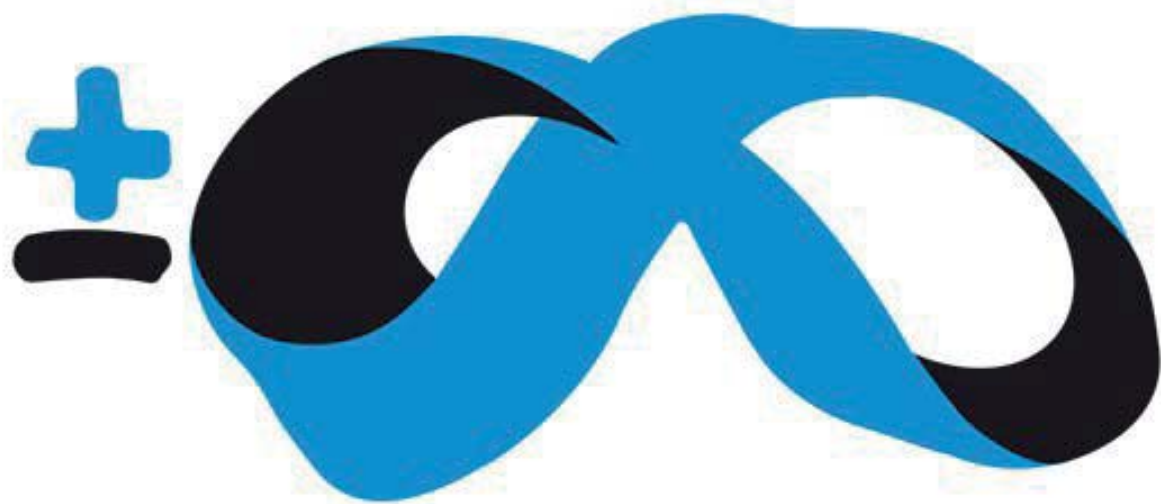




Alan **BARNARD**

antropologia

zarys teorii i historii

Alan **BARNARD**
antropologia

biblioteka myśli współczesnej

Alan **BARNARD**

antropologia

zarys teorii i historii

Przełożył

Sebastian Szymański

Wstępem opatrzyła

Joanna Tokarska-Bakir



REPETYTORIUM Z CZŁOWIEKA

Nauka prędko gnije
z *Dziadów* Adama Mickiewicza

W ubiegłym stuleciu antropologia, najrozleglejsza z nauk szczegółowych, zajęła miejsce z różnych przyczyn opuszczone przez filozofię, a jeszcze wcześniej – teologię. Komparatywny charakter tej nauki, jej praktyczny, terenowy charakter i niezbędność teorii już w warstwie opisu, jak żadną inną usposabiały ją do stawiania pytań o tożsamość człowieka i jego odrębność gatunkową. Od pierwszych chwil istnienia zarysowała się w niej rywalizacja dwóch nauk, a faktycznie dwóch radykalnie różnych obrazów świata i sposobów pojmowania nauki: antropologii fizycznej i kulturowej. Po katastrofie Holokaustu, będącego w istocie urzeczywistnieniem złowrogięgo projektu antropologicznego, nawet zupełnie niewinne odmiany antropologii fizycznej zostały zdyskredytowane¹. Beneficjentem tej sytuacji stała się, rzecz jasna, antropologia kulturowa, która swoją moralną przewagę na polu nauk o człowieku wykorzystywała w sposób nie zawsze odpowiedzialny². W rezultacie podporządkowana

¹ Na temat rasistowskiego uwikłania rozmaitych antropologii, a także ambiwalentnych polityk naukowych różnych krajów europejskich i USA zob. «*Volkgeist*» as *Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, George W. Stocking, Jr. (red.), Madison 1996, University of Wisconsin Press.

² Amerykańska szkoła Franza Boasa zawdzięcza swą pozycję tyleż kapitałowi intelektualnemu jej twórców, co oddziaływaniu wyjątkowo sprzyjającego pola naukowego i politycznego: kompromitacji programów eutanazyjnych, amerykańskiej polityki *melting pot* i zwycięstwa ideałów

„kulturowej dogmatyce” biologia przez blisko dwie dekady znajdowała się w defensywie, której świadectwem może być wydany w latach sześćdziesiątych i u nas zbiór *Rasa a nauka*³. Sytuacja musiała stać się naprawdę groteskowa, skoro po latach jeden ze współautorów tomu, Claude Lévi-Strauss, w atmosferze skandalu w UNESCO zdecydował się skomentować go następująco: „Aby wykorzenić przesady, nie wystarczy już powtarzanie w kółko tych samych argumentów przeciw antropologii fizycznej, jej pomiarom szkieletowym, jej skalowaniu kolorów skóry, oczu i włosów... Walka z rasizmem zakłada dzisiaj otwarty dialog z genetyką populacji, chociażby dlatego, że genetycy potrafią o wiele lepiej niż my [antropolodzy kulturowi – J.T.-B.] dowieść faktycznej albo zasadniczej niemożności określenia, co w człowieku jest wrodzone, a co nabyte. Ponieważ jednak pytanie jest obecnie formułowane w języku nauki, a nie filozoficznie, odpowiedzi na nie, nawet negatywne, przestają mieć charakter dogmatu. [...] Nic tak nie przeszkadza walce z rasizmem, osłabiając ją od wewnątrz i budząc niesmak, jak to bezceremonialne nadużywanie terminu”⁴.

Mniej więcej w czasie, gdy Lévi-Strauss wypowiadał te słowa, o głos dla antropologii biologicznej bezkompromisowo upomniwała się socjobiologia. Jej twórca, Edward O. Wilson, odrzucał samo pojęcie kondycji ludzkiej, deklarując, że „socjologia i inne nauki humanistyczne są ostatnimi działami biologii, czekającymi na włączenie do współczesnej syntezy”⁵. Po tym rewanżu w naukach o człowieku zapano-

desegregacji po II wojnie światowej, zob. Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge, MA 1983, Harvard University Press oraz id., *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead. A Historical Analysis of Her Samoan Research*, Boulder, CO 1999, Westview Press.

³ Zob. Leslie C. Dunn, Otto Klineberg, Claude Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, tłum. Janina Demska, Warszawa 1961, PWN.

⁴ Claude Lévi-Strauss, *Przedmowa*, w: *Spojrzenie z oddali*, tłum. Wincenty Grajewski et al., Warszawa 1993, PIW, s. 9, 17.

⁵ Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, MA 1975, Harvard University Press, s. 4. Komentarz Lévi-Straussa: „Ten egois-

wał – i trwa do dnia dzisiejszego – impas spowodowany nie tylko rozpaczliwą niewspółmiernością kompetencji, ale i brakiem dobrej woli po obu stronach. W wykonaniu kulturowego odłamu antropologii niemal każda wypowiedź o naturze ludzkiej jest, w opinii samych biologów, naznaczona ostentacyjnym lekceważeniem ich dyscypliny. I *vice versa*: o istnieniu podobnej tendencji u antropologów fizycznych upewnia niespotykana jednomyślność etnologów co do tego, że „w próżni pozostawionej przez biologię jest miejsce dla c a ł e j [podkreśl. – J.T.-B.] antropologii”⁶.

W ostatnich dekadach pejzaż krytyczny nauk o człowieku skomplikował się dodatkowo wskutek pojawienia się drugiej fali feminizmu, którego sojusz z antropologią bywa równie instrumentalny i prowizoryczny, jak jego sojusz z konserwatystami w sferze społecznej⁷. Ponadto do debaty włączyły się mniej lub bardziej radykalne odmiany ekologów i obrońców praw zwierząt, z pozycji moralnych atakujących tradycyjne dystynkcje antropologiczne, w tym etyczne konsekwencje odrębności gatunkowej człowieka. Fakt ten ma wydźwięk o tyle ironiczny, że wspomniane ataki nasilają się w ponad pół wieku po nazistowskich i amerykańskich programach eugenicznych, to jest w chwili, gdy już mało kogo niepokoi subwersywna zbieżność Singerowskiej kategorii „życie niewarte życia” z nazistowskim określeniem *lebensunwertes Leben*⁸, kwalifikującym do eutanazji.

tyczny rachunek [mowa o socjobiologicznej koncepcji adaptacji włączającej, *inclusive fitness* – J.T.-B.], do którego dają się sprowadzić wszystkie nieświadome zachowania ludzkie, w dziwaczny sposób przywołuje starego upiora *homo oeconomicus*, zjawiającego się obecnie w przebraniu *homo geneticus* – liczącego teraz na swoje geny, jak kiedyś na zyski”, *ibid.*, s. 59.

⁶ Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, London 1977, Tavistock, s. 16.

⁷ Na ten temat zob. Richard Shweder, *Mapy zasad moralnych, zrozumiałość Pierwszego Świata i nowi ewangelisci*, w: *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), tłum. Sławomir Dymczyk, Poznań 2003, Zysk, s. 255.

