

Poza wojny tożsamościowe o uznanie, w stronę wykluczonego aspektu podmiotowości. O wulnerabilności i „słabym” podmiocie jako uniwersalistycznym otwarciu, również dla edukacji

Karolina Starego¹ 



Abstrakt

Celem artykułu jest teoretyczne wprowadzenie, potencjalnie owocnego poznawczo również w odniesieniu do edukacji, paradygmatu wulnerabilności. Z jego perspektywy analizowane są popierwsze aktualnie nasilające się w społeczeństwach demokratycznych zróżnicowane formy wojen kulturowych, w szczególności tożsamościowych, których odmianę stanowi tożsamościowa walka o status ofiary. Polityka wiktyimizacyjna nie jest rekonstruowana przy tym w kategoriach zagrożenia dla stabilnego porządku demokratycznego, ale jako epifenomen głębszego problemu o charakterze ontologicznym, którym jest generalny deficyt w zakresie uniwersalności, a w szczególności w zakresie tego, co wspólne i wspólnie podzielane. Perspektywa wulnerabilności traktowana jest zatem jako pewne alternatywne otwarcie uniwersalistyczne, nie tylko umożliwiające wyjście poza wojny tożsamościowe, ale również jako nowy uniwersalistyczny język dla edukacji.

Słowa kluczowe

wulnerabilność, tożsamość, polityka tożsamościowa, wiktyimizacja, uniwersalizm

**Beyond identity wars for recognition, towards the excluded aspect
of subjectivity. On vulnerability and the „weak” subject as an
opening for a universalist perspective on education**

¹ Uniwersytet Gdański, Instytut Pedagogiki, karolina.starego@ug.edu.pl,
<https://orcid.org/0000-0001-9232-7067>

Abstract

The paper contains a theoretical introduction addressing the paradigm of vulnerability – a way of thinking that might provide us with a new perspective on education. This perspective allows for an analysis of the current, diverse forms of cultural and identity wars, with a focus on the struggle for victim status. The politics of victimization is not reconstructed as a threat to stable democratic order, but as an epiphenomenon of a deeper ontological problem – the deficit of universality, especially in what is common and collectively shared. The perspective of vulnerability is treated as an alternative to other ways of constructing universalism, both within and outside of education.

Keywords

vulnerability, identity, identity politics, victimization, universalism

Konflikty tożsamościowe o uznanie oraz zjawiska z nimi pokrewne, takie jak polityka populistyczna, post-prawda, zwrot społeczeństw demokratycznych w kierunku nowego autorytaryzmu, wzrost zainteresowania skrajnie prawicowymi ideologiami i ruchami politycznymi oraz stan generalnego kryzysu legitymizacji instytucji demokratycznych są obecnie, z racji ich aktualności, jednymi z najczęściej podejmowanych badawczo i teoretycznie problemów w obszarze nauk społecznych. Wymienione zjawiska konceptualizowane są najczęściej albo w perspektywie politycznej, w wypadku zagadnienia dominującej dynamiki politycznej mobilizacji, albo epistemologicznej, w zakresie prób określania poznawczych warunków możliwości realizowania się obserwowanych scenariuszy. Tym natomiast, czemu poświęcona zostaje zdecydowanie najmniejsza uwaga to wymiar ontologiczny, a więc wymiar, który dotyczy samej konstytucji aktualnej nam rzeczywistości społecznej i politycznej, i z którego bezpośrednio wynika uogólniony stan kryzysu.

Z tego względu coraz bardziej intensywne wojny tożsamościowe oraz generalna tendencja do tożsamościowej dystynkcji i walki o uznanie określonej tożsamości, w tym tożsamości opartej na statusie ofiary, a więc zranionej, cierpiącej, a w każdym razie doświadczającej defaworyzacji i krzywdy, postrzegane są w kategoriach naturalnych jako epifenomen immanentnych społeczeństwom demokratycznym antagonizmów, które ostatecznie można jedynie poskromić na tyle, żeby przyjęły formę co najmniej cywilizowaną, a w każdym razie nie podważały porządku i wartości liberalnej demokracji.

Można powiedzieć, iż wobec teoretycznego i empirycznego fiaska, jeszcze nie tak dawno dominujących koncepcji deliberatywnych, paradygmat konfliktu stał się podstawową perspektywą nie tylko badawczego namysłu nad rzeczywistością społeczną i polityczną, ale również horyzontem, który znacząco przenicował współczesną nam wyobraźnię i wyobrażenia na temat porządku demokratycznego. Byłoby jednak niesprawiedliwym nie dodać, że nie bez winy pozostaje do niedawna dominująca, a obecnie z widowiskową wręcz spektakularnością odchodząca na śmietnik historii ideologia neoliberalna i neoliberalna racjonalność, która w znaczącym stopniu przyczyniła się do naturalizacji społecznych podziałów, wykluczeń, rywalizacji i „racjonalnej” walki o zasoby, również tej o charakterze tożsamościowym.

Niedoceniony badawczo wymiar ontologiczny pozwala natomiast zobaczyć aktualną nam terażniejszość nie tylko z perspektywy pracy dekonstrukcyjnej w obszarze podstawowych warunków możliwości tego co jest, ale przede wszystkim ujawnić nieobecne, a potencjalne alternatywy dotyczące tego jak mogłoby być inaczej.

W tym właśnie miejscu lokuje się podstawowy zamiar teoretyczny artykułu, którego głównym celem jest wskazanie na relatywnie słabo obecny w namyśle edukacyjnym paradygmat, który w naukach społecznych i humanistycznych doczekał się nawet swojego „zwrotu” i w którego perspektywie można opisać nie tylko wspomniane warunki możliwości tego co jest, czy warunki niemożliwości pojawienia się alternatywnych scenariuszy, ale przede wszystkim wskazać na potencjalny kierunek pożądanej zmiany.

Mowa tu o paradygmacie wulnerabilności jako o potencjalnej alternatywie dla myślenia o rzeczywistości społecznej w kategoriach konfliktu, szczególnie tożsamościowego, w którego perspektywie obecność tego co wspólne, a w każdym razie jego trwałe istnienie poza momentami hegemonicznymi, nie jest możliwe. Jeśli na poziomie ontologicznym problem naszych współczesnych społeczeństw opisany zostanie w kategoriach braku czy deficytu tego, co wspólne i wspólnie podzielane, jednym z rozwiązań musi być siłą rzeczy zaproponowanie jakiejś wersji uniwersalizmu, ale takiego, który pozwoli uniknąć dramatycznych w skutkach konsekwencji uniwersalizmów minionych.

Kategoria „wulnerabilności”, o której tu mowa, w najszerszej perspektywie definicyjnej oznacza charakteryzującą człowieka podatność na zróżnicowane, stałe bądź zmieniające się warunki, które mogą wpłynąć na niego negatywnie, w postaci zranienia, czy potencjalnej krzywdy, lub pozytywnie, w postaci wszelkiego rodzaju wpływu, w tym edukacyjnego. Poszukiwanie w tym obszarze pewnego uniwersalistycznego

otwarcia, również dla edukacji oznacza zwrócenie się w stronę samej konstytucji podmiotu oraz tego, jak można go na inne sposoby skonceptualizować¹.

Wulnerabilność, pomimo pierwotnie stygmatyzujących konotacji, w obecnych teoretycznych i filozoficznych dyskusjach rozumiana jest poza „statycznym” i „deficytowym” wymiarem (jako stan wymagający naprawy czy ochrony), a więc raczej jako stan posiadający potencjał generatywny, który rozumiany szeroko może oznaczać „podstawowy warunek życia, kondycję, która łączy ludzi i nieludzkie zwierzęta oraz jako doświadczenie, które ugruntowuje nas w cielesności naszej egzystencji” (Gilson, 2013, s. 4).

Zwrócenie się do „wulnerabilności” jako nowego paradygmatu dla myślenia o tym, co wspólne i wspólnie podzielane, a nawet jako nowego potencjalnego uniwersalistycznego otwarcia, również dla edukacji, nie jest jednak całkowicie teoretycznie nieproblematyczne, szczególnie w kontekście aktualnych wojen kulturowych i tożsamościowych, dla których kategoria wulnerabilności stała się podstawowym materiałem napędowym w politycznej walce o uznanie. Z tego względu nie tylko sama kategoria wulnerabilności, ale również sposób, na jaki została ona aktualnie,

¹ Użycie neologizmu „wulnerabilność” łączy się z trudnością translatorką związaną z angielskim terminem *vulnerability*, oznaczającym podatność na zranienie lub atak, oraz brakiem adekwatnego odpowiednika tego terminu w języku polskim. Słownikowo, angielskie *vulnerability* tłumaczone jest jako „wrażliwość” lub „kruchość”. Terminy te „nie oddają jednak pełni sensu samego pojęcia, które w języku polskim nie występuje, za to z powodzeniem stosowane jest w językach indoeuropejskich, a szczególnie romańskich” (Łangowski, 2016). Jak pisze Marek Łangowski w języku niemieckim pojawia się termin paralelny *Vulnerabilität*, oraz słowa *Verwundlichkeit* i *Verletzlichkeit*, wraz z ich odpowiednikami *Verwundbarkeit* i *Verletzbarkeit*, pochodzące od germańskiego rdzenia *Wunde* i *Verletzung*. Wszystkie one wskazują nie na „kruchość” czy „wrażliwość”, ale raczej na pojęcie „ranliwości” (Łangowski, 2016). Takie tłumaczenie słowa *vulnerability* pojawia się u Moniki Świerkosz w opracowaniu koncepcji Judith Butler (dla której „wulnerabilność” jest kluczową kategorią teoretyczną). Użycie neologizmu „ranliwości” podyktowane jest u Świerkosz etymologicznym związkiem z pojęciem rany, podkreślającym „korporealność i ryzykowność”, które są wpisane w projekt etyczny Butler (2018). Słowo „wulnerabilność” swój źródłosłów bierze z łaciny (łac. *vulnerabilitas*). *Vulnus* znaczy rana, natomiast czasownik *vulnerare* oznacza ranić lub sprawiać cierpienie (Łangowski, 2016). W polskim tłumaczeniu książki Butler *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?* (2011), tłumaczka A. Czarnecka zdecydowała się z kolei na tłumaczenie *vulnerability* jako „»podatność« *per se*”. Pozwala to na uchwycenie pozytywnej strony pojęcia, określającego również miejsce, „z którego może być wytworzona nowa afirmatywna polityka i etyka odpowiedzialności” (Świerkosz, 2018). Spolszczone pojęcie „wulnerabilność” pojawia się natomiast między innymi u Marty Tomczok (2017, za: Świerkosz, 2018) oraz u Anny Michałak (2018).

niekoniecznie pozytywnie, politycznie zagospodarowana, wymaga dokładnego wyjaśnienia, jak również dokładnego wyjaśnienia wymaga koncepcja tego, jak w nowej wersji mogłaby się ona pojawić jako rzeczywista ontologiczna i uniwersalistyczna alternatywa. Realizacji pierwszego zadania poświęcona jest pierwsza część artykułu, natomiast realizacji drugiego, jego kolejny paragraf.

