

Ewa Nowicka

NAUKA MARIII OSSOWSKIEJ A WSPÓŁCZESNA ANTROPOLOGIA*

Maria Ossowska i dzieje sposobów uprawiania nauki

Temat tego artykułu może się wydać karkołomny, a nawet niemożliwy do realizacji. Dla wielu osób, które zetknęły się z Marią Ossowską i jej twórczością zabrzmiał tak jak znany aforyzm: „słoń a sprawa polska”. Istotnie nie ma bodaj bardziej odległego sposobu myślenia, formułowania myśli, stylu wypowiedzi niż język współczesnych teoretyków antropologii z jednej strony i Marii Ossowskiej – z drugiej. Co więcej – współczesna antropologia, zwłaszcza ta spod znaku postmodernizmu, podważa podstawy takiego uprawiania nauki, takiego korzystania z materiału empirycznego i takiego formułowania podstawowych zadań aktywności naukowej, jakie były bliskie Ossowskiej. A więc, skąd ten pomysł i dlaczego można go, jak sądzę, zrealizować? A nawet, dlaczego jest on tak atrakcyjny? Otóż ma on zarazem swój wymiar osobisty i merytoryczny.

Pierwszy zaśadza się na pytaniu, jak to się mogło stać, że osoba (myślę tu o sobie) wychowana pod intelektualnymi skrzydłami Marii Ossowskiej, po pierwsze, systematycznie oddala się w ciągu swojej aktywności naukowej od ulubionej przez swego mistrza analizy materiałów zastanych ku empirycznym badaniom terenowym, zupełnie obcym mistrzowi, a po drugie wdaje się w debaty z postmodernistycznymi teoretykami antropologii, których wypowiedzi tak są odległe od wzoru uprawiania nauki uznawanego i wpajanego uczniom przez Ossowską.

Aspekt merytoryczny wiąże się z głębszym wglądem w twórczość Marii Ossowskiej i w ewolucję jej zainteresowań. W swoim projekcie uprawiania nauki Ossowska stopniowo odkrywała międzykulturową problematykę związaną z badaniem norm moralnych, co można obserwować, porównując zawartość treściową jej kolejnych dzieł; o ile *Podstawy o moralności* i *Motywy postępowania* nie odwołują się do materiału międzykulturowego z pełną świadomością konsekwencji tegoż, to w *Moralności mieszczańskiej*, a zwłaszcza w *Socjologii moralności* i *Ethosie rycerskim* takie świadome odwołania znajdujemy; co więcej – stają się one niejako z za-

* Poszerzona wersja wypowiedzi na konferencji.

łożenia konieczne dla weryfikacji stawianych hipotez. W kolejnych książkach z coraz większym zainteresowaniem Ossowska sięgała do wyników badań antropologii. Coraz częściej podnosiła właśnie te ogólniejszej natury problemy, które stały w centrum zainteresowania teoretyków i empirycznych badaczy z zakresu antropologii ostatnich dziesięcioleci. Zaskakujące, a nawet zdumiewające może się wydać to, że kwestie z zapalem dyskutowane wśród dzisiejszych antropologów, absolutnie kluczowe dla całej dyscypliny, pojawiają się u Ossowskiej, czy to w formie zasygnalizowanej, czy to w głębszych analizach. Są to problemy uniwersalizmu ludzkiego w powiązaniu z różnorodnością kulturową, problematyką kulturowego, w tym zwłaszcza moralnego, relatywizmu, a także zagadnienie międzykulturowego rozumienia psychologicznej warstwy świata wartości. Ossowska była wprawdzie badaczem przede wszystkim kultury własnej, a więc – jakby zauważył antropolog – kultury badacza, ale po to, aby odpowiedzieć na stawiane przez siebie ważne pytania teoretyczne, odwoływała się do wyników badań terenowych, a zatem do wiedzy o innych kulturach. Niewątpliwie jedną ze ścieżek jej myślenia było rozumowanie indukcyjne, poszukujące konkretnych przejawów ludzkiej różnorodności czy raczej człowieka w jego bogatym zróżnicowaniu. Mimo że nigdy nie uprawiała pracy terenowej (nie aspirowała też do roli terenowego antropologa), zarówno słowa napisane w książkach, jak i te, które wypowiadała podczas seminaryjnych dyskusji, wskazują na to, że owa różnorodność ludzka, przede wszystkim w zakresie odczuć, przeżyć i zachowań, interesowała Ossowską najbardziej.

Zatem wymiar merytoryczny realizowanego tu pomysłu wiąże się z próbą zrozumienia miejsca, jakie zajmuje twórczość Marii Ossowskiej w dziejach nauki o człowieku, a zwłaszcza tych jej części, które odnoszą się do problemu ludzkiego uniwersalizmu i kulturowej różnorodności.