⁸ Zob. Peter Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. Anna Alichniewicz, Anna Szczesna, Warszawa 1997, PIW, zob. także wy-

Podczas gdy biologiczne i kulturowe nauki o człowieku lekceważą się nawzajem, przewidywalnie opowiadając się po obu stronach debaty *nature–nurture*⁹, opinia publiczna domaga się od nich odpowiedzi na pytania w rodzaju: „«Co to jest życie, od kiedy i dlaczego?», «Dlaczego istnieje śmierć i cierpienie?», «Co jest dobrze czynić, a co źle?», «Jakie cele są słuszne, a jakie nie?» i «Jak powinniśmy myśleć, czuć i działać?»»¹⁰. Pomijając ekscentryków, żaden szanujący się badacz nie będzie aspirował do rozstrzygnięcia tych kwestii. Neil Postman przytomnie zauważa, że na przykład jeśli chodzi o początek życia, nauka może nam powiedzieć, kiedy zaczyna bić serce, kiedy zaczynają się ruchy albo jakie są dane statystyczne na temat przeżywalności płodów w różnym wieku poza organizmem matki, ale „nie ma większej niż ty i ja władzy, by ustanawiać kryteria takie jak «prawdziwa» definicja życia bądź moment, od którego zaczyna się człowieczeństwo lub osoba ludzka. Nauki społeczne mogą nas poinformować, jak zachowują się ludzie w obecności kogoś, kogo uważają za przedstawiciela prawomocnej władzy, ale nie mogą nam powiedzieć, kiedy [...] posłuszeństwo władzy jest rzeczą słuszną, kiedy zaś nie”.

Zwracanie się do nauki z podobnymi pytaniami jest, jak mówi Postman, oznaką „scjentyzmu na poziomie kulturowym”, czyli, mówiąc po ludzku, wielkiej biedy w duszach.

wiad Sławomira Zagórskiego i Tomasza Żuradzkiego z Singerem *Nie każde życie jest warte życia* („Gazeta Wyborcza” 2005, 5–6 lutego) i por. z terminologią na przykład w pracy Elofa Axela Carlsona *The Unfit. A History of Bad Idea* (Cold Spring Harbor, NY 2001, Cold Spring Harbor Laboratory Press) lub w popularnonaukowym opracowaniu Edwina Blacka *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów* (tłum. Hanna Jankowska, Warszawa 2004, Muza).

⁹ Debata ta, której nazwę w wolnym przekładzie można oddać jako dylemat „geny czy wychowanie”, została szczegółowo zaprezentowana w pracy zbiorowej *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Sherry B. Ortner, Haarrriet Whitehead (red.), Cambridge–New York 1981, Cambridge University Press.

¹⁰ Neil Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. Anna Tanalska-Dulęba, Warszawa 2004, Muza, s. 195.

Naukowcy z reguły orientują się, na jakie pytania ich procedury dają odpowiedź, a na jakie nie. Dlaczego więc nie protestują, gdy prezydent Reagan oświadcza, iż „osobiście jest przekonany, że aborcja jest złem, ale nauce musimy pozostawić orzeczenie, kiedy płód jest już istotą żywą”¹¹? Jak wytłumaczyć ową nadreprezentację ekspertów od człowieka „na ekranach naszych telewizorów, na listach bestsellerów i w działach samopomocy w stoiskach księgarskich na lotniskach”? Dlaczego w mediach tak rzadko widzi się uczonego, który odmawia wzięcia udziału w *infotainment* – informacji nieodróżnialnej od rozrywki? Czy nie dlatego, że popyt wytwarza podaż i jeśli badacz nie przyjmie reguł dyktowanych przez media, utraci i tak już ograniczoną rolę autorytatywnego komentatora¹²? W ten właśnie sposób medialna epistemologia wpływa na kształt dzisiejszej nauki.

Neil Postman formułuje zasadę, z którą zgodziłoby się wielu badaczy technologii od Platona do Jacka Goody’ego: każde nowe medium zmienia znaczenie całego poprzedzającego je słownika. „Telewizja zmieniła sens tego, co niegdyś oznaczało «debata publiczną», «wiadomości», «opinię publiczną». Komputer znów zmienia «informację». Pismo zmieniło to, co niegdyś rozumieliśmy przez «prawdę» i «prawo»”¹³.

Oto jedna z przypowieści o prawdzie w dobie telewizji. Wyobraźmy sobie zwykły dzień roku 2016 i pytania nękające ludzi: „Czy grozi nam wojna?”, „Czy *in vitro* jest etyczne?”, „Czy Europa przetrwa?”. W świecie nękanym podobnymi problemami telewidzowie nie życzą sobie sceptycznej prawdy, czyli kolejnej opowieści ludzi równych sobie, nawet ta-

¹¹ Ibid.

¹² Michael Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. Maria M. Piechaczek, Kraków 2004, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 211.

¹³ Neil Postman, *Technopol*, s. 20.

kich, którzy „żyli dłużej, doświadczyli więcej, przemyśleli głębiej”. Potrzebują autorytetu, który wsparłby ich w podejmowaniu decyzji moralnych lub dostarczył niezbędnego alibi czynom już popełnionym. Zwalczając wątpliwości racjonalizacjami, uczeni decydują się zatem podtrzymywać wygodne dla obu stron złudzenie, że oto „przemawiają ich dane, ich procedury, ich nauka, ale nie oni sami”¹⁴. W tym zapotrzebowaniu na naukę w roli Opatrzności smutne jest wcale nie to, że ludzie szukają autorytetu, ale to, że „poza autorytetem brutalnej siły, który trudno nazwać moralnym”, jedynym powszechnie szanowanym jest już tylko autorytet naukowych procedur¹⁵. Pozbawieni wyrazistej etyki, powierzymy się dziś idei statystycznej obiektywności, tej samej, którą w latach pięćdziesiątych Friedrich A. von Hayek obciążał odpowiedzialnością za to, że opierające się na niej nauki o społeczeństwie „nic prawie nie wniosły do naszego rozumienia zjawisk społecznych”¹⁶.

Dziś już nikt nie przejmuje się tym staromodnym moralizowaniem. Różne dyscypliny humanistyczne wytworzyły na potrzeby mediów własne odmiany fałszywej eksperckiej świadomości. Uwzględniając zainteresowanie mediów sensacją, konfliktem i konfrontacyjnym modelem sprawiedliwości¹⁷, psychologia tradycyjnie posługuje się tu liczmanem eksperymentu („badania naukowe wykazują”¹⁸), podczas gdy socjologia – sondażami opinii publicznej (tylekroć skompromitowanymi, że każdy, kto się dziś na sondaże powołuje, powinien czuć się w dwójnasób skompromitowany¹⁹).

¹⁴ Ibid., s. 194. ¹⁵ Ibid.

¹⁶ Friedrich A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Indianapolis 1979, Liberty Press, s. 21, cyt. za: ibid., s. 177.

¹⁷ Zob. Christopher Lash, *Bunt elit*, tłum. Dobrosław Rodziewicz, Kraków 1997, Platan, s. 110 i nast.

¹⁸ Zob. Neil Postman, *Technopol*, s. 74 i nast.

¹⁹ Ibid., s. 163–164: „Technika sondaży wzmacnia w ludziach założenie, że opinia to coś, co można dokładnie zlokalizować i wydobyć z nich za pomocą pytań sondażowych [...]. [Tymczasem – J.T.-B.] opinia to nie krótkotrwała «rzecz», lecz proces myślenia, kształtowany przez stałe nabywanie wiedzy, oraz aktywne zadawanie pytań, dyskusję i spór. Pytanie

Sensacyjne oblicze antropologii kulturowej zostało dla odmiany ukształtowane przez fetysz badań terenowych. Wśród tysięcy plemion zamieszkujących odległe zakątki kuli ziemskiej zawsze można znaleźć zwyczaj czy instytucję kulturową przykrojoną do odpowiednio atrakcyjnej tezy. Ktoś uważa transwestycyzm za produkt zgniłego Zachodu? Powinien przestudiować kulturę ludu Iatmul²⁰, a także obyczaje ponad połowy plemion indiańskich Ameryki Północnej²¹. Wątpimy w uniwersalność zakazu kazirodztwa? Proszę bardzo, oto Egipt faraonów, prekolumbijskie Peru, różne królestwa afrykańskie czy polinezyjskie. Małżeństwa kobiet? Kenia²². Kulturowa wyuczalność homoseksualizmu? Nikaragua²³. Ograniczona rodzina? Najarowie na Wybrzeżu Malabarskim, afrykańscy Masajowie albo Czagowie. Czego brak w tych przykładach? Rzetelności. Co się w nich zataja? To, co niewygodne, co osłabiłoby ideologiczną moc dowodu.

może wyzwać opinię, ale może ją także modyfikować i zmieniać; lepiej byłoby powiedzieć, że ludzie nie tyle mają opinie, ile raczej są zaangażowani w «opiniowanie»”. Zob. także Milan Kundera, *Nieśmiertelność*, tłum. Marek Bieńczyk, Warszawa 1995, PIW, s. 133–134: „Sondaże opinii publicznej są kluczowym instrumentem władzy imagologicznej i pozwalają jej żyć w doskonałej harmonii ze społeczeństwem. Imagolog bombarduje ludzi pytaniami: jak się miewa gospodarka francuska? czy we Francji istnieje rasizm? czy rasizm jest rzeczą dobrą czy złą? kto jest największym pisarzem wszech czasów? czy Węgry leżą w Europie, czy w Polinezji? który ze wszystkich mężów stanu jest najbardziej seksowny? A zważywszy na to, że rzeczywistość jest dzisiaj kontynentem mało odwiedzanym i niezbyt, co zresztą słuszne, lubianym, sondaż staje się rodzajem rzeczywistości wyższej; albo, mówiąc inaczej, staje się prawdą”.

