWSA Journal*, 17(3), 112–133.
- Berenstein, N. (2016). Epistemic Exploitation. *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, 3(22), 569–590. <http://dx.doi.org/10.3998/ergo.12405314.0003.022>
- Beste, J. (2020). Justice for Children: New Directions for Responding to the Catholic Clergy Abuse Crisis. *Journal of the Society of Christian Ethics*, 40(2), 345–362. <https://doi.org/10.5840/jsce202111237>
- Beauchamp, G. (2023). Epistemic Injustice as a Ground for Religious Education in Public Schools. *Religious Education*, 118(2), 119–32. <https://doi.org/10.1080/00344087.2023.2181916>
- Beckford, J. A. (2006). *Teoria społeczna a religia* (M. Kunz, T. Kunz, tłum.). Nomos.
- bell hooks (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. South End Press.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* (T. Kunz, tłum.). Nomos.
- Code, L. (1991). *What Can She Know? Feminist Theory and Construction of Knowledge*. Cornell University Press.
- Code, L. (1993). Taking Subjectivity into Account. W: L. Alcoff, E. Potter (red.), *Feminist Epistemologies* (s. 15–48). Routledge.
- Code, L. (2007). The Power of Ignorance. W: S. Sullivan, N. Tuana (red.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (s. 213–229). SUNY Press.
- Collins, P. H. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Unwin Hyman.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6): 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>

- Czyżewski, M. (2015). *Spółeczeństwo niewiedzy i socjologia niewiedzy*. W: A. Jabłoński, J. Szymczyk, M. Zemło (red.), *Kreowanie społeczeństwa niewiedzy* (s. 237–254). Wydawnictwo KUL.
- Czyżewski, M., Dunin, K., Piotrowski, A. (red.) (1991). *Cudze problemy: o ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*. Ośrodek Badań Społecznych.
- De Cruz, H. (2020). Philosophy of Religion From the Margins: A Theoretical Analysis and Focus Group Study. W: B. Hereth, K. Timpe (red.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion: New Perspectives on Disability, Gender, Race, and Animals* (s. 31–54). Routledge.
- Dębińska, M. (2020). *Transpłciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii*. Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.
- Dotson, K. (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 26(2), 236–257. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>
- Dotson, K. (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24–47. <https://doi.org/10.1353/fro.2012.a472779>
- Drozdowski, R. (2023). Dlaczego potrzebujemy socjologii (nie)wiedzy? *Roczniki Nauk Społecznych*, 15(1), 69–80. <https://doi.org/10.18290/rns2023.0008>
- Du Bois, W. E. B. (1996). *The Souls of Black Folk*. Penguin Classics.
- Fanon, F. (2020). *Czarna skóra, białe maski* (U. Kropiewiec, tłum.). Karakter.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Fricker, M. (2017). Evolving Concepts of Epistemic Injustice. W: I. J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. (red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (s. 53–60). Routledge.
- Fundacja Wolność od Religii. (2022). *Mapa nierówności w szkole*. Raport dostępny na: <https://rownoscwszkole.pl/images/mapa/mapa-nierownosci-w-szkole-2022.pdf>
- Goldstein, W. S., Boer, R., Boyarin, J. (2013). Editorial. *Critical Research on Religion*, 1(1), 3–8. <https://doi.org/10.1177/2050303213476471>
- Gott, C. K. (2022). *Experience, Identity and Epistemic Injustice within Ireland's Madeline Laundries*. Bloomsbury Academic.
- Halemba, A. (2021). O potrzebie antropologicznych badań organizacyjnego wymiaru religii. *Studia Religioznica*, 54(1), 1–17. <https://doi.org/10.4467/20844077SR.21.001.13925>
- Hall, D. (2016). *W poszukiwaniu miejsca. Chryścijananie LGBT w Polsce*. Wydawnictwo IFiS PAN.
- Hall, D. (2020). Autorefleksja i usytuowanie badawcze w socjologicznych studiach nad religią. *Studia Socjologiczne*, 238(3), 161–186. <https://doi.org/10.24425/sts.2020.132474>
- Hall, D. (2025). The Debate on Homosexuality in Poland during the 2000s and the Lord-boor Game. W: A. Kościanańska, A. Kurimay, K. Lišková, H. Z. Renkin (red.),