Zrozumienie sensu zestawienia sposobu uprawiania nauki przez Ossowską z nurtami współczesnej antropologii wymaga spojrzenia na jej twórczość z punktu widzenia historyka idei, filozofii, nurtów myślowych. Spojrzenie to skłania do ujęcia dziejów myśli humanistycznej XX w. jako rodzaju dyskusji międzypokoleniowej. W tej dyskusji pewne problemy pojawiają się i błędą lub całkiem znikają okresowo, jakby tocząc swoje wody gdzieś pod ziemią, żeby wypłynąć po kilkudziesięciu latach z nową siłą i w nieco już zmienionej formie. Dynamika tego procesu nie jest prosta, ruch umysłowy odbywa się ruchem konika szachowego zamiennie na przeciwstawne pola. Nie jest to nigdy powrót do stanowisk starych w niezmienionej postaci. Jest to raczej ruch spiralny. Tak na przykład – żeby się odwołać do egzemplifikacji z dziejów antropologii – neoewolucjonizm antropologiczny mieści się w stylu myślenia ewolucjonistów, ale nie jest tożsamy z ewolucjonizmem klasycznym, XIX-wiecznym; posiada niejako na zapleczu wiedzę o innych nurtach myślowych takich jak funkcjonalizm, konfiguracjonizm, psychokulturalizm itd. Na tej zasadzie pewne zarysowane, podniesione czy zaledwie dotknięte przez Ossowską problemy dotyczące ludzkiej różnorodności, powszechności niektórych kulturowych rozwiązań, a także możliwości i granic poznania różnorodności kulturowej zwłaszcza w jej wymiarze psychologicznym nabierają impetu w latach

osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia w myśli antropologicznej. Impet ten wiąże się przede wszystkim z rozkwitem antropologii interpretatywnej, a także postmodernistycznej odrzucającej lub podważającej znaczne obszary epistemologii pozytywistycznej czy modernistycznej. Ze względów praktycznych, ale i merytorycznych, nie chcę tu mówić o wszystkich aspektach postmodernistycznego zwrotu w antropologii, nawiążę tylko do niektórych jego elementów, odnajdując w twórczości Marii Ossowskiej w niejako prototypowej postaci problemy, rozwinięte kilkadziesiąt lat później właśnie na gruncie antropologii.

Fakty i wartości

Budując swoją koncepcję uprawiania nauki o moralności, Ossowska rozpoczyna od rozróżniania świata faktów i świata wartości, co, jak trzeba pamiętać, w okresie jej wczesnej twórczości miało inny sens niż kilkadziesiąt lat później. Można zaryzykować twierdzenie, że czas życia i działalności naukowej Marii Ossowskiej wymagał przyjęcia takiego stanowiska metodologicznego i teoriopoznawczego, żeby uchronić naukę przed zalewem ideologii. Stanowisko to też miało swój walor intelektualny; chodziło o wyróżnienie, wskazanie specyfiki podejścia naukowego do świata. Rozróżnienie zdań o faktach i zdań oceniających jest pierwszym, fundamentalnym rozróżnieniem w twórczości i podejściu badawczym Ossowskiej. Swoje *Podstawy nauki o moralności* rozpoczyna zdaniem: „Kto mówi, że w języku polskim rozróżnić można tyle a tyle dialektów, ten stwierdza pewien fakt. Kto mówi, że ten a ten z tych dialektów jest najpiękniejszy, ten ocenia”¹. Od różniała postawę obserwatora od postawy „współtwórcy moralności”. Współczesny antropolog został już przekonany, że nie sposób na pewnym poziomie porzucić całkowicie *postawy* owego współtwórcy ocen. Zadaniem naszym jest tylko rozważyć, jaki to jest poziom, a więc na którym poziomie badacz może, a na którym nie może od owego współtwórstwa się odżegnać i uniknąć go.

Maria Ossowska kreśli projekt jedynej sensownej nauki, a raczej jednego sensownego sposobu jej uprawiania. W następujący, bardzo symptomatyczny sposób pisze o postawie badawczej w obrębie nauki o moralności: „(...) postawa tego, kto bada zjawiska moralne podobnie jak botanik bada rośliny, a językoznawca – zjawiska językowe”². Wyrażone zostaje w ten sposób rozróżnienie na te obszary myślenia, które należą do nauki i te, które już do niej się nie zaliczają. Ze stwierdzenia tego płynie zarazem postulat dążenia do wywołania w sobie przez uczonego postawy obserwacyjnej. Ossowska pisze: „(...) nasze opinie o charakterze opisowym zależą często od naszych uczuć i pragnień, wierzymy jednak, że w tym wypadku możemy się od wpływu naszych osobistych doznań uwolnić, że możemy spojrzeć na daną sprawę beznamiętnie”³.

¹ M. Ossowska *Podstawy nauki o moralności*, Czytelnik, Sztokholm 1947, s. 1.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, s. 60.