²⁰ Zob. Gregory Bateson, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Stanford 1958, Stanford University Press.

²¹ Zob. Will Roscoe, *How to become a berdache. Toward a unified analysis of gender diversity*, w: *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Gilbert Herdt (red.), New York 1994, Zone Books, s. 329–372.

²² Zob. Gill Shepherd, *Rank, gender and homosexuality. Mombassa as a key to understanding sexual options*, w: *Cultural Construction of Sexuality*, Pat Caplan (red.), London 1987, Tavistock, s. 240–270.

²³ Zob. Roger N. Lancaster, *Life is Hard. Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley 1992, University of California Press, s. 284.

Postmanowska analiza, która w roli czarnego charakteru, odpowiedzialnego za odejście „starego dobrego świata” ob-sadza technologię i media, ma jednak swoje drugie dno, którego wskazanie pozwoli nam lepiej zrozumieć, dlaczego pomimo jej nadużyć nie można się obejść bez antropologii. Zarówno proces sensacyjnego upraszczania rzeczywistości, korumpowania uczonych i narzucania im medialnej epis-temologii, jak i popyt na uproszczenia należą do szerszego kontekstu historycznego. Po jego opis antropologia kultu-rowa tradycyjnie zwraca się do antropologii filozoficznej²⁴.

„Od ponad dwustu lat – pisze Odo Marquard – żyjemy w nowoczesnym świecie, w którym coraz szybciej zmienia się coraz więcej. [...] Uwarunkowana postępami nauki, tech-niki i wydajności pracy [...] rośnie szybkość wprowadzania innowacji: to zaś znaczy, że coraz liczniejsze rzeczy coraz szybciej stają się przestarzałe. Dotyczy to również naszych doświadczeń. W świecie naszego życia bowiem coraz rzadziej powracają te sytuacje, w których i dla których nabywaliśmy doświadczeń. Dlatego – zamiast dzięki stałemu zwiększaniu się doświadczenia i znajomości świata stawać się samodzielnymi, tzn. dorosłymi – coraz to bardziej cofamy się stale na nowo do położenia tych, dla których świat jest na ogół nie-znany, nowy, obcy i nieprzejrzysty: do położenia dzieci”²⁵.

²⁴ Allan Bloom ma rację (*Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. Tomasz Bieroń, Poznań 1997, Zysk, s. 46), gdy pisze, że antropologia nie daje odpowiedzi na pytania o dobro i zło, ale jedynie dostarcza materiału, na którym możemy oprzeć nasz osąd. Ma rację także wtedy, gdy mówi, że najważniejszą nauką o człowieku jest filozofia, nie zaś historia czy antropologia (zob. *ibid.*, s. 43). Na temat niebezpieczeństw nihilizacji nauki poprzez rezygnację z włączania jej w sferę filozoficznego wartościowania zob. na przykład Jan Patočka, *Czy dzieje mają sens*, tłum. Juliusz Zychowicz, w: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, Aletheia, s. 73–106.

²⁵ Odo Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1994, Oficyna Naukowa, s. 84 i nast.

Doświadczenie jest jedynym środkiem przeciwdziałającym zrodzonemu z pośpiechu oderwaniu od świata, teraz jednak środek ten już nie wystarcza: doświadczenie coraz szybciej przestaje być aktualne, ponadto jego osobiste nabywanie wiąże się z coraz większym ryzykiem. Chcąc go uniknąć, ludzie zmuszeni są zdawać się na tych, którzy „wiedzą lepiej”. Poleganie na cudzych doświadczeniach przy braku własnych jest sytuacją z dzieciństwa; stąd bierze się w naszym życiu wtórne zdziecinnienie. Za sprawą technologicznego przyśpieszenia, narastającej specjalizacji i nowych mediów plotka i pogłoska przeżywają swój renesans. To, co zasłyszane, w nader ograniczony sposób kwalifikuje się do samodzielnego sprawdzenia.

Kolejną namiastkę zanikającego doświadczenia stanowi coraz bardziej ekspansywna szkoła, której właściwie nigdy już nie opuszczamy. Bierzymy udział w niezliczonych kursach, począwszy od zawodowych, służących „uzyskiwaniu uprawnień”, przez kursy języków obcych, szybkiego czytania, gotowania, głębokiej asertywności i innych umiejętności osobistych, aż po szkołę rodzenia i akademię seniorów. Sytuacja szkolna, będąca faktycznie symulowaniem życia („bycie dorosłym trenuje ona bowiem w warunkach bycia dzieckiem”²⁶), stopniowo przechodzi na samą rzeczywistość. Człowiek staje się bez reszty uczniem, dorosłość zostaje odroczona.

„Dzieciństwo”, które w ten sposób trwale nas zagarnia, uprzywilejowuje to, co fikcyjne, i wzmacnia podatność na iluzje. („Dlatego tak łatwo jest dziś ignorować rzeczywiste okropności i mieć przekonanie do fikcyjnych pozytywów, a jeszcze łatwiej wierzyć w fikcyjne okropności i być ślepym na to, co rzeczywiście pozytywne”²⁷). Wskutek uprzywilejowania fikcyjności jeszcze bardziej rośnie przepaść między doświadczeniem i oczekiwaniem: coraz mniej z doświadczenia przeszłości staje się też doświadczeniem przyszłym. Gdy

²⁶ Ibid., s. 86. ²⁷ Ibid., s. 88.

oczekiwanie trwale rozmija się z doświadczeniem, łatwo stracić umiar i, „ogłaszając nieomaganą cnotą”, zadekretować nieodwracalną utratę złudzeń. Naturalną koleją rzeczy wzrasta wówczas koniunktura aprioryzmów i wszelkich planów uzdrawiania, które dodatkowo utwierdzają ludzi w marzycielstwie. Niepokój spowodowany oderwaniem od rzeczywistości osiąga taki pułap, że społeczeństwem zaczynają targać napady paniki.

Tak jak dzieci, dla których rzeczywistość jest przygniatająco obca, dla wyrównania potrzebują codziennej porcji tego, co swojskie, tak i oderwane od życia, coraz bardziej roszczeniowe społeczeństwo gwałtownie domaga się paruzji: nadejścia zbawionego, w pełni uzdrowionego świata. Wcale nie dlatego, by nadmiernie cierpiało, przeciwnie: „im więcej negatywnych zjawisk się usunie, tym bardziej denerwujące – właśnie dlatego, że maleją – są jeszcze pozostałe”²⁸.

Co to oczekiwanie świeckiej paruzji ma wspólnego z nowożytnością? Zdaniem Marquarda oba zjawiska są ze sobą nierozzerwalnie związane. Nowożytność zaczyna się tam, gdzie człowiek uzyskuje na tyle znaczny stopień kontroli nad własnym cierpieniem, że Bóg w roli wybawiciela przestaje mu być potrzebny. Dopiero wtedy pytanie: „Skąd zło?”, którego ostrość od czasu jego pojawienia się w *Księdze Hioba* była systematycznie stępiana przez religię, zaczyna zajmować ludzi tak bardzo, że konstruują klasyczne teodyce: „Tam gdzie się cierpi, pod bezpośrednim naciskiem cierpienia, problem ten nigdy nie jest teodyceą; wszędzie tam bowiem ważna jest jedynie zdolność utrzymania się na nogach dzięki *passio* i sympatii; kondycja w utrzymywaniu, pomaganiu, pocieszaniu. Jak mam dożyć następnego roku, następnego dnia, następnej godziny? W obliczu tego pytania teodycea przestaje interesować; tam bowiem kęs chleba, moment oddechu, minimum ulgi, chwila snu są zawsze ważniejsze niż oskarżenia i obrona Boga. Dopiero tam, gdzie

²⁸ Ibid., s. 12.

ustępuje bezpośrednia presja cierpienia i odczuwania – w warunkach dystansu – dochodzi do teodycei: dlatego jest ona reprezentatywna dla nowożytności. Nowożytność bowiem to epoka dystansu: pierwsza epoka, w której bezsilność i cierpienie nie są dla ludzi czymś oczywistym i normalnym”²⁹.

ZAGADNIENIE NAWYKÓW

Jaką rolę do odegrania ma w tym świecie antropologia kultury? Poprzez wspieranie ciągłości i zmysłu historycznego, o co apeluje Marquard, a także poprzez udostępnianie archiwum przejawów natury ludzkiej może ona odegrać rolę czynnika stabilizującego i kompensującego zmiany. Jako cywilizacja bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy dziś wyczucia uzusów (*Unsaucen*): „Jako *moeurs*, jako obyczaje, jako zwyczajowe zachowania i tradycje właśnie nowocześnie stają się [one – *J.T.-B.*] niezbywalne; im bardziej bowiem [...] wszystko stale się zmienia, tym bardziej potrzeba życiowej rutyny, która jest sterowana przez uzus jako to, co robimy tak właśnie, bo zawsze tak to robiono. Im trudniejsza jest sytuacja życiowa, tym wyższe jest zapotrzebowanie na rutynę [...] Bez nich [to znaczy uzusów – *J.T.-B.*], w epoce załamania ciągłości, nie moglibyśmy zaspokoić naszej potrzeby ciągłości oraz, w wieku obcości świata, naszej potrzeby zakorzenienia. Nie wytrzymalibyśmy przemian rzeczywistości. Im mniej ciągłości przez utarte zwyczaje, tym więcej ucieczki w iluzję”³⁰.