Z racji tego, iż każda propozycja nowego myślenia zobowiązana jest do pewnej teoretycznej konfrontacji z tym co jest, z czym próbuje się zmierzyć i z czego wyjście stara się zaproponować, w pierwszej kolejności zostaje zrekonstruowane zjawisko „afektywnej polityki wulnerabilności”, które identyfikowane jest w literaturze przedmiotu jako jedna z podstawowych form aktualnych konfliktów tożsamościowych. Rozpowszechniony w publicznym użyciu język traumy i cierpienia oraz związane z tym żądania uznania statusu bycia ofiarą wprowadza do polityki, i szerzej sfery publicznej, niebezpieczną w swoich konsekwencjach (co szczegółowo zostaje opisane) logikę resentymentu. Ostatecznie jednak, to nie sama kategoria wulnerabilności wydaje się odpowiadać za zaostrzające się społeczne antagonizmy, ale z jednej strony mechanizm jej włączania do, opartej na paradygmacie walki o uznanie, polityki tożsamościowej (m.in. w jej progresywnej czy hiper-konserwatywnej odsłonie), z drugiej, wpisywanie jej w dominujący liberalny i modernistyczny paradygmat uniwersalizmu, którego fantazja na temat silnego, suwerennego podmiotu organizuje logikę budowania żądań o uznanie, również statusu bycia ofiarą.

Przyjęcie perspektywy wulnerabilności oznacza natomiast w pierwszej kolejności zakwestionowanie wskazanego dominującego paradygmatu podmiotowości, z jego fantazją na temat panowania, autonomii i niezależności, która ostatecznie każdą walkę, również tę o uznanie statusu bycia ofiarą, zamienia w niekończący się mechanizm budowania przewagi i dominacji (także tej o charakterze tożsamościowym). Kategoria wulnerabilności zatem, tak jak zostaje ona opisana w drugiej części artykułu, wiąże się z redefinicją podmiotowości w kategoriach zależności, relacyjności, kruchości oraz podatności. I, co najbardziej istotne, jako stan, czy kondycja uniwersalna (dotycząca nie tylko człowieka), nie daje się wpisać w mechanizm dominacji, jak również wydaje się być językiem pozwalającym na wyjście poza destrukcyjne społecznie konflikty tożsamościowe, czy paradygmat konfliktu w ogólności, a tym samym otwiera na nowe rozumienie wspólnotowości oraz tego, co wspólne. W szerszej perspektywie oznacza także możliwość fundamentalnego zredefiniowania nie tylko samego myślenia, ale i społecznych instytucji, w szczególności instytucji edukacyjnych.

W ostatniej, domykającej, części artykułu uwaga przeniesiona zostaje właśnie na edukację. Nie jest to jednak systematyczna i konsekwentna teoretycznie rekonstrukcja. Jej funkcją jest raczej wskazanie na potencjał paradygmatu wulnerabilności w obszarze edukacji. Zwrócenie się w stronę edukacji wiąże się z kolei z przekonaniem, iż to właśnie w zasięgu jej możliwości obecny jest proces tworzenia ram społecznej rzeczywistości (Carusi i Szkudlarek, 2020, s. 12), czy dostarczanie zasobów dyskursywnych niezbędnych dla formowania się jakiegokolwiek polityczności, czy szerzej społecznej pozytywności (Szkudlarek, 2017, s. 95). Jeśli więc istnieje potrzeba powrotu do jakiejś formy uniwersalizmu, to w pierwszej kolejności powinno się to odbywać właśnie tutaj. Instytucje edukacyjne oraz edukacja w ogólności to obszar, który siłą swojej praktyki zagospodarowuje i w znacznym stopniu utrwała zawsze określoną wersję podmiotowości, na której się konstytuuje. W wypadku zachodniej edukacji, która w każdym jej paradygmatycznym wypadku skoncentrowana jest na procesach tożsamościowych, jest to u podstaw i docelowo podmiot silny, suwerenny, niezależny i autonomiczny, czyli dokładnie nie-wulnerabilny.

Wojny tożsamościowe i afektywne polityki cierpienia. Resentyment podmiotu liberalnego

Jedną z podstawowych toczonych aktualnie form konfliktów tożsamościowych jest konflikt o status ofiary. Jak piszą Lilie Chouliaraki i Sarah Banet-Weiser (2021) współczesne dyskusje i dyskursy publiczne demokracji liberalnych zdominowane zostały przez afektywną politykę wulnerabilności. Chociaż historycznie rzecz biorąc problem cierpienia i pozycji podmiotowej ofiary rozwijany był pierwotnie w perspektywie radykalnej, w formie polityki tożsamości (Cole, 2007), oraz na gruncie debat dotyczących przemocy kolonialnej, patriarchy, globalnych migracji, czy nierówności ekonomicznych (Brown, 1995; Horwitz, 2018), to obecnie stał się udziałem wszystkich stron politycznych, bez względu na ich ideologiczną proveniencję (Cole, 2007; Horwitz, 2018). Robert B. Horwitz w następujący sposób opisuje amerykański przykład logiki wiktyzacji:

Bankierzy z Wall Street postrzegają siebie w kategoriach niesprawiedliwie osądzanych ofiar, bezmyślnych, nieodpowiedzialnych antykapitalistycznych reformatorów, ewangeliczni Chryścianie postrzegają siebie jako ofiary triumfującego, zuchwałego świeckiego humanizmu, Afroamerykanie widzą siebie jako ofiary zacieklego, białego rasizmu, członkowie Tea Party i zwolennicy Trumpa widzą siebie jako ofiary rozdętego rządu i wyrachowanych, stronni-

czych elit [...]. Osoby transpłciowe widzą siebie jako ofiary normy biologicznej, osoby heteroseksualne widzą siebie jako ofiary agendy homoseksualnych aktywistów. Ta lista mogłaby się ciągnąć dalej. Spektakl wiktylizacji jest sposobem, na który rozgrywa się dzisiaj politykę.

Lejtmotyw ofiary rozwija się następująco: my, moralna większość (a konkretnie jakakolwiek obecnie grupa) jesteśmy nękaną mniejszością i ofiarą szerszego społecznego zła, jakichś wrogich elit, czy jakiejś władzy instytucjonalnej, która kształtuje i negatywnie determinuje nasze szanse życiowe [...]. Tym, co wydaje się nowe, to wszechobecność stwierdzeń o byciu ofiarą oraz samoutwierdzające się przekonanie grupy będącej ofiarą, że nie reprezentuje ona już tylko własnych krzywd, sama będąc jednocześnie niewinna, ale coś więcej, na przykład obietnicę nowej Ameryki (albo „uczynienia ją wielką na nowo”), misję obrony fundamentalnej sprawiedliwości, albo jakieś inne wielkie wyzwanie (Horwitz, 2018, s. 553-554).

Jak dodaje Horwitz w odniesieniu do opisywanego przez siebie kontekstu amerykańskiego, chociaż Afroamerykanie stanowią bez wątpienia grupę najbardziej uprawnioną do identyfikacji ze statusem ofiary, a wykorzystujące język wiktylizacji ruchy społeczne lat 60. i 90. XX w. skutecznie podważyły fałszywość liberalnego uniwersalizmu i pozwoliły na skonkretyzowanie żądań opartych na różnicy kulturowej, przyczyniając się tym samym do emancypacji grup defaworyzowanych, to jednocześnie uwolniona w całym procesie dynamika wiktylizacji ujawniła swoją obosieczność (Horwitz, 2018, s. 570). Ten dominujący współcześnie modus uprawiania polityki stanowi zatem po części skutek uboczny polityk, które historyczne rzecz biorąc, upominały się o prawa systemowo i strukturalnie najbardziej pokrzywdzonych: „Sukces rewolucji praw wywołał własną kontrrewolucję. Kluczowy element polityki wiktylizacji [...] jest reakcją lub *backlashem* na prawa mniejszości i rewolucję kobiet” (Horwitz, 2018, s. 556). Można tym samym powiedzieć, iż raz uruchomiony język ofiary wykazał swoją perswazyjną i strategiczną, a więc polityczną skuteczność, i tylko kwestią czasu oraz okoliczności stało się jego ponowne polityczne zagospodarowanie.

Nie bez znaczenia dla politycznego rozprzestrzenienia się języka ofiary pozostaje również wewnętrzna logika żądań o uznanie opartych o proces wiktylizacyjny. Żeby ją wyjaśnić Horwitz przywołuje ostrzeżenia formułowane wobec polityki cierpienia przez Reinholda Niebuhra, jednego z teologów wyzwolenia, którego koncepcja znacząco wpłynęła na kierunek myślenia Martina Luthera Kinga. Jego zdaniem wiktylizacja jako forma polityki uznania opiera się na politycznie niebezpiecznym

zjawisku resentymentu oraz instaluje w polityce pozycję moralnej wyższości (wiązaną ze statusem ofiary). Wprowadzając „błędne koło niesprawiedliwości”, wywołuje efekt odwrotny od zamierzonego, którym jest formułowana wedle tej samej logiki reakcja oponentów politycznych (Horwitz, 2018, s. 567).

Z nieco innej perspektywy, ale dochodząc do podobnych wniosków, pisze o intensyfikacji dyskursu ofiary L. Chouliaraki (2021), łącząc ją z ekspansją „emocjonalnego kapitalizmu” (Illouz, 2007). W jego ramach mamy do czynienia nie tylko z presją upubliczniania wymiaru afektywnego, ale również z ekonomiczną kwantyfikacją emocji, które poddawane są ocenie, dyskusji i ostatecznie komodyfikacji (Chouliaraki, 2021; Illouz, 2007). Oznacza to, że kładąca nacisk na indywidualną ekspresję, społeczno-ekonomiczna organizacja liberalnego kapitalizmu doprowadziła do „nowej kultury emocjonalności”, w perspektywie której nowoczesna tożsamość wyrażana jest przez połączenie „aspiracji do samorealizacji” z imperatywem ekspresji „emocjonalnego cierpienia” (Chouliaraki, 2021).

Emocjonalny kapitalizm wpisał się z kolei w teoretyczne ramy dwóch XX-wiecznych „wielkich narracji”, dla których tematem przewodnim była ludzka podatność na cierpienie. Po pierwsze psychoanalizy, wpisującej się w szerszą tendencję „kultury terapeutycznej” (Illouz 2007), i w ramach której ludzka wulnerabilność rozumiana jest w kategoriach prywatnej emocji (straumatyzowane „ja”), po drugie praw człowieka (cierpiące „ja”), gdzie oznacza ona określoną pozycję społeczną (Chouliaraki, 2024). Obie z kolei budują się na, mającej źródła w oświeceniu, „kulturze współczucia” oraz wywołanym dramatycznymi wydarzeniami XX w., a w szczególności Holokaustem, wyłonieniem się języka ofiary (Chouliaraki, 2024).