Uwolnienie się od postawy oceniającej leży w gruncie rzeczy u podłoża wszelkiej nauki, także o człowieku, w tym zwłaszcza w sposób szczególnie antropologii kulturowej. Dlaczego „zwłaszcza antropologii”? – tym pytaniem zajęła się właśnie antropologiczna myśl teoretyczna ostatniego ćwierćwiecza.

Rozwój nauki o kulturach w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych na gruncie refleksji filozoficznej i antropologicznej, czy ściślej na styku ich obu, wymagał porzucenia wiary w absolutną ścisłość rozgraniczenia obu tych światów i obu opcji: opisowej i wartościującej, co oczywiście nie prowadzi do odrzucenia założenia Ossowskiej o konieczności analitycznego rozróżniania tych dwóch sfer. *Ossowska dostrzegала ich związki w działalności naukowej; rozważała, w jakie elementy i etapy naszej działalności naukowej interweniować mogą wartości. Otóż w jej przekonaniu jest takich miejsc wiele.* Po pierwsze w treści używanych pojęć w języku uczonego obecne są często oceny (antropolog powiedziałby, że zrost zdań o faktach ze zdaniem powinnościowymi to oczywista czy naturalna treść zjawisk kulturowych). Druga sytuacja zachodzi, gdy pojęcia są uściślane pod wpływem ocen, przykładem jest pojęcie poczytalności, a także pojęcie pracy u Marksa. Bywają też używane pojęcia emocjonalnie naładowane i przez to oceniające. Często używa się ich w celach perswazyjnych niejako zamiast argumentacji – wywołujemy pewien odzew emocjonalny a więc oceniający u interlokutora. Związek opcji opisowej i wartościującej zauważalny jest też w dążeniu do zmiany czyichś postaw. Użycie słowa „socjalizm” przez Hitlera było wykorzystywaniem pozytywnych treści kojarzących się z tym terminem.

Ossowska zakładała jednak, że bez przyjęcia postawy bezstronnego obserwatora nie można w ogóle przystąpić do badania obcej kultury; zakładała więc, że przyjąć ją można, że jest to wykonalne. Millowska zasada indukcji w świecie odrębności kulturowej człowieka była podstawą komparatystyki Ossowskiej.

Jednakże spór o miejsce wartościowania w procedurach zaliczanych do działalności naukowej ciągle trwa. Granica świadomego dopuszczania wartościowania w obręb tej działalności jest niezmiennie przedmiotem sporów ostatnich lat. Karty artykułów i książek z zakresu teorii antropologicznej jakże często pełne są rozważania sytuacji badacza, który „ma lub nie ma prawa” do osobistego zaangażowania badając rzeczywistość, „ma prawo lub go nie ma” do działania w tym lub owym kierunku w związku z badanym *przedmiotem*. Zakłada to konieczność angażowania sfery wartości.

Sądzę, że postawa oceniania jest dla człowieka o wiele bardziej „naturalna” czy może raczej odruchowa niż postawa obserwacyjna. Wtedy, gdy mamy do czynienia z odmiennością kulturową, a więc z odmiennością świata wartości, ocen czy norm, w tym także standardów moralnych, oceniająca postawa jest tym bardziej naturalna i odruchowa. Z każdą odmiennością wiąże się pewien rodzaj obcości i dystansu, a to wyraża się na płaszczyźnie psychologicznej w poczuciu dziwaczności, śmieszności, nielogiczności, absurdalności, obrzydliwości lub niebezpieczeństwa⁴.

⁴ Por. E. Nowicka *Religia a obcość*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1991; E. Nowicka i S. Łodziński *U progu otwartego świata*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001.

Na poziomie intelektualnym właśnie oceny są wyrazem tych emocji. Nie mamy wątpliwości, że uprawianie nauki o innych kulturach wymaga wyjścia poza tę sferę spontanicznych i odruchowych reakcji oceniających i wymaga osiągnięcia umysłowego stanu zdystansowania się. Jest to różnica między przeciętnym melomanem, który rozplywając się słucha symfonii Beethovena myśląc: „Cudowne! Wspaniałe!”, a muzykologiem, który odkrywa lub przypomina sobie konkretne sekwencje harmoniczne, analizując ich swoistą, dla Beethovena, logikę. Dziś postawy obserwacyjnej wobec odmienności kulturowej, w tym moralnej, uczymy na podstawowych kursach antropologii, choć nasi studenci najczęściej, zanim przeniosą się na ten nowy dla nich – opisowy poziom rozumowania, zadają nam po wykładach pytanie: „A jak naprawdę powinno się postępować? Co jest słuszne?” Jak badacz powinien się zachować wobec kulturowej odmienności, która go drażni i gwałci jego odczucia moralne?” Pytają więc o ocenę, o wartości, o *regulę działania*, o *radę praktyczną*. Zawieszenie oceniania jest postawą w odczuciu potocznym „niehumaną”, a w odczuciu uczonych „specyficznie humaną”.