Być może spełniwszy swoje zadanie w antydyskryminacyjnej awangardzie, antropologia kulturowa powinna dziś na powrót zająć się rozróżnianiem, stać się czymś w rodzaju filozoficznie pogłębionej wiedzy o nawykach. W zależności od rodzaju, wieku, charakteru, szacunku społecznego, jaki je otacza, nawyki formują kulturę, a w końcu, gdy trwa

²⁹ Ibid. ³⁰ Ibid, s. 97

to odpowiednio długo, urabiają także samą naturę³¹. Ze względu na ten ich półprzyrodniczy charakter nawyki trzeba długo obserwować, zanim się je pojmie. Trzeba je podchodzić jak zwierzęta w naturze, bo bywają tak płochliwe, „że kiedy wskaże się je palcem, zmieniają się natychmiast w coś innego, przez samo zwrócenie w tę stronę wyteżonej uwagi”³². Etnolodzy przestrzegają przed pochopną dyskredytacją nawyków.

Pierwszy podręcznik etnografii z roku 1776 odnotowuje, że już starożytni unikali wyśmiewania wierzeń ludowych, jakkolwiek byłyby absurdalne, i że zabobon to najpewniejszy środek przeciw despotyzmowi³³. Sprawa jest wciąż aktualna – powiada Lévi-Strauss – bo nawet jeśli proces usuwania despotyzmu od lat ponad dwustu przebiega bez większych zakłóceń, to na świecie wciąż pojawiają się jego nowi agenci. „Realna wolność to wolność długich przyzwyczajzeń, upodobań, krótko mówiąc – obyczaju, a więc – co potwierdza doświadczenie Francji po roku 1789 – taka postać wolności, przeciw której występują wszystkie demonstracyjnie racjonalne idee teoretyczne. Jest to zresztą jedyny punkt, co do którego są zgodne, i kiedy osiągają swoje cele, pozostaje im tylko wzajemne niszczenie się. [...] Natomiast «wierzenia» (termin, którego nie trzeba rozumieć w sensie wierzeń religijnych, chociaż ich nie wyklucza) są tym, co dopiero może wyposażyć wolność w treści, których warto bronić. Wolność

³¹ Jak mówi Blaise Pascal: „Przyzwyczajenie jest drugą naturą, która niweczy pierwszą. Ale co to jest natura? Czemu przyzwyczajenie nie jest naturalne? Bardzo się obawiam, że ta natura jest sama tylko pierwszym nawykiem, jak nawyk jest drugą naturą” (*Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński [Boy], Warszawa 1983, Pax, fragm. 120).

³² Czesław Miłosz, *Granice sztuki*, w: *Legendy nowoczesności. Eseje okupacyjne*, Kraków 1996, Wydaw. Literackie, s. 146.

³³ Zob. Jean-Nicolas Dèmeunier, *L'esprit des usages et de coutumes des différents peuples*, t. 2, Londres 1776, s. 354, cyt. za: Claude Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, s. 458. Gershom Scholem przytacza zbliżoną wypowiedź kabalistów średniowiecznych o potrzebie ochrony wierzeń ludowych, zob. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Warszawa 1997, Czytelnik.

trwa dzięki swej wewnętrznej treści, niszczy zaś samą siebie, kiedy narzuca się ją z zewnątrz”³⁴.

KLASYFIKACJE

Mary Douglas, jedna z najwybitniejszych antropologów, pytana o specyficzność etnologii w stosunku do na przykład socjologii, wskazywała przede wszystkim, że przedsięwzięcie antropologiczne domaga się spojrzenia holistycznego, wystarczająco rozległego w czasie, by w następstwie pokoleń pokazał się wyraźny wzór³⁵, a także w przestrzeni, gdzie mogą ujawnić się ewentualne paralele. Całościowość nie jest tu tylko postulatem, ale metodą postępowania: w badanym zagadnieniu nie ma sensu poszukiwać znaczenia pojedynczego symbolu, trzeba jednocześnie zajmować się wszystkim. Znaczenie jest częścią skonstruowanego świata, a problem rozumienia symboli to szukanie sposobu, by zrozumieć cały ten świat³⁶. To, co się mówi za pomocą słów, jest jedynie wierzchołkiem góry lodowej, uważa Douglas. Najważniejszych rzeczy żadna kultura nie mówi wprost – są to właśnie tytułowe „ukryte znaczenia” (*implicit meanings*)³⁷. Ich badanie wymaga zejścia poniżej poziomu tego, co jako wyjaśnienie artykuują członkowie społeczności. Ich nieświadomość, sądzi Pierre Bourdieu, to „historia zbiorowa, która wytworzyła nasze kategorie zbiorowe, i historia indywidualna, w toku której zostały one nam wdrożone”³⁸.

³⁴ Claude Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, s. 460.

³⁵ Zob. Mary Douglas, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, London–New York 1994, Routledge, s. IX.

³⁶ Zob. Mary Douglas, *Przedmowa* (1999), w: *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, tłum. Ewa Klekot, Kęty 2007, M. Derewiecki, s. 21.

³⁷ Ibid.

³⁸ Pierre Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. Krzysztof Wakar, Warszawa 2006, Oficyna Naukowa, s. 19.

Socjolodzy zainteresowani rytuałem często zapytują, czy jego uczestnik naprawdę wierzy w to, co robi i mówi. Antropologa interesuje co innego: chce on wiedzieć, jak działania symboliczne przez owego uczestnika wykonywane mają się do innych, a szczególnie, czy pomiędzy wzorem działania rytualnego i praktyką świadczeń wzajemnych, które łączą jednostkę z innymi, istnieje jakaś odpowiedniość³⁹. Różnica optyk wiąże się z metodologicznym indywidualizmem socjologa i podejściem antropologa usiłującego wykroczyć poza ten indywidualizm. Jak można to zrobić? Odpowiedź Douglas brzmi: „Poprzez badanie klasyfikacji, za pomocą których ludzie decydują, czy jakaś czynność została wykonana dobrze czy źle; czy jest słuszna czy niesłuszna”⁴⁰.

W pracy *Risk and Blame* antropolożka zajmowała się klasyfikacją systemów dystrybucji winy, czyli zróżnicowanymi sposobami postępowania z nieszczęściem. Wszechświat, jakkolwiek dziwnie to brzmi, zawsze i wszędzie podlegał ocenie moralnej i polityzacji. Zagrożenia wskazywano, aby zabezpieczyć dobro publiczne. Podobnemu celowi służyło też przypisywanie jednostkom winy za nieproporcjonalne do ich mocy katastrofy, przyrodnicze i społeczne. Niemal wszędzie uważano, że istnieje związek pomiędzy doskonałością natury i moralną nieskazitelnością ludzi, innymi słowy, że ludzki grzech czy transgresja uwidacznia się w stanie wszechświata. Coś, co w cywilizacji zachodniej nazywamy „polityczną instrumentalizacją katastrofy” czy „cynicznym zerowaniem na nieszczęściu”, zdarzało się też nagminnie społeczeństwom przed nami. Rozpowszechnione w Europie opinie, że taka czy inna grupa przyczynia się do degeneracji kultury, mają swój niezaprzeczalny odpowiednik w poglądzie Lele, że kłótnia psuje polowanie, czy grupy Hadza, że taką samą rolę odgrywa menstruacja żony myśliwego.

³⁹ Mary Douglas, *Risk and Blame*, s. IX.

⁴⁰ Mary Douglas, *Przedmowa* (1999), s. 21.

Douglas uważa, że zasadniczo istnieją trzy sposoby dystrybucji winy za katastrofę: moralistyczny, oportunistyczny i historyczny. Pierwszy realizuje się w sytuacji, gdy czyjaś śmierć przypisuje się naruszeniu przez zmarłego normy, narażeniu się przodkom lub złamaniu tabu. Przykładem sposobu drugiego jest uznawanie, że katastrofę spowodowali wykorzystujący nadarzającą się sposobność silniejsi wewnątrzgrupowi przeciwnicy osoby dotkniętej nieszczęściem. W trzecim przypadku katastrofę objaśnia się jako efekt knowań wroga zewnętrznego.

Jeśli nasza kultura należy do społeczeństw typu hierarchicznego, będziemy mieli skłonność obwiniać się moralistycznie. W społeczeństwie typu rynek najczęściej wybieranym obwinianiem będzie wykładnia oportunistyczna. Myśleniem grup sekciarskich rządzi logika wroga zewnętrznego. Ludzie tworzący społeczeństwo nie decydują się świadomie na to, który wzorzec postępowania wybiorą. Także to rozstrzyga się na poziomie klasyfikacji. Jednak znajomość schematu klasyfikacji osłabia go, a co najmniej sprawia, że determinacja przestaje być absolutna.

To mogłaby być misja antropologii: mogłaby ona studzić rozgrzane głowy, stępiać ostrze radykalizmów, ostrzegać przed rafami utopii. Zderzając dogmatyzmy, mogłaby pozabawiać je sił tak dalece, by jednostka postawiona przed radykalnym a fałszywym wyborem była w stanie odnaleźć swobodny dystans.