W ujęciu Chouliaraki zatem, emocjonalny kapitalizm, z obecnym w jego ramach, specyficznym połączeniem emocji, ekonomii oraz technologii („platformizacja cierpienia”), wyłonił się z języka cierpienia, traumy oraz prawa do produkcji oraz uznania cierpiącego „ja”, a także zmilitaryzował uniwersalne doświadczenie bólu, mobilizując je do zmiany publicznego dyskursu w „rynek ofiar”, na którym roszcujący sobie prawo do cierpienia rywalizują o dominację (Chouliaraki, 2024). Jak pisze Chouliaraki, każdy, zaangażowany w tę walkę podmiot akumuluje swój własny kapitał symboliczny przez ciągle żądanie dla siebie uznania statusu ofiary, tworząc w całym procesie własną logikę wykluczania i tym samym eliminując wszystkich tych, którzy nie pasują do jego własnej definicji cierpiącego „ja” (Chouliaraki, 2024, s. 106).

Pomimo tego, że wulnerabilność może zostać wpisana w uniwersalną kondycję człowieka, o czym będzie mowa później, to aktualne, tak dramatyczne jej eksploato-

wanie w szerokim spektrum ideologicznym zintensyfikował w pierwszej kolejności kryzys ekonomiczny, a następnie wpływ post-recesyjnych populistycznych ruchów politycznych, dla których konflikt między elitami a cierpiącymi masami stał się tematem przewodnim dyskursu politycznego (Chouliaraki, 2021).

Współczesny autorytarny populizm, na który w pierwszym rzędzie wskazuje Chouliaraki, instaluje zatem silny antagonizm wewnątrz każdej zbiorowości, między wulnerybilnym ludem, jako podstawowym podmiotem populistycznej mobilizacji, a zagrażającymi mu „innymi”. Jej zdaniem populizm można więc uznać za historycznie specyficzną manifestację wulnerybilnej polityki cierpienia, która wykorzystuje język traumy i rany jako katalizator dla uformowania się politycznej wspólnoty. Aczkolwiek wszystkie dyskursy demokratyczne dzielą w mniejszym lub większym stopniu wspólne źródła polityki cierpienia, to jednak dyskurs populistyczny wprowadza silniejsze antagonizmy, oparte na konstruowanej figurze wroga oraz tym intensywniejszy resentyment (Chouliaraki, 2024, s. 78,79). Ze względu na to ostatnie zwłaszcza, w literaturze przedmiotu pojawiają się opracowania konceptualizujące aktualnie dominującą formę polityki cierpienia, podobnie jak przywołany wcześniej Niebuhr, w kategoriach resentymentu.

Za teoretyczny punkt wyjścia dla identyfikacji obecnego w wiktyimizacyjnej polityce tożsamościowej resentymentu, przyjmowana jest często jedna z bardziej wpływowych w literaturze przedmiotu pozycja pt.: *States of injury: Power and freedom in late modernity* (Brown, 1995). Wendy Brown dokonuje w niej teoretycznej rekonstrukcji logiki konstytuowania się tożsamości opartej na krzywdzie i cierpieniu oraz problematyzuje i dekonstruuje progresywną politykę emancypacyjną. Pomimo iż pierwotnie jej analizy dotyczyły perspektywy radykalnej w polityce tożsamościowej, to wydają się one jednak antycypować współczesne, toczone przez hiper-partykularystyczne polityki tożsamościowe w całym spektrum ideologicznym, wojny o uznanie (Starego, 2024).

W pierwszej kolejności Brown stawia mocną tezę o paradoksalnym uwikłaniu zmarginalizowanych, opartych na przeszłej oraz doświadczanej krzywdzie politycznych tożsamości w logikę, która ma być przedmiotem ich kontestacji oraz w gramatykę, którą starają się podważyć, przez co same stają się powodem swojej własnej porażki oraz porażki projektu emancypacyjnego. Jak pisze, „nawet wtedy, gdy marginesy utwierdzają się jako marginesy, denaturalizujący atak, którego dokonują na spójną, zbiorową tożsamość ulokowaną w centrum, zwraca się przeciwko nim, by zagrozić ich własnym tożsamościom” (Brown, 1995, s. 53). Przede wszystkim jednak kwestio-

nuje emancypacyjny charakter polityki tożsamościowej opartej na figurze „zranionej tożsamości” oraz na ufundowanej na krzywdzie, przynależności i identyfikacji.

W teoretycznym punkcie wyjścia, Brown odnosi się do jednego z kluczowych elementów radykalnej polityki tożsamościowej, polegającym na przyjęciu i identyfikacji z własnym statusem marginalizacji i uznaniem go za warunek możliwości utrzymywania się hegemonicznego centrum, które tę marginalizację jednocześnie warunkuje. Strategia ta zakłada reiterację warunków produkcji tożsamości zmarginalizowanej w jej własnym, z założenia emancypacyjnym projekcie tożsamościowym. Realizujące go, a określane przez Brown jako „upolitycznione”, tożsamości reproduktują tym samym warunki możliwości własnej marginalizacji, poza którą starają się wydostać. Co najważniejsze jednak, logika praktyki emancypacyjnej podyktowana jest terminami hegemonicznego liberalizmu.

Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, iż zadaniem Brown, konstytucja upolitycznionych tożsamości warunkowana jest z jednej strony przez niespełnioną obietnicę liberalnego uniwersalizmu oraz z drugiej, przez towarzyszącą temu, a wspieraną przez kapitalizm oraz zróżnicowane mechanizmy dyscyplinarne (rozumiane po foucaultowsku), wzrastającą indywidualizację podmiotów społecznych. Oznacza to, że terminy liberalizmu stają się istotnym elementem produkcji zmarginalizowanych upolitycznionych tożsamości ze względu na formujące je praktyki dyscyplinarne i lokowanie projektu emancypacyjnego w żądaniu uznania, rozumianego w kategoriach liberalnie pojmowanej uniwersalnej sprawiedliwości, której zostały pozbawione:

upolitycznione tożsamości wyłaniają się i uzyskują swoją zunifikowaną koherencję przez polityzację wykluczenia z zakładanego uniwersalizmu i jako protest przeciwko wykluczeniu. Ale jednocześnie jako protest zbudowany na fikcji inkluzywnej/universalnej wspólnoty, a więc protest, który reinstaluje humanistyczny ideał – i właściwą mu białą, charakterystyczną dla klasy średniej, maskulinistyczną ekspresję – jak tylko upolityczniona tożsamość konstytuuje siebie na własnym z niego wykluczeniu. Inaczej rzecz ujmując, jeśli upolitycznione tożsamości, powstające wewnątrz liberalnych społeczeństw dyscyplinarnych, konstytuują się na wykluczeniu z uniwersalnego ideału, to jednocześnie potrzebują tego ideału, oraz wykluczenia z niego, dla utrzymania statusu własnej tożsamości (Brown, 1995, s. 65).

Najważniejsze jednak w interpretacji Brown jest wskazanie na obecny w tym mechanizmie, jednoczesny proces reprodukcji kolejnego immanentnego jej zdaniem liberalizmowi zjawiska jakim jest po nietzscheańsku rozumiany resentyment. Wynika on po pierwsze z podstawowego dla liberalizmu, a trudnego do rozwiąza-

nia napięcia między obietnicami indywidualnej wolności a wymaganiem równości. Na ten właściwy społeczeństwu liberalnej demokracji paradoks zwracała również uwagę Chantal Mouffe (2005). W ujęciu Brown, napięcie to oznacza nieustanne balansowanie między dwiema podstawowymi opcjami, generującymi charakterystyczny dla ich ideologicznej identyfikacji resentyment. Z jednej strony resentyment państwa opiekuńczego, kiedy dominujące stają się obietnice wolności kosztem praw pokrzywdzonych, i z drugiej resentyment konserwatywny, antyetatystyczny, czy nawet rasistowski, budowany wobec zwiększonego zaangażowania na rzecz równości (Brown, 1995).

Drugą, równie istotną z punktu widzenia celów tego artykułu kwestią generującą resentyment, jest napięcie między fundującą liberalizm i kluczową dla niego figurą podmiotu, a sprzecznymi z jej założeniami, rzeczywistymi warunkami, w której ta podmiotowość jest osadzona. Sprzeczność, o której w tym wypadku mowa, to sprzeczność między preskryptywnym założeniem o samowystarczalności, samodzielności i autonomii podmiotu liberalnego, a wszechobecną i niewypowiedzianą jego zależnością, poczynając od dyscyplinarnych warunków jego produkcji, konstrukcji przez różnorodne stosunki społeczne i siły, którym podlega i od których zależy. Oznacza to, że resentyment w tym ujęciu staje się immanentny podmiotowości liberalnej i tym samym nie może zostać przypisany jedynie jednostkom pozbawionym jakichś praw (Brown, 1995). Jak pisze Brown, „surowo odpowiedzialny, a jednocześnie dramatycznie bezsilny, późno nowoczesny podmiot liberalny dosłownie wrze z resentymentu” (1995, s. 69).

Ta fundamentalna niemożliwość sprostania liberalnym warunkom procesu tożsamościowego, opartego na normatywnym ideale silnego podmiotu sprawia, że podmiot ponosi porażkę, która z kolei wywołuje cierpienie. Dalej za Nietzschem Brown pokazuje w jaki sposób resentyment staje się dla liberalnego podmiotu sposobem na redystrybucję a tym samym wyparcie bólu przez potrójny ruch produkcji kolejno: afektu (wściekłości i prawości), zewnętrznego winowajcy oraz miejsca i sposobu zemsty. Efektem jest oparta na resentymentcie, współczesna kondycja społeczeństw późnej nowoczesności, w których jednostki miotane są przez globalne konfiguracje kapitalistycznej i dyscyplinarnej władzy, a jednocześnie indywidualizowane w ciągłym procesie brania odpowiedzialności za siebie.