Od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku podważano w gruncie rzeczy możliwość uchronienia się badacza nie tylko przed użyciem własnych kategorii poznawczych, lecz także przed angażowaniem sfery wartościującej myślenia, która nieuchronnie korzeniami tkwi i tkwić musi w kulturze badacza. Obok już tradycyjnej krytyki antropologii za jej związki z kolonializmem pojawił się przede wszystkim namysł nad wpływającym na praktykę badawczą nieuchronnym ułożeniem kulturowym, społecznym i politycznym badacza, jego umiejscowieniem w określonych strukturalnych kontekstach.

W okresie analizowanego tu ćwierćwiecza pisano przede wszystkim o kryzysie poznawczym antropologii wynikłym z zakwestionowania jej statusu naukowego przez postmodernistyczne wersje tej nauki. W spojrzeniu na antropologię dokonały się wówczas przeobrażenia, które objęły wszystkie dziedziny humanistyki, a wiązały się z przemianami epistemologicznego jej zaplecza, wyrażającymi się w nowych nurtach filozofii. W okresie tym dokonały się też bardziej gruntowne przemiany, które doprowadziły do podważenia wyraźnych granic między działalnością naukową i wszelką inną⁵; nauka przestała być odbierana nie tylko jako dziedzina szczególnie uprzywilejowana, ale także jako dziedzina odrębna aktywności ludzkiej. Humanści dekonstruktywistyczni obalali mit uczonego, w tym zwłaszcza badacza kultury, zewnętrznego, niezaangażowanego, bezstronnego „chłodnego” – jak lubiła mówić Ossowska – obserwatora. Podkreślali, że zupełnie tak samo jak ideologia, religia czy sztuka, działalność naukowa jest specyficznym, historycznie uwarunkowanym wytworem człowieka określonego miejsca i czasu. Pojęcie tego, co naukowe, jest zależne od rozumienia racjonalności, a to z kolei – jak dowodzi Rorty – jest zależne od aktualnego w danej epoce i miejscu sposobu przedstawiania świata. Z tego punktu widzenia racjonalność nie pozwala

⁵ Por. np. R. Rorty *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.

na znalezienie podstawy do rozróżnienia między tym, co naukowe i nienaukowe w ogóle, między tym, co naukowo prawomocne i nieprawomocne. W gruncie rzeczy standardy naukowe mają dokładnie tak samo relatywny charakter jak wszelkie inne sfery kultury, stanowiąc nierozzerwalną część konkretnej kultury⁶. W związku z tym nie ma powodu, aby doszukiwać się kategorialnej różnicy między poznaniem naukowym z jednej strony i np. dyskursem ideologicznym czy działalnością artystyczną z drugiej. Nauka, inaczej niż w założeniach Ossowskiej, nie ma szczególnego, swoistego statusu, co więcej – podlega tym samym uwarunkowaniom, ograniczeniom, zafałszowaniom, zniekształceniom i zaburzeniom, jak wszelka umysłowa aktywność człowieka. Nauka, jako historycznie ukształtowana postać praktyki społecznej, tak czy inaczej, jest uzależniona od wartości i wyobrażeń społeczeństwa, w którym funkcjonuje. Wszystko to odnosi się też do antropologicznej refleksji o odmienności moralnej człowieka. Kirsten Hastrup, duńska przedstawicielka współczesnej antropologii interpretatywnej, zauważa w prostych słowach ów zasadniczy zwrot: „W minionych dziesięcioleciach tradycyjny pogląd pozytywistyczny na twarde dane etnograficzne został wyparty przez wizję rzeczywistości jako w pewnym sensie tworu spotkania etnografki i badanych przez nią ludzi”⁷.

Sami antropologowie w uprawianej przez siebie dyscyplinie ujrzeni w tym okresie działalność bliższą literaturze, sztuce, poezji niż scjentystycznie pojętej aktywności naukowej. Co więcej – to krytyka literacka, psychoanaliza, historia społeczna stały się uznanym wzorem ściśle idiograficznej i historycznej antropologii, którą uznano za jedynie możliwą. Tytuły najgłośniejszych prac z tego okresu mówią same za siebie: *Anthropology as Cultural Critique*⁸, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*⁹, *The Unspeakable. Discourse, Dialog and Rhetoric in the Postmodern World*¹⁰. W dotychczas obowiązującym obiektywizującym nastawieniu do badania ludzkich kultur obnażono wówczas w pełni naiwność i prostotę graniczącą z uproszczeniem. Dlatego więc poczucie zadowolenia z tradycyjnego (modernistycznego czy pozytywistycznego w swym duchu) badania uniwersalnej ludzkiej kultury w zadziwiająym bogactwie jej partykularnych przejawów, czyli konkretnych kultur, wyraźnie ustąpiło w tym okresie poczuciu kryzysu poznawczego tej dyscypliny. Pojawiły się wątpliwości zarówno co do statusu wiedzy antropologicznej, jak i co do wzorców samej praktyki badawczej. Kwestionowana bywa

⁶ *Ibidem*, s. 157; R. Rorty *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 61.