W rozstrzyganiu sporów światopoglądowych, które targają epoką, nauka o człowieku jest w stanie odzywać się tylko, jak mówił Søren Kierkegaard „osłabionym głosem”, odgrywać wyłącznie rolę doradcy, nie eksperta. Dziedzina, określana czasem jako terenowe praktykowanie teorii, zbyt dobrze wie, jakiego wysiłku wymaga utrzymanie rzeczywistości na wysokości oczu, by nie angażować się w medialny *show*, w którym na wypowiedź w kwestiach fundamentalnych ma się dwie minuty. Dzięki temu, że kilkakrotnie w swej historii była kuszona, wyjąwszy kilka jej izolowanych przyłądków,

dzisiejsza antropologia nie aspiruje do ścisłości i władzy nauki. Woli być „wiedzą” – archiwum przejawów ludzkiej natury, zbiorem przykładów, z którego człowiek, poszukujący mądrości, a nie tylko samozadowolenia, mógłby dopiero sam wyciągnąć naukę. Woli być „przekazywaniem mądrości”. Przekazywaniem, a więc, jak to kiedyś ujął Sławomir Mrożek, nie wypinaniem się, krygowaniem, robieniem min przez aktora celem zwrócenia na siebie uwagi. „Tylko czymś w rodzaju: «Byłem tam i tam. Doświadczyłem, sam, osobiście. Tam dobrze, bo... Idź w tamtą stronę... Tam źle, bo... Nie idź tamtędy, przyjacielu»”⁴¹.

Joanna Tokarska-Bakir

⁴¹ Sławomir Mrożek, *Monstrum nostrum*, w: *Dziennik powrotu*, Warszawa 2000, Noir sur Blanc, s. 190–194.

Dla Joy

[Kup książkę](#)

PRZEDMOWA

Na początku książka ta była zbiorem notatek do kursowego wykładu z teorii antropologicznej, jednak z czasem przybrała zupełnie inną postać. Z wysiłkiem brnąłem przez kolejne szkice, zabawiając się wyszukiwaniem argumentów za ujmowaniem teorii antropologicznej w kategoriach historii idei, rozwijających się tradycji narodowych i szkół myślowych oraz wpływu jednostek i nowych perspektyw, jakie otworzyły one przed tą dziedziną nauki. Uważam, że w końcu doszedłem do jedyne go w swoim rodzaju, mimo że eklektycznego, ujęcia problemu, najlepiej oddającego sens teorii antropologicznej we wszystkich jej postaciach.

Postawiłem sobie za cel przedstawienie rozwoju koncepcji antropologicznych na tle zróżnicowanych zainteresowań antropologów, przyjmowanych przez nich założeń oraz stawianych pytań. Na przykład zaproponowane przez Boasa rozumienie kultury jako ogółu posiadanej wiedzy prowadzi do zupełnie odmiennych zagadnień niż te, które pochłaniały Radcliffe'a-Browna, gdy zajmował się społeczeństwem jako zbiorem powiązanych ze sobą relacji. Współcześni antropolodzy składają hołd im obu, chociaż można stawiać inne pytania i przyjmować odmienne założenia. Układ książki uwzględnia aspekty tematyczne i chronologiczne. Starłem się zaakcentować kontynuacje i przemiany koncepcji antropologicznych, a także wpływ dawnych i współczesnych wielkich postaci. Podkreślałem brak kontynuacji tam, gdzie

miało to znaczenie: gdy zmieniają się pytania stawiane przez antropologów lub gdy odrzucają oni przyjmowane dawniej założenia czy też – jak to się często zdarza – kiedy odrzucają przestanki swoich bezpośrednich poprzedników. Niezmiernie fascynującym zagadnieniem są osobiste i społeczne przyczyny tych kontynuacji, transformacji i zerwań ciągłości.

Z myślą o tych, którzy nie znają jeszcze historii tej dyscypliny, dołączyłem słownik terminów, a na końcu każdego rozdziału dodałem sugerowane lektury.

Wiele osób wniosło poprawki do mojej książki. Joy Barnard, Iris Jean-Klein, Charles Jędrej, Adam Kuper, Jessica Kuper, Peter Skalnik, Dimitri Tsintjilonis oraz trzech anonimowi czytelnicy przekazali mi niezmiernie przydatne sugestie. Moi studenci również mnie wspierali, zadając doskonałe pytania oraz zwracając uwagę na ważne zagadnienia.

Rozdział 1

WIZJE ANTROPOLOGII

W antropologii teoria ma wielkie znaczenie. Jest to również dyscyplina, w której teoria jest ściśle powiązana z praktyką badawczą. W tym rozdziale zajmiemy się ogólną naturą badań antropologicznych. Szczególną uwagę zwrócimy na to, jak definiuje się antropologię w różnych tradycjach narodowych, na jej związek z etnografią, na rozróżnienie perspektyw synchronicznych i diachronicznych oraz na to, jak antropolodzy oraz historycy postrzegali i postrzegają historię tej dziedziny wiedzy.

Chociaż książka ta nie stanowi wykładu historii antropologii *sensu stricto*, zachowałem po części porządek chronologiczny. Do zrozumienia teorii antropologicznej jest potrzebna pewna wiedza o jej historii – trzeba poznać jej „historię idei”, cechy charakterystyczne i perypetie. Historyczne związki elementów teorii antropologicznej są złożone i zajmujące. W ostatniej części tego rozdziału zajmę się kwestią, jak najlepiej ujmować teorię antropologiczną: czy jako następstwo zdarzeń, czy jako następstwo ram czasowych, czy jako system idei, czy jako zbiór równoległych tradycji narodowych, czy też jako proces „przeskakiwania między programami badawczymi” (*process «agenda hopping»*). W pewnym sensie problem ten nadaje kształt wybranemu przeze mnie ujęciu zagadnień. Ale najpierw niech mi będzie wolno rozważyć naturę antropologii w ogóle oraz znaczenie kilku terminów, za pomocą których ją się definiuje.

Znaczenie słów „antropologia” oraz „etnologia” zmieniało się i wciąż zmienia w czasie. W poszczególnych krajach ich znaczenie również było i jest nadal odmienne.

Słowo „antropologia” pochodzi z języka greckiego (*anthropos* – „człowiek” oraz *logos* – „mowa” lub „nauka”). Prawdopodobnie po raz pierwszy zostało ono użyte jako określenie dyscypliny naukowej około początku XVI wieku (w łacińskiej formie *anthropologium*). Wtedy to autorzy z Europy Środkowej posłużyli się nim w odniesieniu do anatomii i fizjologii, które znacznie później stały się częścią „antropologii fizycznej” albo „biologicznej”. W XVII i XVIII wieku teolodzy europejscy również używali tego terminu. W tym przypadku odnosił się on do przypisywania bóstwu cech ludzkich. Pod koniec XVIII wieku za sprawą kilku autorów z Rosji i Austrii weszło do użytku niemieckie słowo *Ethnologie* odnoszące się do cech kulturowych różnych grup etnicznych¹. Jednak jeszcze przez długi czas słowo to w tym znaczeniu nie przyjęło się wśród uczonych z innych krajów.

Uczeni w XVIII i na początku XIX wieku mieli w zwyczaju używać określenia „etnologia” w odniesieniu do badań zarówno nad różnicami kulturowymi, jak i nad cechami wskazującymi na człowieczeństwo wspólne ludom całego świata. Ten termin lub jego odpowiedniki, takie jak *ethnologie* (francuski) lub *Ethnologie* (niemiecki), są nadal w użyciu w Europie kontynentalnej i Stanach Zjednoczonych. W Wielkiej Brytanii i w wielu innych częściach świata anglojęzycznego najczęściej używanym określeniem jest „antropologia społeczna”. W Europie kontynentalnej w dalszym ciągu istnieje tendencja, by słowu „antropologia” nadawać

¹ Zob. Han F. Vermeulen, *Origins and institutionalization of ethnography and ethnology in Europe and the USA, 1771–1845*, w: *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Han F. Vermeulen, Arturo Álvarez Roldán (red.), London–New York 1995, Routledge, s. 39–59.

znaczenie „antropologia fizyczna”, choć także tutaj szybko rozpowszechnia się „antropologia społeczna” jako synonim „etnologii”. W rzeczy samej, najważniejsza organizacja fachowa w Europie nosi nazwę Europejskie Stowarzyszenie Antropologów Społecznych. Powstała w 1989 roku w okresie szybkiego rozwoju tej dyscypliny w Europie Zachodniej i Wschodniej. W Stanach Zjednoczonych słowo „etnologia” współistnieje z określeniem „antropologia kulturowa”.

W Niemczech oraz w części Europy Środkowej i Wschodniej funkcjonuje kolejne rozróżnienie: *Volkskunde* i *Völkerkunde*. Terminy te nie mają dosłownych odpowiedników w innych językach, jest to jednak bardzo istotny podział. *Volkskunde* zazwyczaj odnosi się do badań, których przedmiotem jest własny lud, jego folklor i zwyczaje, a także rzemiosło. Jest to szczególnie intensywnie rozwijająca się dziedzina wiedzy w tej części Europy, a do pewnego stopnia również w Skandynawii. *Völkerkunde* jest szerszą, porównawczą nauką społeczną w Niemczech, znaną też pod nazwą *Ethnologie*.

A zatem antropologia i etnologia rzeczywiście nie są ani jedną, ani po prostu dwiema dyscyplinami naukowymi. Żaden z tych dwóch terminów nie ma też jednego, ustalonego znaczenia. Obecnie najlepiej ujmować je jako punkty, w których skupia się dyskusja nad zagadnieniami o odmiennym charakterze, a jej przedmiot definiuje się w zależności od ogólnej (antropologia) lub kulturowej (etnologia) specyfiki tych zagadnień.