Co najważniejsze jednak, opisana liberalna logika resentymentu odtwarza się również w radykalnej polityce tożsamościowej, która w swoich projektach emancypacyjnych nie podważa, ale immanentnie przyjmuje jako normatywną ramę od-

niesienia dla własnego działania, charakterystyczny dla liberalnego indywidualizmu, niemożliwy do realizacji suwerenny podmiot. W odniesieniu do tego wzorca, upolitycznione tożsamości są z jednej strony produktem opisanych, a charakterystycznych dla społeczeństw późno kapitalistycznych, mechanizmów redystrybucji cierpienia i krzywdy, jak i reakcją na nie, również w nietzscheańskim tego słowa znaczeniu, jako „efekt dominacji, który odtwarza niemoc” oraz powielanie bezsilności (Brown, 1995, s. 69-70):

tożsamość ustrukturuwana przez resentyment sama dokonuje inwestycji w swoje własne podporządkowanie. Inwestycja ta realizuje się nie tylko przez określenie strony odpowiedzialnej za jej krzywdę, jak również nie tylko przez uzyskanie uznania w oparciu o *własną* historię podporządkowania (uznania warunkowanego przez sprawiedliwie zrewaloryzowaną uprzednią niesprawiedliwość), ale przede wszystkim także w wyniku wiążącej się z zemstą satysfakcji, która jest bezustannie odtwarzana, nawet wtedy gdy krzywda marginalizacji i podporządkowania jest redystrybuowana w liberalnym porządku dyskursywnym, naprzemiennie, albo przez odmowę obecności niesprawiedliwości, albo przez lokowanie odpowiedzialności po stronie doświadczających jej ofiar. Polityka tożsamościowa ustrukturuwana przez resentyment odwraca, ale nie podważa tej struktury obwiniania. Oznacza to, że nie poddaje krytyce ani założonego przez liberalizm suwerennego podmiotu odpowiedzialności, ani wytwarzanej przez liberalny uniwersalizm ekonomii inkluzji i ekskluzji. W ten sposób upolityczniona tożsamość, nawet jeśli przedstawia się jako samo-afirmująca, to w rzeczywistości jest czymś całkowicie przeciwnym.

Ostatecznie jednym z podstawowych problemów polityki tożsamościowej, nie-dostrzegającej własnego ufundowania na liberalnie pojętej figurze podmiotu, jest wprowadzenie w obszar polityki bólu i cierpienia. W pierwszej kolejności są one instancją fundującą i ugruntowującą procesy tożsamościowe, w dalszej natomiast, stają się podstawą politycznych żądań uznania w napędzanej nimi polityce wzajemnego oskarżenia. Biorąc pod uwagę powyższe, kategoria resentymentu znalazła miejsce w rozwijanych obecnie studiach nad antagonizującą polityką tożsamościową, w jej zróżnicowanych odsłonach ideologicznych (Fukuyama, 2018).

Najbardziej aktualną, empiryczną egzemplifikację znajdziemy w opracowaniu Mikko Salmeli i Terezy Capelos (2025) skoncentrowanym na analizie różnic między „paradygmatyczną” a „opartą na resentymentcie” tożsamościową polityką cierpienia, realizującą się w trzech podstawowych formach: samo-wiktymizacji grup dominujących (historycznie i ekonomicznie uprzywilejowanych oraz uprzywilejowanych ze względu na płeć i kolor skóry, np. „kultury incelskie”); ciągłych i generacyjnie

przekazywanych narracjach cierpienia (podtrzymywanych w obszarze edukacji, a dotyczących tożsamości narodowej, szczególnie w kontekście historycznym Europy Środkowo-Wschodniej); oraz obecnej na progresywnej lewicy kulturze ofiary (w postaci m.in. „olimpiady opresji”, kultury unieważniania, kultywowanych w gmachach uniwersytetów, czy na platformach społecznościowych). W odróżnieniu od „paradygmatycznej” tożsamości ofiary, którą zdaniem autorów charakteryzuje: empatia wobec innych ofiar, inkluzywność i solidarność wewnątrz, jak i zewnątrzgrupowa oraz zdolność do przekroczenia tożsamości opartej na krzywdzie, tożsamość ofiary opartej na resentymentcie cechuje: destrukcja empatii, moralny elitizm, konkurencja i ekskluzywność, silne eksploatowanie statusu ofiary i związanych z tym emocji, niezdolność do wyjścia poza zranioną tożsamość, oraz kolektywny narcyzm (Salmela i Capelos, 2025).

W przeważającej ilości badań resentyment łączy jest jednak z autorytarnym populizmem, *Alt-Rightem*, oraz w ogólności, konserwatywnym *backlashem*, a więc aktywnym, artykułowanym za pośrednictwem mowy nienawiści, a często środkami przemocy bezpośredniej, sprzeciwem grup pod pewnymi względami uprzywilejowanych (głównie rasowo i płciowo), białych heteroseksualnych mężczyzn z klasy robotniczej, którzy zaczęli postrzegać siebie w kategoriach ofiar progresywnej, afirmatywnej polityki różnorodności oraz politycznej poprawności (por. Chouliaraki, 2024; Cole, 2007; Fukuyama, 2018; Horwitz, 2018).

Salmela i Capelos (2025), podobnie jak Chouliaraki (2021, 2024) wskazują w pierwszej kolejności na neoliberalizm, jako ideologię, której dominacja oraz dramatyczne konsekwencje ekonomiczne i społeczne w znaczącym stopniu wpłynęły na wzmocnienie się tendencji do resentymentu. W przywołanych wcześniej teoretycznych analizach polityki tożsamościowej Brown, główny punkt odniesienia stanowiła liberalna w istocie gramatyka konstytuowania się „upolitycznionych”, opartych na krzywdzie tożsamości. W aktualnych badaniach ujawnia się podobny mechanizm. Oparte na statusie ofiary i resentymentcie tożsamości zbiorowe, bez względu na to, czy konserwatywne, czy progresywne, wydaje się charakteryzować ta sama logika hiper-indywidualizmu, tożsamościowej dystynkcji oraz skazanej na porażkę fantazji podmiotowej suwerenności i siły. Tendencja ta uwidacznia się szczególnie w analizie podstawowych, przywoływanych wcześniej cechach opartych na resentymentcie politykach tożsamościowych.

W pierwszej kolejności, jak piszą Salmela i Capelos (2025), mamy tu do czynienia z destrukcją empatii, „negatywną solidarnością” i ułatwiającym silną społeczną

polaryzację „murem empatii” (Hochschild, 2017). Resentyment w tym wypadku wspiera fiksję na własnej krzywdzie, napędza intensywną koncentrację na sobie oraz redukuje zainteresowanie innymi, jak również wywołuje postrzeganie własnego statusu ofiary przez pryzmat przysługujących praw, w skrajnej postaci legitymizujących agresję i egoizm (Salmela i Capelos, 2025). Kolejną cechą stanowi moralny elityzm, związany z poczuciem moralnej wyższości. Wiąże się to z kolei z nieustannym eksploatowaniem i zagłębianiem się we własnym statusie ofiary oraz czerpaniem przyjemności z przypisywanej sobie moralnej wyższości. Rywalizacja oraz ekskluzywność oznaczają natomiast przyznawanie priorytetowości własnemu cierpieniu, postrzeganiem, również subiektywnie, w kategoriach unikatowości i nieporównywalności. Wywołuje to hierarchizację wiktylizacji, wzmacnia rywalizację oraz moralny fanatyzm. Natępna, a więc niezdolność do przebaczenia i przekraczania statusu ofiary wiąże się z wymienionymi wcześniej moralnymi, symbolicznymi korzyściami, które ujawniają się jako zasób, szczególnie w wypadku „wojen kulturowych”, w ramach których wiktylizacja postrzegana jest jako swojego rodzaju trofeum. I wreszcie kolektywny narcyzm, wiążący z się z przekonaniem o wyjątkowości własnej, opartej na statusie ofiary tożsamości, która nie uzyskała wystarczającego uznania przez innych (Salmela i Capelos, 2025).

Przedstawione analizy Brown, oraz jej teoretycznych kontynuatorów, wskazują zatem na pewną fundamentalną skłonność wiktylizacyjnej polityki tożsamościowej do podtrzymywania oraz generowania silnego antagonizmu społecznego oraz zróżnicowanych form przemocy. Nie oznacza to jednak, że koncepcji zranionej oraz podatnej na zranienie tożsamości nie da się utrzymać poza ramami liberalnej logiki resentymentu czy paradygmatu wojny kulturowej, w który wpisują się aktualne polityki tożsamościowe prowadzone w szerokim spektrum ideologicznym (Starego, 2024).

W ujęciu Judith Butler, również bazującej na koncepcji „raniących więzi” Brown, podstawowy problem lokuje się głównie w obszarze zmysłowości oraz „jawienia się”, a więc w obszarze określonych ram warunkujących percepcję. Jej zdaniem wyjście poza aktualne, różnicujące oraz hierarchizujące ramy, wymaga po pierwsze ciągłej refleksji nad możliwymi alternatywnymi zapośredniczeniami i po drugie, zakwestionowania takich koncepcji politycznego podmiotu, które dokonują monopolizacji i zawłaszczenia roszczenia do uznania cierpienia oraz podatności na zranienie: „żaden podmiot nie ma monopolu na »bycie prześladowanym« ani na »bycie prześladowającym«, nawet jeśli gruby osad historii [...] wytworzył taki właśnie efekt ontologiczny” (Butler, 2011, s. 268).

W swoim ujęciu problemu zmysłowości Butler zbliża się bardzo wyraźnie do perspektywy ranciére'owskiej, w której podstawowym problemem jest właśnie określony „reżim zmysłowości”, a więc generująca nierówność formuła „dzielenia postrzeganego” (Ranciére, 2007). W najnowszych swoich tekstach Jacques Ranciére (2024) odnosi swoją koncepcję do związanego z polityką afektywną i wiktyimizacją populizmu. Przekonująco przy tym polemizuje z interpretacjami zwrotu populistycznego w kategoriach heurystycznego konstruktu, którym jest „socjologiczny podmiot-lud”. Jego zdaniem jest to „pseudo-naukowy” teoretyczny artefakt politycznie porzuconych przez wyedukowane elity i pozostawionych na pastwę populistów takich jak Donald Trump, ofiar ekonomicznych i społecznych transformacji, których działania intepretowane są jako odzwierciedlenie określonego położenia w systemie stratyfikacji społecznej i związanej z tym frustracji, zawiści i złości. Konstytuowanie się takiego podmiotu dokonuje się bowiem zdaniem Ranciére'a w innym miejscu, a więc na poziomie instytucji, słów, fraz, obrazów, reprezentacji i co najistotniejsze, określonego reżimu afektywnego. Ten ostatni nie jest przy tym przeznaczony dla jakiejś konkretnej klasy społecznej, jak również nie opiera się na domniemanej frustracji. Jak pisze Ranciére, system afektów opiera się raczej „na zaspokojeniu jego warunku możliwości”, którym „nie jest rekompensata doświadczenia nierówności, ale przywileje, do utrzymania i obrony przed tym wszystkimi, którzy chcieliby je zawłaszczyć” (Ranciére, 2024, s. 46).