⁷ K. Hastrup *O ugruntowywaniu się światów – postawy empiryczne antropologii*, tłum. M. Bucholc, w: *Badanie kultury – elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, M. Kempny i E. Nowicka (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 88.

⁸ G. E. Marcus i M. Fischer *Anthropology as Cultural Critique*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1986.

⁹ J. Clifford, i G. E. Marcus (red.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.

¹⁰ S. Tyler *The Unspeakable. Discourse, Dialog and Rhetoric in the Postmodern World*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, London 1987.

na przykład sama procedura zbierania – kiedyś uważanych za „twarde”, niepodważalne – danych empirycznych. Gdyż „już w chwili postrzegania i ujmowania obserwacyjnych danych etnografa w kategorii pojęciowe opisu interweniują różne elementy przedsądów – wiedzy zastanej w umyśle badacza”¹¹. Zastrzeżenia do „czystości” procedury obserwacji, zwłaszcza obserwacji antropologicznej, dotyczą wszystkich jej faz, w gruncie rzeczy wszelkich jej aspektów¹². Mimo to niezwykle krytycznie i powściągliwie nastawiona do „obiektywizmu” procedur obserwacji w antropologii Kirsten Hastrup pisze: „(...) empiria pozostaje wciąż obecna, być może nawet silniej niż dotychczas, nawet jeśli nie jesteśmy już w stanie przyjąć jej w oparciu o jej wartość nominalną”¹³. Niewątpliwie nastąpiła demystyfikacja obserwacyjnych danych jako faktów, ale nie ma najmniejszej wątpliwości, że założenie istnienia rzeczywistości poza podmiotem poznającym jest absolutną koniecznością, aby można było w ogóle mówić o poznaniu. Antropologia nie spełniała nigdy doskonałego modelu nauki przyrodniczej choćby dlatego, że przedmiot i podmiot badania należy do tej samej klasy zjawisk – są to ludzie. W gruncie rzeczy dyscyplina nasza nigdy nie była w pełni nowoczesna, modernistyczna, pozytywistyczna¹⁴. Opis antropologiczny powstaje w procedurze zwrotnego sprzężenia, o którym Hastrup pisze: „(...) opisy i opisywane przez nie stany rzeczy pogłębiają się i modyfikują w toku sprzężenia zwrotnego”¹⁵.

Model nauki i praktyki badawczej

W antropologii zapanowała po części moda, a po części odezwały się „zdrowe” i trafne reakcje na ogólny kryzys epistemologiczny i moralny w humanistyce tego okresu; był to wyraz niepokojów i wątpliwości co do celów i podstawowych założeń teoretycznych, poznawczych, metodologicznych i etycznych antropologicznej praktyki badawczej¹⁶. Antyesencjalizm i konstruktywizm poznawczy tej części antropologów, których zaklasyfikować można jako reprezentantów postmodernizmu, prowadził ich do zakwestionowania możliwości formułowania jakichkolwiek ogólnych ustaleń w badaniach antropologicznych, a na pewno budowania teorii. Rzeczywistość kulturowa jest niestała, a nawet ulotna, nieustannie konstruowana i rekonstruowana, nigdy nie posiadająca żadnych stałych wzorców, modeli, punktów zaczepienia dla praw ogólnych czy ogólnych ustaleń, na których myśl badacza

¹¹ H. G. Gadamer *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 1979; Hastrup, *O ugruntowywaniu się światów...*, *op. cit.*, s. 88-90

¹² K. Kaniowska *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 1999, *passim*.

¹³ K. Hastrup 2004, *O ugruntowywaniu się światów...*, *op. cit.*, s. 90.

¹⁴ *Ibidem*, s. 91.

¹⁵ *Ibidem*, s. 91.

¹⁶ Por. M. Lubaś *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003, *passim*.