KONCEPCJA „CZTERECH DZIEDZIN WIEDZY”

W Ameryce Północnej sprawy mają się o wiele prościej niż w Europie. W Stanach Zjednoczonych i Kanadzie „antropologia” to na ogół dyscyplina, w której skład wchodzi cztery dziedziny wiedzy lub dyscypliny szczegółowe:

- (1) antropologia biologiczna,

- (2) archeologia,
- (3) językoznawstwo antropologiczne,
- (4) antropologia kulturowa.

W książce tej głównym przedmiotem zainteresowania jest antropologia kulturowa, jednak przyjrzymy się kolejno wymienionym gałęziom wiedzy tworzącym antropologię północnoamerykańską.

(1) Antropologia biologiczna jest badaniem biologii człowieka, a zwłaszcza tego, jak wiąże się ona z szeroko pojętą „antropologią” – nauką o rodzaju ludzkim. Niekiedy ta dyscyplina szczegółowa jest nazywana starszym terminem, „antropologia fizyczna”*. W określeniu tym odzwierciedla się zainteresowanie anatomią porównawczą. Porównania anatomiczne dotyczą przede wszystkim związków gatunku ludzkiego z wyższymi naczelnymi (takimi jak szympansy i goryle) oraz związków współczesnych ludzi z naszymi przodkami (takimi jak *Australopithecus africanus* i *Homo erectus*). Obecnie w dużym stopniu zarzucono już anatomiczne porównywanie „ras”, zastąpione przez szybko rozwijającą się genetykę człowieka. Genetyka wraz z elementami demografii, medycyny sądowej i paleomedycyny tworzy nowoczesną antropologię biologiczną w najszerszym sensie tego terminu.

(2) Archeologia (lub „archeologia prehistoryczna”, jak ją nazywają w Europie) jest blisko spokrewnioną dyscypliną szczegółową. O ile porównywanie cech anatomicznych odnalezionych skamieniałości zalicza się właściwie do antropologii biologicznej, o tyle ustalanie związków tych znalezisk ze środowiskiem i poszukiwanie śladów struktury społeczeństw prehistorycznych należą raczej do archeologii. Archeologia obejmuje także ustalanie związków zachodzących między grupami oraz rekonstruowanie życia społecznego w czasach zupełnie niedawnych. W szczególności dotyczy to znalezisk

* W Polsce tę dziedzinę określa się właśnie jako antropologię fizyczną – *przyp. red. nauk.*

związanych z rdzennymi mieszkańcami Ameryki Północnej datowanych na okres poprzedzający dostępne źródła pisane. Wielu antropologów amerykańskich postrzega swoją dyscyplinę znacznie szerzej, jako zajmującą się również czasami wcześniejszymi niż antropologia kulturowa.

(3) Językoznawstwo antropologiczne jest nauką o języku, a w szczególności o jego różnicowaniu. W porównaniu z całym językoznawstwem jest to wąska dziedzina wiedzy, jednak językoznawstwo antropologiczne utrzymuje ściśle związki z antropologią, natomiast główny nurt językoznawstwa obecnie (od początku lat sześćdziesiątych XX wieku) koncentruje się przede wszystkim na zasadach leżących u podstaw wszystkich języków. Można powiedzieć (w pewnym uproszczeniu), że nowoczesne językoznawstwo bada *j ę z y k*, a bardziej konserwatywne językoznawstwo antropologiczne bada *j ę z y k i*. Językoznawstwo antropologiczne jest integralnie związane z „relatywistycznym” nurtem w antropologii kulturowej. Oba pojawiły się na początku ubiegłego wieku w antropologii Franza Boasa (zob. rozdział 7).

(4) Antropologia kulturowa jest najbardziej rozległą dyscypliną szczegółową. W najszerszym sensie ta dziedzina wiedzy obejmuje badanie różnicowania kulturowego, poszukiwanie uniwersaliów kulturowych, ujawnianie struktury społecznej, interpretację symboliki i liczne problemy pokrewne. Jest blisko związana ze wszystkimi pozostałymi dyscyplinami szczegółowymi i z tego powodu wielu antropologów północnoamerykańskich upiera się, żeby antropologię traktować jako naukę zjednoczoną, mimo że w Ameryce Północnej przytłaczająca większość antropologów w praktyce zajmuje się tylko tą dyscypliną szczegółową (jeśli włączymy w jej obręb *s t o s o w a n ą* antropologię kulturową). Słusznie czy nie, słowo „antropologia” w różnych kręgach na kilku kontynentach uzyskało bardziej szczegółowe znaczenie – „antropologia kulturowa”, podczas gdy północnoamerykańscy badacze obstają przy stanowisku, które uwzględnia postępy w każdej z klasycznych „czterech dziedzin wiedzy”.

W opinii wielu antropologów amerykańskich antropologię stosowaną powinno się uznać za dziedzinę nauki rządzącą się własnymi prawami. Antropologia stosowana wykorzystuje idee zaczerpnięte z antropologii kulturowej w medycynie, przy niesieniu pomocy w czasie klęsk, a także dla rozwoju społeczności oraz tam, gdzie wiedza o kulturze i społeczeństwie odgrywa istotną rolę. W szerszym sensie antropologia stosowana może zawierać elementy antropologii biologicznej i językoznawstwa antropologicznego, a nawet archeologii. Na przykład antropologia biologiczna może pomagać w ustalaniu tożsamości ofiar morderstw. Językoznawstwo antropologiczne znajduje natomiast zastosowanie w uczeniu niesłyszących oraz w terapii mowy. Archeologiczne odkrycia dotyczące dawnych systemów nawadniających mogą być pomocne w konstruowaniu systemów nowoczesnych.

Badania sondażowe przeprowadzone na zlecenie Amerykańskiego Stowarzyszenia Antropologicznego² wykazały, że między 1972 a 1997 rokiem antropologia stosowana oraz inne, bliżej nieokreślone tematy, które nie pokrywają się z czterema dziedzinami wiedzy tradycyjnie zaliczanymi do antropologii, stanowiła przedmiot 7% amerykańskich rozpraw doktorskich z zakresu antropologii. Rozprawy doktorskie z antropologii kulturowej obejmowały 50% wszystkich prac (wiele z nich skupiało się także na zagadnieniach związanych z antropologią stosowaną); z archeologii – 30%; z antropologii biologicznej – 10%; z antropologii lingwistycznej – tylko 3%. Dowodzi to, że wielu antropologów odrzuca podział na antropologię „czystą” i „stosowaną” z racji tego, że każdy nurt antropologii obejmuje oba te aspekty. Innymi słowy, najlepiej postrzegać antropologię stosowaną jako część każdej ze wspomnianych czterech dziedzin wiedzy, a nie jako oddzielną dyscyplinę szczegółową.

² Zob. David B. Givens, Patsy Evans, Timothy Jabłonski, *1997 survey of anthropology PhDs*, w: *American Anthropological Association Guide 1997–98*, Arlington, VA 1997, American Anthropological Association, s. 308.

W antropologii społecznej lub kulturowej często rozróżnia się „etnografię” i „teorię”. Etnografia, dosłownie rzecz ujmując, to „opisywanie ludów”. Skoro jednak antropolodzy zazwyczaj badają kultury odmienne od ich własnej, często postrzega się ją jako nasz sposób rozumienia tego, jak myślą inne ludy. Natomiast teoria jest również, w każdym razie częściowo, sposobem rozumienia naszego własnego, antropologicznego stylu myślenia.

Teoria i etnografia jednak nieuchronnie łączą się ze sobą. Nie można zajmować się etnografią bez dokonania pewnych rozstrzygnięć dotyczących tego, co jest istotne, a co nie. Studenci często pytają, do czego służy teoria antropologiczna – równie dobrze mogliby zapytać, do czego służy etnografia! Można powiedzieć, że etnografia przyczynia się do zrozumienia abstrakcyjnie ujętej kultury i pozwala zdefiniować istotę natury ludzkiej (co w rzeczywistości jest tożsame ze stwierdzeniem istnienia kultury). Jednak teoria bez etnografii jest całkowicie bezsensowna, jako że zrozumienie zróżnicowania kulturowego stanowi przecież jeden z najważniejszych celów badań antropologicznych.

Wygodnie jest postrzegać teorię jako składającą się z czterech podstawowych elementów: (1) pytań, (2) założeń, (3) metod i (4) obserwacji. Moim zdaniem najważniejsze pytania to: „Co próbujemy odkryć?” i „Czemu służy ta wiedza?”. Wiedza antropologiczna może być przydatna na przykład wtedy, gdy próbujemy zrozumieć własne społeczeństwo albo naturę gatunku ludzkiego. Niektóre pytania antropologiczne mają naturę historyczną: „Jak zmieniają się społeczeństwa?” lub „Co było najpierw: własność prywatna czy hierarchia społeczna?”. Inne pytania dotyczą współczesnych zagadnień: „Jak funkcjonują instytucje społeczne?” albo „Jak ludzie postrzegają i klasyfikują to, co widzą dookoła siebie?”.