Chodzi więc o generowaną na poziomie reżimu afektywnego nierówność. Z perspektywy Ranciére'a tym, co napędza aktualne wojny kulturowe nie jest potencjalna do uzyskania równość, ale „zamiłowanie do nierówności, coś co pozwala na równi, bogatym i biednym odnaleźć dla siebie mnogość lokowaną poniżej ich statusu, a ponad którą, za wszelką cenę, utrzymają swoją własną przewagę” (Ranciére, 2024, s. 46), a więc potencjalna równość do generowania nierówności:

Jest to zatem sposób tworzenia ludzi, konstruowania ich jako przynależnych do logiki nierówności. Prawie dwieście lat temu, teoretyk intelektualnej emancypacji, Joseph Jacotot, opisał sposób, na jaki bezmyślny nieegalitaryzm obrócił maszynę społeczną w kierunku, w którym każdy lokujący się poniżej, dąży do znalezienia kogoś jeszcze niżej od siebie, i wobec kogo będzie mógł czerpać przyjemność ze swojej dominacji (Ranciére, 2024, s. 47).

Podobnie zdaniem Butler, istotnym elementem współczesnej percepcji, przyczyniającej się do tożsamościowej antagonizacji, również w jej wiktyimizacyjnej odsłonie, jest „schematyczny i nieteoretyczny antyegalitaryzm” różnicowania, którego jedną

z podstawowych konsekwencji stanowi traktowanie podatności na zranienie jako „nawracającej i ponadczasowej cechy podmiotu kultury” oraz „sposobu różnicowania oznak tożsamości kulturowej” (2011, s. 264). Co należy podkreślić, problemem nie jest tu potencjalna ponadczasowość wulnerabilności, w stronę której ostatecznie Butler sama się zwraca, ale ponadczasowość przypisania kwestii cierpienia do postawionej jako fundament „tożsamościowej różnicy kulturowej”. W pierwszym rzędzie mamy zatem normę ramy różnicy i różnicowania, do których wulnerabilność zostaje wtórnie przypisana i jako taka może generować tożsamościowe wojny kulturowe.

Z tego właśnie względu, jednym ze sposobów zmiany sytuacji jest zdaniem Butler uznanie wulnerabilności za „uniwersalną kondycję” oraz „zrozumienie powszechnej równości w kruchości życia” (2011, s. 267).

Wulnerabilność jako krytyka suwerennego podmiotu liberalnego: od pomiotu opartego na sile do podmiotu podatnego, uwarunkowanego i relacyjnego

Zwrot w stronę teorii wulnerabilności określany jest w naukach społecznych, filozofii czy naukach prawnych jako zmiana paradygmatyczna (Boubil, 2024; Nungesser i Schirgi, 2024), która pozawala z jednej strony na ujawnienie i zakwestionowanie problematyczności dominującego paradygmatu modernistycznego z fundującym go „mitem autonomii” (Fineman, 2004) i silnej tożsamości (Fineman, 2010a), z drugiej natomiast jest obietnicą nowej, owocnej perspektywy teoretycznej odpowiadającej na aktualne problemy społeczne i polityczne (Ferrarese, 2016), aksjologiczne (Mackenzie, 2014) oraz ekologiczne, a więc związane z błyskawicznie postępującym kryzysem klimatycznym (Sormunen, 2023). Stanowi również teoretyczne ugruntowanie koncepcji feministycznych, które z niewątpliwym sukcesem upominają się o odnowę języka teoretycznego, społecznego i politycznego, uwzględniającego ważność emocjonalności i afektywności, głęboką ekologiczną relacyjność i zależność zarówno tego co ludzkie, jak i nie-ludzkie (Gilson, 2013), perspektywę opieki i troski oraz wynikające z tegoż zobowiązania moralne (Lopez et al., 2021), rozumiane w kategoriach responsywności, interpretowanej jako gotowość do odpowiadania na obecność Innego (Butler, 2012), przekraczające jednocześnie antropocentryczne rozumienie tego terminu. Z racji kluczowego, jak również źródłowego dla perspektywy wulnerabilności doświadczenia cielesności, stanowi ono także istotną kategorię teoretyczną w obszarze nowego materializmu oraz posthumanizmu (Daigle, 2023).

Mariano Longo oraz Vincenzo Lorubbio (2023), odnosząc się do obszaru filozoficznej refleksji prawnej, piszą o potencjale perspektywy wulnerabilności do teoretycznego demontażu i zakwestionowania racjonalistycznego podmiotu prawa wraz z jego paradygmatyczną wykładnią, w postaci antropocentrycznego, zachodniego indywidualizmu. Jak piszą, immanentna dla zachodniego systemu prawnego koncepcja antropologiczna wyewoluowała stopniowo z łacińskiej struktury społecznej oraz specyficznej kultury prawnej, której funkcją była stabilizacja, również znaczeniowa, społecznej i przyrodniczej rzeczywistości. Początkowo w rzymskiej koncepcji *jus*, zawarta była idea całości społeczno-przyrodniczej, w której prawo nie było odnoszone tylko do rodzaju ludzkiego ale wszystkich istot będących częścią większej całości (Longo i Lorubbio, 2023, s. 1631).

Dopiero na przestrzeni XI-XII w. idea *jus* zaczęła się przekształcać w podmiotowe, przynależne indywiduum prawo, określające również, w coraz większym zakresie, zasady posiadania własności. W polu semantycznym średniowiecznego, coraz bardziej zsubiektywizowanego *jus*, zaczęły się pojawiać kluczowe pojęcia, takie jak władza, zwierzchnictwo oraz wola (Longo i Lorubbio, 2023, s. 1360-1631). W ujęciu autorów to właśnie z tego obszaru znaczeniowego, a więc odnoszącego się do praw podmiotowych, wywodzi się paradygmatyczny i nadal *implicite* przyjmowany podmiot prawa, rozumiany w kategoriach władzy, „włączając w to władzę kontroli nad zróżnicowanymi aspektami rzeczywistości, opartej na roszczeniach partycypacji w relacjach społecznych, brania na własność oraz eksploatowania środowiska naturalnego. Tak rozumiany podmiot prawa odzwierciedla tytaniczne przedsięwzięcie konceptualizacyjne, przekładające zachodni indywidualizm na język prawa” (Longo i Lorubbio, 2023, s. 1361-1362).

Biorąc pod uwagę powyższe, perspektywa wulnerabilności wprowadza całkowicie odmienne rozumienie podmiotu, tożsamości i wiążących go zależności. Stojąc w opozycji do indywidualistycznej ontologii, modernistycznej, instrumentalnej idei kontroli, ideologii neoliberalnej, zachodniej teorii umowy społecznej w jej klasycznej, jak i współczesnej odmianie, czy związanej z nią, a formalistycznie rozumianej koncepcji równości (Fineman, 2010a), wprowadza nową propozycję uniwersalnej kondycji ontologicznej, łączącej i, co istotne, zrównującą człowieka ze zwierzętami nie-ludzkimi oraz środowiskiem, rozumianym nie tylko w kategoriach naturalnych, ale i społecznych, kulturowych, ekonomicznych, politycznych etc.: „Wewnątrz tej nowej ramy autonomia zostaje zastąpiona przez wzajemność, oddzielenie przez relacyjność, a racjonalność przez emocjonalność” (Longo i Lorubbio, 2023, s. 1363). Tak więc

w miejscu silnego, dążącego do niezależności, samowystarczalności, władzy, panowania, kontroli, ale również emancypacji, podmiotu zachodniego, pojawia się w tej perspektywie podmiot słaby, podatny na wpływy i zranienie, a więc wulnerybilny.

Jedną z głównych orędowniczek zmiany paradygmatycznej w kierunku nowego ontologicznego i uniwersalistycznego rozumienia wulnerybilności jest feministyczna filozofka prawa Martha Albertson Fineman (2010a). Podobnie jak inne badaczki w tym polu (Gilson, 2013), występuje w pierwszej kolejności przeciwko stygmatyzującemu, i jej zdaniem kolokwialnemu, ale jednocześnie dość popularnemu ujęciu wulnerybilności jako pozycji pokrzywdzenia, defaworyzacji, dyskryminacji, słabości, podległości czy braku zasobów. Deficytowe rozumienie terminu wynika z prostego odwrócenia stanu, który w obszarze indywidualistycznej racjonalności zachodniej, z jej patologicznym wychyleniem w kierunku ideologii neoliberalnej jak i oświeceniowej idei postępu, postrzegany jest jako norma, a przynajmniej stan docelowy ludzkiego, instytucjonalnego, społecznego, ekonomicznego, kulturowego, czy w ogólności cywilizacyjnego rozwoju.

W ujęciu zbliżonej pod względem podstawowych założeń normatywnych Butler, wymienione cechy, w swojej ogólności odnoszące się do słabości oraz wynikającej z niej podległości, przez długi okres były w dyskursie kultury zachodniej scedowane we wtórnym geście przemocy w stronę Innego. Jak pisze Butler:

Podmiot suwerenny przedstawia się jako dokładnie nie taki, na który wpływają inni, dokładnie nie taki, którego permanentna i nieodwracalna podatność na zranienie [wulnerybilność – K.S.] kształtuje warunki i horyzont własnego działania. Suwerenność pozycji podmiotowej oznacza, że konstytutywna dla podmiotu podatność na zranienie zostaje zanegowana, a co więcej – własną podatność na zranienie stara się on przemieścić na innego [...]. Jeśli akt przemocy stanowi m.in. sposób na przesunięcie (zawsze) gdzie indziej własnej podatności na zranienie, to w takim razie wytwarza pozór, że podmiot uciekający od przemocy jest na nią odporny. Celem przemocy jest osiągnięcie takiego właśnie pozoru; podatność na zranienie umieszcza się w innym, raniąc go, a następnie przedstawiając owo zranienie jako znak jego prawdy (2011, s. 263).

Idea podmiotu, do której paradygmatycznie przywykliśmy, społecznie, kulturowo i politycznie, jest zatem w tej perspektywie wyrazem pracy mitologizacyjnej (Butler 2004; Fineman, 2004), fundamentalnym aktem przemocy i odzwierciedleniem „pozoru” generowanego przez tę samą przemoc (Butler, 2004), ale jednocześnie praktyką i efektem pewnej, mówiąc językiem Ranciére’a, „dystrybucji wulnerybilności” (Butler, 2004, s. XII).

Z tego względu w ujęciu zarówno Fineman, jak i zbliżonej teoretycznie Butler wulnerybilność w nowym ontologicznym ujęciu ma być rodzajem „pierwszej zasady”, czy „przed-tożsamości” (Fineman, 2023, s. 1376), „czegoś co poprzedza formację »Ja«” (Butler, 2004, s. 31) i jako taka stanowić podstawę odmiennej koncepcji podmiotowości. Z tym że o ile u pierwszej z wymienionych, kondycja wulnerybilności ma mieć wymiar bezwzględnie uniwersalny, jako że stanowi stałą, możliwą do uogólnienia, bez względu na formę i stopień jej przejawiania się właściwość (Fineman, 2021), która może prowadzić do fundamentalnej rekonstrukcji myślenia i działania w wymiarze społecznym, przez instytucjonalny, prawny aż do państwowego (Fineman, 2010b), to u Butler, z racji jej poststrukturalnej proveniencji, droga od uniwersalizmu rozumianego tylko w formie „uogólnienia” do rzeczywistej uniwersalizacji jest teoretycznie rzecz ujmując bardziej wydłużona i złożona.