mogłaby się oprzeć. Nie dziwi więc, że w opisywanym okresie schyłku XX wieku posuwano się do odrzucania wszelkich wyjaśnień, a nawet typologii. Jedyne uprawnione okazywały się analizy interpretatywne, włączające i akceptujące wszelkie elementy subiektywnego podejścia badacza zastosowane do zawsze konkretnych, umiejscowionych bardzo ściśle w czasie i przestrzeni faktów czy zdarzeń kulturowych. Elementy badanej rzeczywistości kulturowej rozumiane były jako zawsze też posiadające wymiar interakcyjny wynikający z konkretnej sytuacji badawczej, a więc relacji badacz–badany wyznaczanej przez ściśle określone parametry sytuacyjne. Dowodzenie swoich racji poprzez weryfikację empiryczną teorii czy budowanie uogólniających modeli nie tylko nie jest możliwe, ale też nie jest potrzebne. Najwłaściwsza okazuje się postawa wyrażająca pełną akceptację wielości i różnicowania *sposobów odbierania świata, jego konceptualizacji, norm i reguł postępowania, światopoglądów*. Dla postmodernistycznej humanistyki charakterystyczne jest odrzucenie wszelkiej teorii poznania, negacja *potrzeby uprawomocnienia nauki i wiedzy naukowej*. Całościowe wyjaśnienie poznawczych podstaw nauki nie jest w tej koncepcji ani możliwe, ani pożądane¹⁷. Nie powinno się ani wyjaśniać, ani kodyfikować poznania naukowego; zresztą nauka bez takiej legitymizacji radzi sobie zupełnie dobrze.

Można jednak zauważyć pewne istotne różnice między dyscyplinami humanistyki, w tym zwłaszcza filozofią i antropologią. Kirsten Hastrup, szukająca bliskich związków między nimi dwiema, stwierdza jednak stanowczo: „Społeczne doświadczenie ludzi i wynikający zeń materiał etnograficzny są w znacznym stopniu niewerbalne. Kultura nie jest tekstem, antropologia nie jest literaturą. Badany świat jest ugruntowany nie w zdaniach, lecz w rzeczywistości empirycznej na granicy zdań, w etnografii”¹⁸. I dalej: „W gruncie rzeczy antropologia może być uważana za empiryczną filozofię”.

Dzięki krytycznej refleksji postmodernistycznych teoretyków antropologii dyscyplina ta stała się daleko bardziej samoświadoma ograniczeń własnej retoryki, długo niedostrzeganych społecznych i kulturowych wyznaczników określających kształt antropologicznych opisów.

Zasługi postmodernistycznej, refleksyjnej i dekonstruktywistycznej teorii antropologicznej mają nieocenioną wartość dla samoświadomości metodologicznej i epistemologicznej antropologii, tak jak i dla wszelkiej refleksji o człowieku. Jednakże pewne wątki postmodernistycznej epistemologii i metodologii wydają mi się bardziej dla nauki szkodliwe niż naiwny pozytywizm. Nie ma oczywiście nic bardziej złudnego niż prosta i jakże złudna wiara we wszechmoc poznania naukowego, ale zastąpienie tej wiary wszechobecnym zwątpieniem jest bodaj równie niebezpieczne. Destrukcyjna niewiara w możliwość dochodzenia do jakkolwiek rozumianej prawdy i neurasteniczne skupianie się na samym procesie poznania

¹⁷ R. Rorty *Konsekwencje pragmatyzmu: eseje z lat 1972–1980*, przeł. Cz. Karkowski, Przedmowa A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN Warszawa 1998.

¹⁸ K. Hastrup, *O ugruntowywaniu się światów* *o. cit.*

i jego bezradności, tak charakterystyczne dla postmodernistycznego stylu narracji, nie posuwają naprzód samo przez się debaty naukowej. Sądzę, że w umiarkowanej dawce odgrywają pewną rolę w oderwaniu się od samozadowolenia oraz od oczywistości modernistycznej czy też pozytywistycznej wizji uprawiania antropologii. Cierpienie niemożności dotarcia do istoty obcej rzeczywistości kulturowej, które odczuwa każdy antropolog terenowy, nie powinno mu jednak przeszkodzić w posługiwaniu się wszystkimi zmysłami, wiedzą zastaną i domniemaniami wraz z przypadkowymi skojarzeniami, jeśli chce pozostać naukowcem. Czysta neurastenia metodologiczna i epistemologiczna kończy się czystą neurastenią i niczym więcej. Stąd to słynna krytyka postmodernistycznego myślenia antropologicznego u Ernesta Gellnera¹⁹, wydaje mi się sensowna, gdy popiera tych badaczy, którzy po prostu robią swoje; sama skłonna jestem popierać tych antropologów, ciągle zresztą licznych²⁰, którzy wbrew wszelkim lamentom postmodernistów, duchowe drżenia i niepokoje zostawiają na długie jesienne wieczory w rodzinnym domu, zaś poza tym jako antropologowie prowadzą badania terenowe tak dobrze, jak potrafią. Jak sądzą to, że podoba mi się właśnie Gellner, zawdzięczam szkole Marii Ossowskiej, z której wyrosłam. Oczywiście to „wyrastanie” nigdy nie jest prostą kontynuacją; przecież w każdy wyrastaniu jest też wychodzenie poza to, z czego się powstało. W dalszej części tego artykułu będę zatem sięgała do tych, dalekich czasem, odrostów myśli Ossowskiej.