Z a ł o ż e n i a obejmują koncepcje powszechnej natury ludzkiej, zróżnicowania kulturowego, wartości występujących we wszystkich kulturach albo różnic istniejących między wartościami kulturowymi. Ujmując rzecz bardziej konkretnie, antropolodzy mogą zakładać, że ludzi cechuje wynalazczość lub jej brak, albo że społeczeństwo krępuje jednostki, albo że jednostki tworzą społeczeństwo. Niektóre założenia przyjmują wszyscy antropolodzy, a inne nie. Tym samym antropolodzy, chociaż opierają się na pewnych wspólnych podstawach, mogą znacząco różnić się sposobem, w jaki ujmują przedmiot swoich badań.

M e t o d y rozwijały się latami i są częścią każdego badania terenowego. Obejmują jednak nie tylko sposoby prowadzenia badań terenowych, lecz w równie znaczącym zakresie porównania. O b s e r w a c j a jest oczywiście częścią metodologii, jednak to, jak się jej dokonuje, a nawet jak się ją rozumie, będzie się różnić w zależności od przyjętej perspektywy teoretycznej. Niektórzy antropolodzy wolą ujmować porównanie jako metodę budowania obrazu konkretnego areału kulturowego, inni traktują je jako metodę wyjaśniania swoich odkryć w świetle wzorów obejmujących większe obszary świata. Jeszcze inni uważają obiektywizm porównań za złudny, chyba że mowa o sytuacji, w której to, co egzotyczne, uwidacznia się i pomaga lepiej zrozumieć to, co dobrze znane.

Ostatnia kwestia rodzi istotne pytanie: „Czym właściwie mogłaby być obserwacja?”. W antropologii, podobnie jak w wielu innych dziedzinach nauki, jedyną rzeczą, co do której istnieje zgoda, jest to, że obserwacja musi odnosić się do rozważanego problemu. Innymi słowy, nie tylko teoria zależy od obserwacji, ale też sama obserwacja zależy od tego, na jakie pytania próbuje się odpowiedzieć. Posłużmy się przykładem z archeologii – nie można po prostu kopać gdziekolwiek, w nadziei, że uda się znaleźć coś znaczącego. Archeolog zainteresowany rozwojem miast będzie kopał tam, gdzie prawdopodobnie znajdują się pozostałości dawnego

miasta. Tak samo jest w antropologii społecznej – udajemy się tam, gdzie spodziewamy się znaleźć to, co nas interesuje, a gdy już tam jesteśmy, zadajemy szczegółowe pytania, aby dokonać obserwacji, które pozwolą nam odpowiedzieć na ogólniejsze pytania wynikające z przyjętej przez nas orientacji teoretycznej. Na przykład zainteresowania związkami płci kulturowej (*gender*) i władzy mogą zaprowadzić nas do społeczności, w której występuje silne zróżnicowanie płci kulturowych. W tym przypadku stawiając pytania, możemy skupić się na wyjaśnieniu, jakie strategie stosują konkretne kobiety i konkretni mężczyźni, aby przezwyciężyć lub zachować swoje położenie.

W antropologii społecznej poza omówionymi czterema elementami istnieją dwa bardziej specyficzne aspekty badań. Charakteryzują one metodę antropologiczną bez względu na to, jaką orientację teoretyczną może przyjmować antropolog. Tym samym pomagają zdefiniować ujęcie antropologiczne jako przeciwstawne ujęciu, które jest właściwe innym naukom społecznym, w szczególności socjologii. Te dwa aspekty to:

(1) obserwowanie społeczeństwa jako całości w celu stwierdzenia, jak każda część składowa tego społeczeństwa pasuje do pozostałych lub jest znacząca w kategoriach innych takich części,

(2) badanie każdego społeczeństwa w relacji do innych społeczeństw w celu znalezienia istniejących między nimi podobieństw i różnic oraz ich wytłumaczenia.

Obserwowanie społeczeństwa jako całości zakłada próbę zrozumienia, jak jego części są ze sobą powiązane, na przykład, jak polityka łączy się w całość z pokrewieństwem lub gospodarką albo jak konkretne instytucje gospodarcze łączą się w całość z innymi. Badanie każdego społeczeństwa w relacji do innych zakłada dążenie do odnalezienia i wytłumaczenia podobieństw i różnic zachodzących między nimi. Potrzebujemy do tego ram szerszych od tych, którymi badacz terenowy może się posłużyć w badaniach pojedynczej wsi lub grupy

etnicznej. Nadal pozostaje jednak wiele możliwości. Ramy te mogą obejmować: (1) porównania izolowanych przypadków (na przykład porównanie Trobriandczyków z Melanezji z Nuerami z Afryki Wschodniej), (2) porównania w obrębie jakiegoś regionu (na przykład Trobriandczycy w kontekście etnografii Melanezji) lub (3) ogólniejsze porównania (uwzględniające społeczeństwa całego globu ziemskiego). W rzeczywistości większość antropologów społecznych zajmuje się w tym lub innym okresie wszystkimi trzema formami porównań, nawet jeśli jako teoretycy mogą nie zgadzać się co do tego, która z nich jest najbardziej użyteczna.

Dzięki temu antropologię społeczną albo kulturową można opisać jako dyscyplinę mającą szeroko akceptowany program metodologiczny, niezależnie od tego, na jakie szczegółowe pytania próbują odpowiedzieć antropolodzy. Teoria i etnografia są dwoma filarami tego programu i prawie każde badanie antropologiczne albo obejmuje bezpośrednio porównania, albo stanowi próbę zmierzenia się z trudnościami, które pociągają one za sobą. Można twierdzić, że porównawczy charakter naszej dyscypliny naukowej sprawia, iż jesteśmy bardziej świadomi przyjmowanych przesłanek teoretycznych niż na przykład socjolodzy, ponieważ ich dziedzina wiedzy jest mniej porównawcza. Być może z tego powodu antropologię zdominowało szczególne zainteresowanie teorią, a nie metodologią. Każdy antropolog jest trochę teoretykiem i trochę badaczem terenowym. W innych naukach społecznych „teorię społeczną” niekiedy uważa się za oddzielny i całkiem abstrakcyjny byt, często oderwany od powszednich zainteresowań.

PARADYGMATY ANTROPOLOGII

W wielu dyscyplinach akademickich rozpowszechnione jest rozróżnienie „teorii” i „perspektywy teoretycznej”. Przez perspektywę teoretyczną rozumiemy zazwyczaj ogólną teo-

rię, którą czasami nazywa się ramą teoretyczną lub ogólnym sposobem patrzenia na świat. W antropologii niekiedy nazywamy coś takiego k o s m o l o g i ą, jeśli przypisuje się ją „tradycyjnej” kulturze, albo paradygmatem, jeśli przypisuje się go zachodnim naukowcom.

POJĘCIE PARADYGMATU

Perspektywa teoretyczna, kosmologia lub paradygmat określają główne zagadnienia interesujące teoretyka. Zasada jest taka sama, niezależnie od tego, czy ktoś jest członkiem kultury tradycyjnej, antropologiem czy przyrodnikiem. W filozofii nauki istnieje rozbieżność opinii co do właściwej natury myślenia naukowego, procesu zdobywania wiedzy naukowej oraz statusu bytowego tej wiedzy. Zostawmy filozofom ich spory (przynajmniej do rozdziału 7, w którym pojawiają się one w antropologii), jakkolwiek jeden z nich zasługuje na to, żeby wspomnieć o nim w tym miejscu. Filozofem tym jest Thomas S. Kuhn, którego książka *Struktura rewolucji naukowych*³ niezmiernie przyczyniła się do tego, że uczeni specjalizujący się w naukach społecznych zrozumieli swoje dyscypliny, chociaż jej tematyka ograniczała się do nauk fizycznych i przyrodniczych. Według Kuhna paradygmaty są rozległymi teoriami zawierającymi teorie szczegółowe. Gdy teorie szczegółowe nie pozwalają już dłużej rozumieć świata, pojawia się kryzys. Tego rodzaju kryzys ostatecznie wywołuje, przynajmniej w naukach przyrodniczych (ale także w naukach społecznych), albo odrzucenie paradygmatu, albo włączenie go jako szczególnego przypadku w nowszy i bardziej rozległy paradygmat.

Rozważmy, jak robi to Kuhn, różnice między fizyką Newtona a Einsteina. W fizyce Newtonowskiej wychodzi się od idei nieruchomego punktu odniesienia dla wszystkiego we wszechświecie. W ramach fizyki Eisteinowskiej wszystko (czas, przestrzeń itd.) jest zrelatywizowane do wszystkiego

³ Zob. Thomas S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych* (wyd. oryg. 1962), tłum. Helena Ostromecka, Justyna Nowotniak, Warszawa 2009, Aletheia.

innego. W tej pierwszej magnetyzm i elektryczność rozważa się jako odrębne zjawiska i można je wyjaśnić niezależnie od siebie, ale w tej drugiej magnetyzm jest rozpatrywany jako nieodłączna część elektryczności. Ani Newtonowskie, ani Einsteinowskie wyjaśnienie zjawiska magnetyzmu nie jest z konieczności prawdziwe albo fałszywe w sensie absolutnym. Raczej czerpią one swoje znaczenie z szerszych ram teoretycznych. Paradygmat Einsteina jest „lepszy” tylko dlatego, że wyjaśnia pewne zjawiska, których nie potrafi wyjaśnić fizyka Newtona.