Nie oznacza to zatem, iż z projektu Butler nie daje się wyprowadzić uniwersalizmu (o czym będzie jeszcze mowa) lub, że nie są też wyprowadzane uniwersalistyczne konsekwencje, np. uniwersalizmu opartego na materialnym fakcie ludzkiego życia (Hekman, 2014, s. 461), również przez nią samą (Butler, 2011, 2012, 2016). W swoich najwcześniejszych tekstach dotyczących kategorii wulnerybilności Butler co prawda przyznaje, że naciskanie na „powszechną cielesną wulnerybilność” może się wydawać stawianiem nowych podstaw pod humanizm. Jednocześnie jednak podkreśla, iż musi być ona w pierwszej kolejności dostrzeżona i uznana w procesie etycznej konfrontacji, co ostatecznie wcale nie musi mieć miejsca (Butler, 2004, s. 42-43). Zawsze bowiem istnieje możliwość jej nierozpoznania, a tym samym braku uznania. Co więcej ramy, w granicach których dokonywać się może proces uznawania, same potencjalnie zmieniają znaczenie oraz strukturę wulnerybilności, ze względu na obecną, wpisaną w sam mechanizm uznania władzę normy, który działa na podobnych zasadach, jak w przypadku humanizmu (Butler, 2004, s. 43).

Jak podkreśla Butler, wulnerybilność artykułowana jest na różne sposoby i nie może być pomyślana poza różnicującym działaniem norm uznania (Butler, 2004, s. 44). Nie istnieje również możliwość ustanowienia wulnerybilności jako uprzedniej wobec uznania, ponieważ sam gest takiego ustanowienia wikła się bezpośrednio w logikę, którą stara się znieść. W tym właśnie miejscu, jak pisze Butler ujawnia się konstytutywna władza dyskursu (Butler, 2004, s. 43). Ujęta w taki sposób, a więc jako zależna od obowiązujących norm, a szczególnie dyskursu, wulnerybilność wiązać się zatem może z tym samym procesem dystrybucji, odmowy i stawiania granic „my” *versus* „oni”, oraz w konsekwencji, nieustannej walki o przynależność do określonej strony tożsamościowego konfliktu.

Proces ten zresztą obecnie obserwujemy. Wczesna koncepcja Butler znajduje egzemplifikację w opisaną w pierwszej części artykułu wojnie tożsamościowej o uznanie statusu bycia ofiarą. Określane przez Chouliaraki (2021) zjawisko aktualnych procesów wiktyimizacyjnych w kategoriach afektywnych polityk wulnerabilności może zatem być z postrzegane po pierwsze, jako „odwrócone” odtworzenie prowadzonej wcześniej przez zróżnicowane grupy tożsamościowe walki o uznanie, po drugie natomiast, jako popularyzacja oraz upowszechnienie „języka cierpienia” i jego taktyczne wykorzystanie w walce politycznej (jak ma to miejsce w przypadku opisanych wcześniej interpretacjach polityki populistycznej). Jak pisze Chouliaraki:

rozprzestrzenienie się zjawiska wiktyimizacji umacnia istniejące hierarchie społeczne przez zacieranie granic między systemowym i taktycznym cierpieniem; czyli z jednej strony, cierpieniem warunkowanym przez strukturalne okoliczności, utrwalające fizyczną lub symboliczną przemoc kierowaną wobec dotkniętych przez nie ludzi, a cierpieniem jako roszczeniem przyjmowanym przez jednostki i grupy w celu uzyskania korzyści. Ta niestabilna artykulacja między żądaniem, a rzeczywistymi warunkami, wywołuje afektywną strukturę wiktyimizacji i jej utrzymującą się zmienność, umożliwiając jednocześnie wpisanie historycznych narracji traumy oraz krzywdy w „uniwersalny” *język cierpienia* i następnie zaadoptowanie ich w możliwy do zmiany kontekst. Utrzymuje jednocześnie dotychczasowe hierarchie społeczne, którym ten język ma służyć (2021, s. 18).

Należy jednak podkreślić, iż zarówno krytyka Chouliaraki, a w szczególności jej podział na ulegitymizowane i nieulegitymizowane polityki wiktyimizacyjne, wzięła się w tę samą logikę, którą kwestionuje, tak i koncepcja uznania Butler, jako warunku możliwości zaistnienia relacji etycznej opartej na wulnerabilności, mieści się w samym trzonie racjonalności, którą stara się znieść. Co zresztą przyznaje sama Butler zastanawiając się nad swoją teoretyczną ofertą jako pewną wersją heglizmu (w wypadku walki o uznanie) (Butler, 2004, s. 44). Ostatecznie za realizację bądź fiasko projektu etycznego odpowiada przyjmowana w danym kontekście kulturowym rama określonej normy. Tym, co w tym miejscu bardziej niż wulnerabilność przyjmuje formę uniwersalną to sama heglowsko rozumiana potrzeba uznania oraz walka o uznanie. Jak pisze Butler, nigdy nie jesteśmy odizolowanymi jednostkami w walce o uznanie. Jesteśmy włączeni we wzajemną wymianę i każdy na różne sposoby kierowany jest przez tę samą potrzebę i to samo żądanie (Butler, 2004, s. 44). To zresztą jest podstawowym powodem, dla którego koncepcja wulnerabilności Butler wyłożona w książce *Precarious life: The powers of mourning and violence* (2004), nie

jest przez nią samą rozumiana w kategoriach *stricte* politycznych, ale etycznych, jako konsekwencja wynikająca ze wspólnie podzielanej potrzeby bycia uznanym, która i tak ostatecznie musi zostać rozpoznana i uznana, żeby etyczne konsekwencje mogły się w ogóle pojawić.

W wypadku Chouliaraki sprawa dotyczy nieco innego problemu, którym jest wprowadzanie pewnego reżimu wulnerybilności, polegającego na próbie określenia obiektywnych warunków uznania, które mogą wynikać z i ostatecznie decydować o autentyczności (bądź jej braku) w wypadku upominania się o status ofiary. O ile materialnie i egzystencjalnie rzecz ujmując, warunki wulnerybilności są bez wątpienia strukturalnie oraz obiektywnie zróżnicowane, nierówne i niesprawiedliwe, to w wymiarze subiektywnym możemy mieć już do czynienia z pewną relatywizacją, zwłaszcza jeśli zachodzi ona w takim kontekście kulturowym, który dostarcza wszystkim bez wyjątku stronom, bez względu na warunki strukturalne, epistemologicznych ram interpretacyjnych własnego położenia w kategoriach doznanej lub doświadczanej krzywdy (bez względu na to jakie są jej źródła i czy w ogóle istnieją). Włączenie wymiaru subiektywnego w mechanikę uznania powoduje, że logika różnicowania jako szersza zasada ontologiczna zostaje zachowana i tym samym utrzymuje swój potencjał antagonizujący.

Tak więc u Chouliaraki oraz u pozostałych autorów postrzegających wiktymizację w kategoriach taktycznej manipulacji ludem (np. dokonywanej przez populistycznych przywódców takich jak D. Trump), czy jako strategiczne i cyniczne jej wykorzystanie w wojnach kulturowych problemem jest dyskursywizacja zjawiska, a więc sprowadzenie go do wymiaru symbolicznego. W jego ramach „ofiara” przyjmuje formę „kategorii semantycznej”, czy „iterowalnego aktu mowy”, który w długim procesie komunikacji „otwarty jest na zróżnicowane artykulacje” (Chouliaraki, 2024). Jak podkreśla Chouliaraki, analizowany w perspektywie polityki cierpienia status bycia ofiarą nie jest postrzegany jako znaczące, które może być przypisane do „ja” jako istotny element jego egzystencjalnej podmiotowości, ale jako wykorzystujący język cierpienia akt komunikacyjny (Chouliaraki, 2024, s. 28-30).

Jak zostało podkreślone wcześniej, wyjście poza tożsamościowe wojny kulturowe, również te które realizują się w spektrum wiktymizacja – wulnerybilność, może dokonać się za pomocą rekonstrukcji sfery widzialności i postrzegania, a więc pewnej rekonfiguracji tego, co zmysłowe. Istotną rolę ogrywa przy tym wyjście poza perspektywę silnego podmiotu, a więc rozumianego jako warunek i podstawa opartej na suwerenności agencji. Jak pisze Butler (jeszcze w *Precarious Life*), taki podmiot

ostatecznie zaciemnia obecność bardziej fundamentalnych mechanizmów zależności, które, „łączą nas i są tym, z czego wyrasta nasze myślenie i nasze związki”, a więc wulnerybilności (2004, s. 49).

Z tego między innymi powodu w pozycji *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?* (2011), Butler już znacznie radykalniej stawia kwestię podatności na zranienie, przenosząc problem z wymiaru epistemologicznego (uznania) na ontologiczny. Podatność na zranienie, kruchość i wulnerybilność nie są już przez nią postrzegane jako funkcje, albo efekty uznania, ale jako „współdzielona kondycja ludzkiego życia”, a także „kondycja łącząca na jednej płaszczyźnie ludzkie i nie-ludzkie zwierzęta” (Butler, 2011, s. 56). Otwiera to drogę do nowej „ucieleśnionej” koncepcji podmiotu, a więc wychodzącej poza perspektywę liberalnego indywidualizmu i suwerenności (Butler, 2011, s. 217). Jak pisze Butler w *Rethinking Vulnerability and Resistance* (2016), wulnerybilność wskazuje na szerszą kondycję zależności i współzależności, i jako taka zmienia dominujące ontologiczne rozumienie podmiotowości (Butler, 2016, s. 12).

Podobną koncepcję wulnerybilności, chociaż teoretycznie mniej wyrafinowaną, znajdujemy u przywoływanej wcześniej Fineman, która *explicite* wyraża swój projekt w kategoriach uniwersalistycznych, lokując go w perspektywie, jak sama to określa, „post-tożsamościowej” (2010b). Fineman sama zresztą przyznaje, że obie koncepcje łączy ze sobą wiele wspólnych elementów. Podobnie jak u Butler, u podstaw koncepcji leży ostra krytyka liberalnego, suwerennego podmiotu. Dominujące teorie polityczne budują się bowiem zdaniem Fineman wokół definiowanego w tradycji liberalnej uniwersalnego podmiotu ludzkiego, z przypisanymi do niego cechami autonomii, samowystarczalności i osobowej odpowiedzialności, przez które społeczeństwo konstituuje siebie jako złożone z kierowanych własnym interesem jednostek, zdolnych do racjonalnego zarządzania zróżnicowanymi zasobami (Fineman 2010b).