Zresztą również na gruncie współczesnej antropologii spotykamy się z opiniami głęboko krytycznymi wobec tendencji ściśle interpretatywnych, które oddalają tę dyscyplinę od tradycyjnego wzorca nauki. Obronę klasycznego scjentyistycznego podejścia do badań międzykulturowych znajdujemy na przykład u Melforda E. Spiro, który krytykując orientację czysto interpretatywną za tendencję do sprowadzania antropologii do czysto idiograficznych, ciekawostkowych opisów „innych krajów i obyczajów”, sięga do przestrogi, jaką Alfred Kroeber wypowiedział 85 lat temu: „Tak długo, jak będziemy oferować światu jedynie rekonstrukcje specyficznych szczegółów i uparcie okazywać niechęć do generalizacji, świat będzie miał dość ograniczony pożytek z etnologii”²¹. Spiro w istocie broni tradycyjnego wzorca nauki, natomiast interpretatywny, partykularny jej nurt zachowałby tylko do badania kultury zachodniej. Pisze jednoznacznie: „Konkludując, jeśli dążymy do realizacji celów etnograficznego partykularyzmu, to w naszym dobrze pojętym interesie lepiej skupić się na badaniu kultury zachodniej. Przy braku takich badań tak naprawdę mamy jeszcze inną alternatywę. Możemy przyjąć model generalizu-

¹⁹ E. Gellner *Postmodernizm, rasizm i religia*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997.

²⁰ R. Firth *Czy antropologia społeczna ma przyszłość?* tłum. A. Kościańska, w: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, *passim*.

²¹ A. Kroeber *Recenzja Primitive Society*, „American Anthropologist” 1920, nr 22, s. 380; za: E. Spiro, *Relatywizm kulturowy i przyszłość antropologii kulturowej*, tłum. G. Pożarlik, w: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badanie kultury...*, *op. cit.*, s. 52.

jąco-wyjaśniający albo do niego powrócić w badaniach etnograficznych, skupiając się na porównawczych badaniach kultur nie należących do kręgu zachodniego²². Te alternatywy oraz preferencja dla drugiego modelu uprawiania antropologii, mimo wszystkich trudności, ograniczeń i wątpliwości, umieszczają koncepcję Spiro w nurcie myślowym bliskim Marii Ossowskiej i we wzorcu nauki przez nią uprawianej.

Swojskość i obcość – badacz i badany

Współczesny czytelnik dzieł Ossowskiej nie ma wątpliwości, że perspektywa antropologiczna była częścią jej programu naukowego; zarazem jednak nie jest to perspektywa akceptowalna dla antropologii przełomu XX i XXI w. Antropologia zdefiniowana jako nauka o kulturowej różnorodności człowieka, o jego różnorodności, a więc inności międzygrupowej, z konieczności styka się z problemem badania „obcości” kulturowej, gdyż jest uprawiana przez osoby o innym zapleczu kulturowym niż ci, którzy stanowią przedmiot badań. Dotyczy to w znacznym stopniu również tzw. antropologów tubylczych, czyli tych, którzy wyrosli z innych kultur niż zachodnia, będących zarazem przedmiotem badania antropologicznego. Antropologia wyrosła wszak na gruncie określonej kultury – nazywanej euroamerykańską czy zachodnią. Zatem aby zostać antropologiem, trzeba studiować tę dyscyplinę na zachodnich uniwersytetach, uczyć się modelu myślenia zachodniego. Socjalizacja i enkulturacja do wzorów myślenia i odczuwania charakterystycznych dla zachodniej kultury jest w związku z tym warunkiem uprawiania antropologii jako nauki. Stąd również tzw. antropologowie tubylczy, a także pochodzący z diaspory społeczeństwa badanego żyjącej w obrębie świata zachodniego, jako przedstawiciele swojej dyscypliny siłą rzeczy reprezentują kulturę kręgu europejskiego, mimo że mogą dysponować poza tym znaczną kompetencją językową, a nawet całościową głęboką kompetencją kulturową w zakresie kultury badanej.

Dylematy moralne antropologa są dylematami człowieka nie kultury badanej, lecz kultury badającej. Te dylematy nie były przedmiotem zainteresowań Marii Ossowskiej, ponieważ była ona przede wszystkim teoretykiem, badaczem gabinetowym, a nie terenowym. Sama empirycznych badań terenowych ani nie prowadziła, ani ich nie planowała. Osoby, które znały bliżej Ossowską, nie mają wątpliwości, że nie miała też najmniejszych predyspozycji do pracy terenowej, wręcz przeciwnie – praca uczonego zgłębiającego materiał zastany była jej powołaniem. Ossowska nie przywiązywała dużej wagi do aspektu behawioralnego zjawisk moralnych. W *Podstawach nauki o moralności* pisała: „Mówiąc nam coś o czynach, nie mówią nam nic o opiniach, albowiem trzeba pamiętać, że nie tylko z opinii nie

²² E. Spiro *Relatywizm kulturowy...*, *op. cit.*, s. 52.

można wnioskować o czynach, ale i na odwrót: czyny nie dają nam obrazu żywionych przez ich sprawców poglądów²³. Materiałami, na których może budować swoją dyscyplinę badacz moralności, są jej zdaniem: sformułowane na piśmie systemy etyczne, kroniki i statystyki kryminalne, kodeksy prawne, prasa codzienna, literatura piękna, a zwłaszcza pisarstwo obyczajowe, pamiętnikarstwo, wypisy szkolne, a wreszcie sam język.