- The Routledge Handbook of Sexuality in East Central Europe* (s. 285–293). Routledge.
- Hall, D., Kołodziejska, M. (2021). COVID-19 Pandemic, Mediatization and the Polish Sociology of Religion. *Polish Sociological Review*, 213(1), 123–137. <https://doi.org/10.26412/psr213.07>
- Hall, D., Kołodziejska, M., Radde-Antweiler, K. (2024). *Minority Churches as Media Settlers: Negotiating Deep Mediatization*. Routledge.
- Haraway, D. (2008). *Wiedze usytuowane: kwestia nauki w feminizmie i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy* (A. Czarnacka, tłum.). Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego. Dostępne na: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/haraway1988.pdf>
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- Hartsock, N. (1983). *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Longman.
- Hereth, B., Timpe, K. (red.). (2020). *The Lost Sheep in Philosophy of Religion: New Perspectives on Disability, Gender, Race, and Animals*. Routledge.
- Hornsby, J. Langton, R. (1998). Free speech and illocution. *Legal Theory*, 4(1), 21–37. <https://doi.org/10.1017/S1352325200000902>
- Kidd, I. J. (2017). Epistemic Injustice and Religion. W: I. J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. (red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (s. 386–396). Routledge.
- Kidd, I. J., Medina, J., Pohlhaus, Jr., G. (red.). (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Kościelniak, M. (2024). *Aborcja i demokracja. Przeciwhistoria Polski 1956–1993*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Langton, R. (2010). Review of *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 25(2), 459–464. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01098.x>
- Lauwers, A. S. (2023). Religion, Secularity, Culture? Investigating Christian Privilege in Western Europe. *Ethnicities*, 23(3), 403–425. <https://doi.org/10.1177/14687968221106185>
- Lee, J. Y. (2021). Anticipatory Epistemic Injustice. *Social Epistemology*, 35(6), 564–576. <https://doi.org/10.1080/02691728.2021.1924306>
- Lloyd, G. (1984). *The Male of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Lougheed, Kirk. 2020. Epistemic Injustice and Religious Experience. W: B. Hereth, K. Timpe (red.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion: New Perspectives on Disability, Gender, Race, and Animals* (s. 79–96). Routledge.
- Lynch, T. (2022). Epistemic Injustice and the Veil: Islam, Vulnerability, and the Task of Historical Revisionism. *Culture and Religion*, 21(3), 280–297. <https://doi.org/10.1080/14755610.2022.2115524>
- Maitra, I. (2010). The Nature of Epistemic Injustice. *Philosophical Books*, 51(4), 195–211. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0149.2010.00511.x>

- Mandes, S. (2020). Clerical Sexual Abuse in an Illiberal State: The Case of Poland. *Journal of Church and State*, 62(1), 110–134. <https://doi.org/10.1093/jcs/csz089>
- Markowitz, L., Puchner, L. (2018). Structural Ignorance of Christian Privilege. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 31(10), 877–894. <https://doi.org/10.1080/09518398.2018.1506180>
- McGoey, L. (2012). The Logic of Strategic Ignorance. *British Journal of Sociology*, 63(3), 553–576. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2012.01424.x>
- McHugh, N. A. (2017). Epistemic Communities and Institutions. W: I. J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. (red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (s. 270–278). Routledge.
- McKinnon, R. (2017). Allies Behaving Badly: Gaslighting as Epistemic Injustice. W: I. J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. (red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (s. 167–174). Routledge.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical Injustice. W: I. J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. (red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (s. 41–52). Routledge.
- Medina, J. (2023). *The Epistemology of Protest: Silencing, Epistemic Activism, and the Communicative Life of Resistance*. Oxford University Press.
- Mica, A., Horolets, A., Pawlak, M., Kubicki, P. (2021). *Ignorance and Change: Anticipatory Knowledge and the European Refugee Crisis*. Routledge.
- Mills, C. (1997). *The Racial Contract*. Cornell University Press.
- Mills, C. (2007). White Ignorance. W: S. Sullivan, N. Tuana (red.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (s. 11–38). SUNY Press.
- Mishtal, J. (2015). *The Politics of Morality: The Church, the State, and Reproductive Rights in Postsocialist Poland*. Ohio University Press.
- Moraga, C., Anzaldúa, G. (red.). (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Persephone.
- Moyaert, M. 2019. Interreligious Learning, Ricoeur, and the Problem of Testimonial and Hermeneutical Injustice. *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics*, 13(2), 205–223. <https://doi.org/10.2478/jnmlp-2019-0014>
- Neumann-Karpińska, A. (2023). Niesprawiedliwość epistemiczna a możliwość śledzenia trajektorii cierpienia w wywiadzie autobiograficznym. Etyczny namysł nad metodą. *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja*, 2(24), 321–335. <https://doi.org/10.14746/kse.2023.24.2.18>
- Ortega, M. (2006). Being Lovingly, Knowingly Ignorant: White Feminism and Women of Color. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 21(3), 56–74. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01113.x>
- Panchuk, M. (2020). Distorting Concepts, Obscured Experiences: Hermeneutical Injustice in Religious Trauma and Spiritual Violence. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 35(4), 607–625. <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.32>
- Panchuk, M., Rea, M. (red.). (2020). *Voices from the Edge: Centering Marginalized Perspectives in Analytic Theology*. Oxford University Press.