Fineman wskazuje dodatkowo na jeszcze jeden problematyczny aspekt liberalnego podmiotu, a mianowicie jego paradygmatyczną „dorosłość”. Oznacza to, że liberalny podmiot charakteryzowany jest przez wyłącznie jeden możliwy etap rozwojowy, najmniej wulnerybilny (2010b, s. 12). Podmiot wulnerybilny tymczasem, jak pisze Fineman:

podejmuje to czego jednowymiarowy podmiot liberalny nie jest w stanie uchwycić: ucieleśnienia faktu, że ludzka rzeczywistość obejmuje szeroki wachlarz zróżnicowanych i współzależnych możliwości, pojawiających się na przestrzeni całego *życia*. Podejście oparte na wulnerybilności rozpoznaje, że jednostki są ostatecznie zakotwiczone w zależności i braku zdolności. [...] wulnerybilność

obejmuje nie tylko szkodę, która się wydarzyła w przeszłości, czy potencjalną, opartą na spekulacji krzywdę mogącą się wydarzyć w odległej przyszłości, ale również możliwą natychmiastową krzywdę. Jesteśmy istotami, które żyją w ciągle obecnej potencjalności, że nasze potrzeby, jak i okoliczności ulegną zmianie. Na poziomie jednostkowym, koncepcja wulnerybilności (w przeciwieństwie do moralnej autonomii) jest w stanie uchwycić zawsze obecną możliwość stania się zależnym, wynikającą z trwałości naszej podatności na nie-szczęścia i katastrofy (2010b, s. 12).

Z tego względu podejście wulnerybilności, również w ujęciu pozostałych autorów lokujących się w omawianym polu podkreśla, że z teoretycznej perspektywy pozwala ona na ujawnienie ideologicznych przesłanek stojących za współczesnym, zachodnim paradygmatem niepodatnego i odpornego podmiotu tradycji humanistycznej, którego zakładana autonomia i władza nad sobą rozciągają się również na ulegitymizowaną w tej figurze kontrolę i dominację nad środowiskiem i innymi gatunkami zwierząt (Boubil, 2024). Dlatego ta paradygmatyczna w istocie zmiana perspektywy w stronę wulnerybilności, może znacząco wpłynąć na modyfikację nie tylko samej koncepcji „ja”, ale również praktyk społecznych i społecznych instytucji, także edukacyjnych, które *implicite*, na takiej właśnie koncepcji podmiotu się opierają.

Jeśli weźmiemy również pod uwagę ułożenie perspektywy radykalnej, dotyczącej upelnomocnienia i emancypacji w tradycji oświeceniowej i modernistycznej, zwrot w stronę uogólnionej i uniwersalnej wulnerybilności może w dalszej perspektywie wpłynąć na przeformułowanie polityki oporu (Butler, 2016). Jak pokazano w pierwszej części artykułu, polityka tożsamościowa, czy to w swojej formie progresywnej czy w stosującej tę samą strategię polityczną formie konserwatywnej i skrajnie prawicowej, opiera się ostatecznie na podzielanej z liberalizmem figurze podmiotowości rozumianej w kategoriach władzy i siły, a w szczególności na wynikających z nich namietnościach do różnicowania i ostatecznie, do nierówności.

Tym, co wyróżnia wulnerybilność w odniesieniu do innych uniwersalizujących podejść politycznych bez względu na ich ideologiczną proveniencję, to nie tylko rezygnacja z fundujących je koncepcji tożsamości, czy to substancjalnie czy agnitywnie rozumianych, ale również wskazanie, że każda pożądana lub osiągnięta tożsamość jest w istocie ucieczką od fundującej wszystkie bez wyjątku podmioty podatności i kruchości. Wszelkie procesy tożsamościowe mogą być w tej perspektywie postrzegane jako jeden z podstawowych środków zdobycia politycznej, społecznej, ekonomicznej, kulturowej i symbolicznej przewagi. Jednym z epifenomenów tego procesu są opisane na początku wojny tożsamościowe o uznanie.

Z tego między innymi powodu perspektywa wulnerybilności bywa krytykowana za brak politycznej ekspresji i ostatecznie etyzację polityki (Ferrarese, 2017), jako że koncentruje się na etycznych konsekwencjach zakładanego w wulnerybilności wymiaru relacyjnego i wzajemnej ontologicznej współzależności. Krytyka jest również wymierzona, jak pokazuje Butler (2016), w możliwą regresywność polityczną wulnerybilności, jako że potencjalnie zawiesza agencję grup defaworyzowanych i uciskanych oraz utrwała ich pozycję podporządkowania patriarchalnej, chroniącej władzy, a także reifikuje je w braku politycznego sprawstwa. Inne podejścia krytyczne wskazują na niebezpieczeństwo potencjalnej „apropriacji” wulnerybilności, czyli cynicznego czy strategicznego jej przejęcia przez grupy uprzywilejowane dla zachowania własnej dominacji (np. biali, heteroseksualni mężczyźni), a więc na sposób w jaki interpretowana jest, opisana wcześniej, wulnerybilna polityka wiktymizacji (Butler, 2016).

Z tego względu paradygmat wulnerybilności z jego ontologią ucieleśnionej podmiotowości (rozumianej w kategoriach fizycznej i materialnej kruchości) należy raczej postrzegać jako uruchomienie całkiem nowego języka wspólnotowości i wspólności, opartej jednak nie na zróżnicowanych i różnicujących, a dzielanych zbiorowo pozytywnych dyspozycjach podmiotowych, takich jak tożsamość, ale na tym co negatywne, czyli podstawowym braku władzy i kontroli oraz wynikającej z tego zależności i uwarunkowania, a co ostatecznie powoduje podatność każdego bez wyjątku na aktualne i potencjalne kryzysy. Sama wulnerybilność nie jest również ostatecznie pewną właściwością podmiotową, ale jak pisze Butler:

Charakteryzuje raczej relację do pola obiektów, sił czy pasji, które w określony sposób w nas uderzają i oddziałują na nas [...]. [W]ulnerybilność jest rodzajem relacji przynależnej do tego ambiwalentnego regionu, w którym otwartość i responsywność nie są możliwe do oddzielenia od siebie nawzajem, jak i nie są możliwe do rozróżnienia jako sekwencyjnie odseparowane momenty; gdzie w rzeczy samej, receptywność i responsywność stają się podstawą dla uruchomienia wulnerybilności, raczej niż destruktywnego jej wyparcia (2016, s. 25).

Oczywiście należy w tym miejscu podkreślić, co zresztą w literaturze przedmiotu jest dość obszernie dyskutowane i co równie często służy do podważania wulnerybilności jako potencjalnie nowego języka równości, że ontologicznie równo dzielana wulnerybilność nie jest taka sama dla wszystkich pod względem ontycznym (Wearing, 2023), a więc pod względem rzeczywistego dostępu, jak i posiadania zasobów i możliwości (Cole, 2016; Ferrarese, 2017).

Wulnerabilność nie może być jednak rozumiana jako kolejna odsłona ślepego na wykluczenie i nierówności humanistycznego ideału podmiotu. Nie oznacza więc ignorowania nierówności, ale raczej zwrot w kierunku perspektywy, która umożliwia widzenie różnic w zasobach i władzy, w ostatecznej instancji, w kategoriach ich kontyngencji, losowości i przypadkowości.

Zamiast zakończenia, czyli o edukacyjnych konsekwencjach wulnerabilności

Podstawowym celem artykułu było przedstawienie wulnerabilności jako potencjalnie nowego paradygmatu myślenia o tym, co wspólne i wspólnie podzielane, a tym samym jako jeden z możliwych sposobów na ontologiczną redefinicję aktualnej nam rzeczywistości społecznej i instytucjonalnej. W teoretycznej praktyce oznacza to możliwość przemyślenia na nowo, z jednej strony obowiązujących ram współczesnej racjonalności, z drugiej natomiast wyjście poza to, co w niej aktualnie dominuje. Perspektywa wulnerabilności, co podkreślone zostało w kolejnych częściach artykułu, stanowi teoretycznie atrakcyjną i co ważniejsze, ontologicznie znaczącą alternatywę dla dominującego paradygmatu konfliktu, a w praktyce oznacza możliwość uniwersalistycznego wyjścia poza dramatyczne w swoich społecznych konsekwencjach tożsamościowe partykularyzmy, równie tożsamościowe konflikty, i szerzej wojny kulturowe, szczególnie oparte o żądania uznania statusu ofiary.

Tym natomiast co wymaga pewnego dopowiedzenia, chociaż w gruncie rzeczy stanowi pewną teoretyczną konsekwencję przeprowadzonych wcześniej wywodów to obszar edukacji. Co prawda dokładne opisanie wszystkich możliwych edukacyjnych konsekwencji paradygmatu wulnerabilności wymaga osobnego opracowania, co tym samym wykracza poza możliwości niniejszego artykułu, niemniej jednak należy w tym miejscu wskazać na kilka głównych kierunków, na jakie wulnerabilność może zmieniać trajektorię myślenia o edukacji.

Po pierwsze, warto podkreślić, iż pomimo wulnerabilnego zwrotu, jaki dokonał się w humanistyce i naukach społecznych, szczególnie w kontekście aktualnych dramatycznych kryzysów politycznych i humanitarnych (konfliktów, wojen, ludobójstwa), zdrowotnych (szczególnie jeśli chodzi o COVID-19 oraz innych potencjalnych zagrożeń pandemicznych), klimatycznych (pogarszających się prognoz dotyczących możliwego przetrwania gatunków i życia w ogólności), paradygmat wulnerabilności nie znalazł jeszcze proporcjonalnego odzwierciedlenia w teorii oraz filozofii edukacji.

Innymi słowy, ujawniająca się dość brutalnie w swojej materialności uniwersalnie krucha kondycja człowieka nie została kompleksowo przepisana w języku pedagogiki. W aktualnej literaturze znajdujemy co prawda próby opisanie teorii praktyki pedagogicznej z perspektywy wulnerabilności (Brunila i Rossi, 2018; Vlieghe, 2007), szczególnie w kontekście Antropocenu oraz katastrofy klimatycznej (Li, 2017; Taylor i Pacini-Ketchabaw, 2015), jednak systematyczna refleksja edukacyjna jest raczej nadal znikoma.

Po drugie, w kontekście problematyki opisanej w niniejszym artykule, a więc w momencie zdecydowanie zaostrzających się konfliktów społecznych, wojen kulturowych i tożsamościowych, a także wzrastających tendencji populistycznych, nowego autorytaryzmu, czy post-prawdy oraz generalnego kryzysu hegemonicznego wynikającego ze zwijania się ideologii neoliberalnej (Stankiewicz i Starego, 2024; Starego, 2024), zwraca się szczególną uwagę na konieczność odnowienia języka wspólnotowości, oraz przeprowadzenia na nowo refleksji nad uniwersalistycznymi alternatywami wobec humanizmu, które mogłyby przełamać dominację tematyki różnic, również tożsamościowych. Kiełkowanie obecnych w przestrzeni społecznej konfliktów tożsamościowych zaczyna się już na gruncie edukacji, której podstawowym wymiarem jest koncentracja na tożsamości i procesach tożsamościowych. Innymi słowy, edukacja zawsze wiąże się z narracją na temat tożsamości do uformowania, przekraczania czy emancypowania i wiąże się z wpajaniem nieustannie przekonaniem o konieczności bycia kimś.