Toczy się spór o to, czy antropologię rzeczywiście można uważać za naukę w takim sensie, w jakim jest nią fizyka, ale większość uczonych biorących w nim udział zgodziłaby się, że antropologia zachowuje przynajmniej pewne podobieństwo do fizyki, ponieważ dysponuje jedną, obejmującą całość ramą teoretyczną (w tym przypadku rozumienie rodzaju ludzkiego), a w jej obrębie bardziej szczegółowe paradygmaty (takie jak funkcjonalizm i strukturalizm). Nasze paradygmaty obejmują konkretne fakty i wyjaśnienia, które składają się na dane badania antropologiczne. Antropologia przechodzi od czasu do czasu „rewolucję” lub „zmianę paradygmatu”, mimo że natura tych procesów w naszej dyscyplinie może być inna niż tych, które dokonują się w naukach przyrodniczych. W antropologii moda, podobnie jak wartość wyjaśniająca paradygmatów, także odgrywa pewną rolę.

PERSPEKTYWY DIACHRONICZNE, SYNCHRONICZNE I INTERAKCYJNE

W obrębie antropologii wygodnie jest myśleć zarówno w kategoriach zbioru perspektyw teoretycznych konkurujących ze sobą w obrębie jakiejś określonej ramy teoretycznej, jak i w kategoriach hierarchii poziomów teoretycznych. Jako przykład posłuży nam ewolucjonizm i dyfuzjonizm. Ewolucjonizm jest perspektywą antropologiczną, która podkreśla rosnącą w czasie złożoność kultury. Dyfuzjonizm jest perspektywą, która kładzie nacisk na przenoszenie idei z jednego miejsca w inne. Konkurują one ze sobą, ponieważ oferują

odmienne wyjaśnienia tego samego – jak zmieniają się kultury. W rzeczywistości jednak obie są częściami tej samej wielkiej teorii, to znaczy teorii zmiany społecznej.

Czasami szerszą perspektywę obejmującą ewolucjonizm i dyfuzjonizm nazywa się perspektywą *d i a c h r o n i c z n ą* (ujmującą zjawiska z perspektywy upływu czasu). Jej przeciwieństwem jest perspektywa *s y n c h r o n i c z n a* (ujmująca zjawiska współistniejące w tym samym czasie). Do ujęć synchronicznych zalicza się funkcjonalizm, strukturalizm, interpretacjonizm i inne podejścia, które próbują wyjaśnić funkcjonowanie poszczególnych kultur bez odniesienia do upływu czasu. Trzecią dużą grupę teorii antropologicznych można określić jako perspektywę *i n t e r a k c y j n ą*. Perspektywa ta (dokładniej, zbiór perspektyw) ma aspekty zarówno diachroniczne, jak i synchroniczne. Jej zwolennicy odrzucają statyczny charakter większości analiz synchronicznych, a także upraszczające historyczne założenia klasycznych tradycji ewolucjonistycznych i dyfuzjonistycznych. Do zwolenników podejść interakcyjnych zaliczają się antropolodzy, którzy badają cykliczne procesy społeczne lub relacje przyczynowo-skutkowe łączące kulturę ze środowiskiem.

Tabela 1 ilustruje klasyfikację niektórych najważniejszych podejść antropologicznych, mieszczących się we wspomnianych większych grupach paradygmatów. Szczegółowe omówienie tych grup paradygmatów przedstawimy w kolejnych rozdziałach. Istotną kwestią pozostaje tutaj to, że antropologia jest zbudowana z hierarchii poziomów teoretycznych, chociaż nie zawsze jest jasne przypisanie do nich konkretnych podejść. Różne składające się na nie „izmy” kształtują odmienne sposoby rozumienia naszego przedmiotu. Antropolodzy spierają się zarówno w obrębie najwęższych perspektyw (na przykład jeden ewolucjonista z drugim o przyczyny albo o chronologię ewolucji), jak i w obrębie szerszych perspektyw (na przykład ewolucjonista z dyfuzjonistą lub zwolennicy podejść diachronicznych ze zwolennikami podejść synchronicznych).

Tabela 1. Perspektywy diachroniczne, synchroniczne i interakcyjne w antropologii

perspektywy diachroniczne

ewolucjonizm
dyfuzjonizm
marksizm (pod pewnymi względami)
teorie areału kulturowego (pod pewnymi względami)

perspektywy synchroniczne

relatywizm (w tym kultura i osobowość)
strukturalizm
funkcjonalizm strukturalny
antropologia kognitywna
teorie areału kulturowego (pod pewnymi względami)
funkcjonalizm (pod pewnymi względami)
interpretacjonizm (pod pewnymi względami)

perspektywy interakcyjne

transakcjonizm
procesualizm
feminizm
poststrukturalizm
postmodernizm
funkcjonalizm (pod pewnymi względami)
interpretacjonizm (pod pewnymi względami)
marksizm (pod pewnymi względami)

Bardzo ogólnie rzecz ujmując, historia antropologii wiązała się z przejściem od perspektyw diachronicznych do synchronicznych oraz od perspektyw synchronicznych do interakcyjnych. Wczesne badania o charakterze diachronicznym, w szczególności ewolucjonistyczne, często koncentrowały się na ogólnych, ale bardzo specyficznych problemach teoretycznych. Na przykład: „Czy najpierw pojawiło się pochodzenie patrylinearne, czy matrylinearne?”. Za tym pytaniem krył się zbiór założeń dotyczących relacji między mężczyzną a kobietą, natury małżeństwa, własności prywatnej itd. Dzięki tego rodzaju pytaniom wymyślono całkiem rozległe teorie. Miały one znaczną moc wyjaśniającą, ale łatwo było je odrzucić wskutek dobrze przemyślanych kontr-

argumentów, często odwołujących się do sprzeczności ze świadectwami etnograficznymi.

Podejścia synchroniczne, które zaczęły odgrywać znaczną rolę na początku XX wieku, często miały bardzo duże trudności ze znalezieniem odpowiedzi na tego rodzaju pytania teoretyczne. „Co jest kulturowo bardziej odpowiednie: pochodzenie patrylinearne czy matrylinearne?” jest mniej doniosłym pytaniem niż: „Co było najpierw?”. Uwagę skoncentrowano teraz raczej na konkretnych społeczeństwach. Antropolodzy zaczęli dogłębniej badać społeczeństwa i porównywać to, jak każde z nich uporało się z problemami, takimi jak wychowanie dzieci, podtrzymywanie więzi między krewnymi lub utrzymywanie stosunków z członkami innych grup krewniaczych. Wyłonił się spór o to, co było ważniejsze: pochodzenie (relacje w obrębie grupy krewniaczej) czy powinowactwo (relacje między grupami krewniaczymi zawierającymi między sobą małżeństwa). Jednak ogólnie rzecz ujmując, w podejściach synchronicznych nacisk kładzie się na zrozumienie pojedynczych społeczeństw, niezależnie od tego, czy chodzi o funkcję, strukturę czy sens konkretnych zwyczajów.

Podejścia interakcyjne koncentrowały się na mechanizmach, poprzez które jednostki usiłują uzyskać wpływ na inne jednostki, albo po prostu na tym, w jaki sposób definiują one swoją sytuację społeczną. Na przykład może się w nich pojawić pytanie: „Czy istnieją jakieś ukryte cechy pochodzenia matrylinearnego lub patrylinearnego, które mogłyby prowadzić do rozpadu grup opartych na tych zasadach?”. Albo: „Jakie procesy umożliwiają takim grupom przetrwanie?”. Albo też: „Jak jednostki manewrują wśród strukturalnych więzów narzuconych im przez grupę pochodzeniową?”.

Tym samym antropolodzy o odmiennych orientacjach teoretycznych próbują mierzyć się z podobnymi lub zgoła identycznymi pytaniami teoretycznymi. Złożone relacje istniejące między tymi pytaniami należą do najbardziej interesujących aspektów omawianej dyscypliny.

Paradygmaty antropologii można też klasyfikować inaczej, według tego, czy najogólniejszym przedmiotem ich zainteresowania jest **s p o ł e c z e ń s t w o** (jako jednostka społeczna), czy **k u l t u r a** (jako ogół idei, umiejętności i przedmiotów posiadanych przez wspólnotę lub społeczeństwo). Sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana, niż sugerują utarte określenia „antropologia społeczna”, dyscyplina naukowa uprawiana w Wielkiej Brytanii i kilku innych krajach, oraz „antropologia kulturowa”, uprawiana w Ameryce Północnej (zob. tabela 2).

Zasadniczo, najwcześniejsze zainteresowania antropologiczne dotyczyły natury społeczeństwa: jak doszło do tego, że ludzie zjednoczyli się ze sobą i dlaczego społeczeństwa zmieniają się w czasie. Kiedy odrzucono zainteresowania

Tabela 2. Perspektywy społeczne i kulturowe w antropologii

perspektywy społeczne

ewolucjonizm
funkcjonalizm
funkcjonalizm strukturalny
transakcjonizm
procesualizm
marksizm
poststrukturalizm (pod pewnymi względami)
strukturalizm (pod pewnymi względami)
teorie areału kulturowego (pod pewnymi względami)
feminizm (pod pewnymi względami)

perspektywy kulturowe

dyfuzjonizm
relatywizm
antropologia kognitywna
interpretacjonizm
postmodernizm
teorie areału kulturowego (pod pewnymi względami)
strukturalizm (pod pewnymi względami)
poststrukturalizm (pod pewnymi względami)
feminizm (pod pewnymi względami)