- Pasieka, A. (2015). *Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland*. Palgrave Macmillan.
- Pohlhaus, Jr., G. (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 27(4), 715–735.
- Rejowska, A. (2023). Humanist Marriage Ceremonies in Poland: Re-enchantment and Four Social Constructions of the Sacred. *Religion*, 54(1), 40–61. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2023.2277022>
- Rekis, J. (2023). Religious Identity and Epistemic Injustice: An Intersectional Account. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 38(4), 779–800. <https://doi.org/10.1017/hyp.2023.86>
- Ross, S. A. (2019). Feminist Theology and the Clergy Sexual Abuse Crisis. *Theological Studies*, 80(3), 632–652. <https://doi.org/10.1177/0040563919857186>
- Sekerdej, K., Pasieka, A. (2013). Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism. *Method and Theory in the Study of Religion*, 25, 53–77.
- Smoczyński, R., Zarycki, T. (2017). *Totem inteligencki. Arystokracja, szlachta i ziemiaństwo w polskiej przestrzeni społecznej*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Spivak, G. C. (2011). Czy podporządkowani inni mogą przemówić? (E. Majewska, tłum.). *Krytyka Polityczna*, 24/25, 196–239.
- Stones, A., Fraser-Pearce, J. (2022). Is There a Place for Bildung in Preparing Religious Education Teachers to Support and Promote Epistemic Justice in Their Classrooms? *Journal of Religious Education*, 70(3), 367–382. <https://doi.org/10.1007/s40839-022-00187-5>
- Strhan, A., Shillitoe, R. (2022). The Experiences of Non-Religious Children in Religious Education. *Journal of Religious Education*, 70(3), 261–272. <https://doi.org/10.1007/s40839-022-00180-y>
- Sullivan, S. (2006). *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*. Indiana University Press.
- Sullivan, S. (2007). White Ignorance and Colonial Oppression: Or, Why I Know So Little about Puerto Rico. W: S. Sullivan, N. Tuana (red.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (s. 153–172). SUNY Press.
- Tobin, T. (2016). Spiritual Violence, Gender, and Sexuality: Implications for Seeking and Dwelling among Some Catholic Women and LGBT Catholics. W: P. J. Rossi (red.), *Seekers and Dwellers: Plurality and Wholeness in a Time of Secularity* (s. 133–166). The Council for Research in Values and Philosophy.
- Tuana, N. (2006). The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 21(3), 1–19. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01110.x>
- Tuana, N. (2017). Feminist Epistemology: The Subject of Knowledge. W: I. J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. (red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (s. 125–138). Routledge.
- Waligórska, M. (2023). *Cross Purposes: Catholicism and the Political Imagination in Poland*. Cambridge University Press.

-
- Zarycki, T., Smoczyński, R., Warczok, T. (2022). Cultural Citizenship without State: Historical Roots of the Modern Polish Citizenship Model. *Theory and Society*, 51, 269–301. <https://doi.org/10.1007/s11186-021-09465-x>
- Zielińska, K. (2018). *W walce o hegemonię? Religia w polskiej sferze publicznej na przykładzie debat sejmowych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zubrzycki, G. (2006). *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-communist Poland*. The University of Chicago Press.