Po trzecie, podkreślona w artykule krytyka, ze strony paradygmatu wulnerabilności, immanentnej kulturze zachodniej we wszystkich jej wymiarach, a więc politycznym, społecznym, prawnym, ekonomicznym, ideologicznym oraz instytucjonalnym, idei liberalnego, modernistycznego, autonomicznego, suwerennego podmiotu, pozwala jak się wydaje na dokonanie podobnej pracy dekonstrukcyjnej na modernistycznym z definicji podmiocie edukacji jako czasowo wulnerabilnym, ale do celowo zawsze niezależnym, autonomicznym i silnym. Edukacja w tej perspektywie konstituuje się jako praktyka eliminowania wulnerabilności, kontroli przypadkowości i kontyngencji oraz jako narzędzie mające zabezpieczyć nas przed potencjalnymi, zróżnicowanymi kryzysami, ze wszystkimi społecznymi tego konsekwencjami w zakresie społecznej stratyfikacji. Innymi słowy, edukacja jest jednym z instrumentów eliminujących w szerszej perspektywie czasowej świadomość ontologicznej wulnerabilności i związanej z nią relacyjności oraz współzależności, rozumianej poza jej kontraktowym, a więc liberalnym wymiarem.

Można wreszcie powiedzieć za Tonym Carusim i Tomaszem Szkudlarkiem, że to co jest niemożliwe do wykonania na poziomie praktyki politycznej i makrospołecznej, zwykle było robione i jest możliwe do zrobienia na gruncie edukacji (2020). Wulnerybilność natomiast nie wydaje się być po prostu kolejną intelektualną modą teoretyczną, przydatną jedynie w akademickiej heurystyce, ale perspektywą, która adekwatnie odpowiada na aktualną sytuację w jakiej znajduje się świat.

Oświadczenie o zgodności z zasadami etyki badań	nie dotyczy
Finansowanie	badanie nie było finansowane ze źródeł zewnętrznych
Oświadczenie dotyczące konfliktu interesów	Autorka nie zgłasza żadnego konfliktu interesów.

Bibliografia

- Boublil, E. (2024). A critical phenomenology of vulnerability: Toward a paradigm shift? A contribution to an interdisciplinary dialogue on vulnerability. *Human Studies*, 47(2), 275-285. <https://doi.org/10.1007/s10746-024-09736-3>
- Brown, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.
- Brunila, K., Rossi, L. M. (2018). Identity politics, the ethos of vulnerability, and education. *Educational Philosophy and Theory*, 50(3), 287-298. <https://doi.org/10.1080/00131857.2017.1343115>
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Verso.
- Butler, J. (2011). *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?* Książka i Prasa.
- Butler, J. (2012). Precarious life, vulnerability, and the ethics of cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), 134-151. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.26.2.0134>
- Butler, J. (2016). *Rethinking Vulnerability and Resistance*. W: J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay (red.), *Vulnerability in resistance* (s. 12-27). Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11vc78r.6>
- Carusi, T., Szkudlarek, T. (2020). Education is society... and there is no society: The ontological turn of education. *Policy futures in education*, 18(7), 907-921. <https://doi.org/10.1177/1478210320933018>
- Chouliaraki, L. (2021). Victimhood: The affective politics of vulnerability. *European Journal of Cultural Studies*, 24(1), 10-27. <https://doi.org/10.1177/1367549420979316>
- Chouliaraki, L., Banet-Weiser, S. (2021). Introduction to special issue: The logic of victimhood. *European Journal of Cultural Studies*, 24(1), 3-9. <https://doi.org/10.1177/1367549420985846>
- Chouliaraki, L. (2024). *Wronged: The weaponization of victimhood*. Columbia University Press.
- Cole, A. M. (2007). *The cult of true victimhood: From the war on welfare to the war on terror*. Stanford University Press.
- Cole, A. (2016). All of us are vulnerable, but some are more vulnerable than others: The political ambiguity of vulnerability studies, an ambivalent critique. *Critical Horizons*, 17(2), 260-277. <https://doi.org/10.1080/14409917.2016.1153896>
- Czarnecka, A. (2011). Posłowie od tłumaczki. W: J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?* (s. 273-275). Książka i Prasa.

- Daigle, C. (2023). *Posthumanist Vulnerability*. Bloomsbury Publishing.
- Ferrarese, E. (2017). The vulnerable and the political: on the seeming impossibility of thinking vulnerability and the political together and its consequences. W: E. Ferrarese (red.), *The Politics of Vulnerability* (s. 74-89). Routledge.
- Fineman, M. A. (2004). The autonomy myth. A theory of dependency. New Press.
- Fineman, M. A. (2010a). The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition. W: *Transcending the boundaries of law* (s. 177-191). Routledge-Cavendish.
- Fineman, M. A. (2010b). The vulnerable subject and the responsive state. *Emory Law Journal*, 60(2), *Emory Public Law Research Paper* No. 10-130. <https://ssrn.com/abstract=1694740>.
- Fineman, M. A. (2021). Universality, vulnerability, and collective responsibility. *Les ateliers de l'éthique*, 16(1), 103-116. <https://doi.org/10.7202/1083648ar>
- Fineman, M. A. (2023). The significance of understanding vulnerability: ensuring individual and collective well-being. *International Journal for the Semiotics of Law-Revue internationale de Sémiotique juridique*, 36(4), 1371-1383. <https://doi.org/10.1007/s11196-023-10021-2>
- Fukuyama, F. (2018). *Identity: The demand for dignity and the politics of resentment*. Farrar. Straus and Giroux.
- Gilson, E. (2013). *The ethics of vulnerability: A feminist analysis of social life and practice*. Routledge.
- Hekman, S. (2014). Vulnerability and ontology: Butler's ethics. *Australian Feminist Studies*, 29(82), 452-464. <https://doi.org/10.1080/08164649.2014.967742>
- Hochschild, A. R. (2017). *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy*. Wydawnictwo Krytyka Polityczna.
- Horwitz, R. B. (2018). Politics as victimhood, victimhood as politics. *Journal of Policy History*, 30(3), 552-574. <https://doi.org/10.1017/S0898030618000209>
- Illouz E (2007) *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Polity.
- Li, H. L. (2017). Rethinking vulnerability in the age of Anthropocene: Toward ecologizing education. *Educational Theory*, 67(4), 435-451. <https://doi.org/10.1111/edth.12264>
- Longo, M., Lorubbio, V. (2023). Vulnerability. from the paradigmatic subject to a new paradigm of the human condition? An introduction. *International Journal for the Semiotics of Law-Revue internationale de Sémiotique juridique*, 36(4), 1359-1369. <https://doi.org/10.1007/s11196-023-09999-6>
- Lopez, B. R., Madrid, N. S., Zaharijević, A. (2021). *Rethinking Vulnerability and Exclusion*. Springer International Publishing.
- Łangowski, M. (2016). Wulnerabilność w życiu i filozofii Emmanuela Mouniera. *Studia Pelplińskie*, 49, 215-228. <http://studiapelplinskie.pl/attachments/article/8/2016-15%20Langowski.pdf>
- Mackenzie, C. (Ed.). (2014). *Vulnerability: New essays in ethics and feminist philosophy*. Oxford University Press.
- Michalak, A. (2018). Wulnerabilność Doroty Masłowskiej w obliczu „syndromu drugiej powieści” jako temat *Pawia królowej*. *Kultura Współczesna. Teoria. Interpretacje. Praktyka*, 103(4), 211-224. <https://doi.org/10.26112/kw.2018.103.17>
- Mouffe, M. (2005). *Paradoks demokracji*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

- Nungesser, F., Schirgi, A. (2024). Debating the vulnerability Zeitgeist: Introduction to an interdisciplinary dialogue. *Human Studies*, 47(2), 251-260. <https://doi.org/10.1007/s10746-024-09742-5>
- Salmela, M., Capelos, T. (2025). Collective Victimhood: The Shallow Social Bond of Ressentiment. W: L. Osler, T. Szanto (red.), *For, Against, Together: Antagonistic Political Emotions*. Cambridge University Press (w przygotowaniu).
- Ranciére, J. (2007). *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*. Wydawnictwo Ha!art.
- Ranciére, J. (2024). *Uncertain Times*. Polity Press.
- Sormunen, M. (2023). Rethinking effective remedies to the climate crisis: A vulnerability theory approach. *Human Rights Review*, 24(2), 171-192. <https://doi.org/10.1007/s12142-023-00686-4>
- Stankiewicz, Ł., Starego, K. (2024). Co robić, gdy nadchodzą potwory? – Wiedza i edukacja po hegemonii. *Ars Educandi*, 21 (w przygotowaniu).
- Starego, K. (2024). Różnica-tożsamość-edukacja u schyłku neoliberalizmu. O potrzebie ustanowienia nowego uniwersalizmu. *INSTED: Interdisciplinary Studies in Education & Society*, 26(2 (96), 9-32. <https://doi.org/10.34862/tce.2024.2.4>
- Szkudlarek, T. (2017). *On the politics of educational theory: Rhetoric, theoretical ambiguity, and the construction of society*. Taylor & Francis.
- Świerkosz, M. (2018). Ciała podatne na zranienie. Judith Butler, samozniszczenie i radykalne akty oporu. *Etyka* 57, 69-86. <https://doi.org/10.14394/27>
- Taylor, A., Pacini-Ketchabaw, V. (2015). Learning with children, ants, and worms in the Anthropocene: Towards a common world pedagogy of multispecies vulnerability. *Pedagogy, Culture & Society*, 23(4), 507-529. <https://doi.org/10.1080/14681366.2015.1039050>
- Tomczok, M. (2017). Wulnerybilność. Zwierzęta, ludzie, Śląsk w twórczości Izabeli Czajki-Stachowicz i Teofila Ociepki. W: A. Grzemska, I. Iwasiów (red.), *Polityki relacji w literaturze kobiet po 1945 roku* (s. 43-56). Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Vlieghe, J. (2007, 8 listopada). Judith Butler and corporeal vulnerability: A new perspective on the public dimension of education. Centrum voor wijsgerige pedagogiek K.U. Leuven. <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/45169>.
- Wearing, J. (2023). Ontology as a guide to politics? Judith Butler on interdependency, vulnerability, and nonviolence. *Ergo an Open Access Journal of Philosophy*, 9. <https://doi.org/10.3998/ergo.2624>