Korzystała z rezultatów cudzych obserwacji, skrupulatnie powołując się na źródła, których ani nie oceniała pod względem metodologicznym – nie podważała ich trafności, ani nie wyrażała pełnego do ich zawartości zaufania. Wydawała się mówić: „Jeśli wierzyć obserwacjom Xa...” lub „Jeśli X ma rację...”

W analizie ograniczającej się do naszej tylko kultury Ossowska dostarcza pewnych cennych wskazówek, które mogą służyć antropologowi w badaniu kultur obcych. Formy językowe wyrażające ocenę mogą być bardzo różne, np. wykrzyknikowe, w sensie subiektywizmu aktualnego i prywatnego – albo jako formy ekspresji, albo jako opis aktualnych emocji – w obu przypadkach są dobrą podstawą dla badacza kultur innych.

Ossowska bez wątpienia skupiała się w swojej twórczości na analizie elementów kultury własnej; jej normy próbowała kodyfikować w *Normach moralnych* (1970), analizować wyodrębnienie sfery moralności w *Podstawach nauki o moralności* (1947) i *Motywach postępowania* (1949). To skupienie się na analizie kultury własnej pozwoliło jej na osiągnięcie głębi, której antropolog „biegający” po odmienności mimo wszystkich możliwych wysiłków osiągnąć nie może. Sytuacja badacza skupionego na własnej i na obcych kulturach z punktu widzenia epistemologicznego i metodologicznego jest odmienna. Antropolog jako główne narzędzie badawcze, mimo nieomal stulecia intensywnych praktyk terenowych, ma przede wszystkim do dyspozycji najważniejsze narzędzie jakim jest jego własna osoba, natura, osobowość. Słowem, antropolog jako badacz obcej kultury „bada sobą” – patrząc, słuchając, obserwując wszystkimi zmysłami zmysłowo dostrzegalną warstwę obcości kulturowej, ale też rozmawia, wchodzi więc w kontakt z ludźmi, pokazuje się im, a więc jest przez nich obserwowany i obserwuje ich obserwację swojej osoby.

Antropolog zaangażowany w pracę terenową wchodzi w złożone, „wielopiętrowe” relacje z badanymi. Na przykład może go irytować to, że gromada Chińczyków w małym prowincjonalnym miasteczku otacza go siedzącego i spożywającego na ławeczce kluski z osobliwym sosem, że dzieci go dotykają, że są sadzane mu na kolanach. Może też w tej chwili poczuć, że dana mu jest niezwykła, wręcz cudowna dla antropologa sytuacja badawcza – eksperyment kulturowy i to on sam jest elementem tego kulturowego eksperymentu. On jest biały, jakoś po europejsku ubrany, ma jasne włosy i nie umie jeść pałeczkami, nie mlaszcze i nie pluje dookoła, nie wyciera ust rękawem i siedzi przy jedzeniu dość sztywno, natęży się układając do chwila od nowa pałeczki w nieudolnej dłoni i myśli: co będzie dalej? co oni mówią? itd. (Jest to sytuacja, którą osobiście przeżyłam podczas badań an-

²³ M. Ossowska *Podstawy nauki o moralności...*, op. cit., s. 13

tropologicznych w Chinach). Badacz jest więc zarazem elementem nieodzownym eksperymentu i obserwatorem.

Ossowska odwoływała się też bardzo często do osobistych antropologicznych obserwacji czynionych w obrębie kultury własnej czy też w obrębie naszego kręgu kulturowego; w odniesieniu do nich mogła używać wszystkich elementów badania sięgających do własnego doświadczenia wewnętrznego, introspekcji i kulturowo zawężonej empatii. W ten sposób w gruncie rzeczy sięgała do modelu interpretatywnego nauki; nie rezygnowała zarazem z dążenia do formułowania uogólnień o szerszym zasięgu. Zdawała sobie sprawę, że różnorodność i zmienność w czasie ocen i norm moralnych w obrębie naszego kręgu kulturowego daje szansę na bardziej pogłębione rozumienie odmienności i różnorodności świata zjawisk moralnych. Jednakże ogromny obszar refleksji antropologicznej skupionej wokół wątpliwości, wewnętrznych zmagają, poszukiwania nadziei i luk w terenowej pracy antropologa nie jest obecny w twórczości Ossowskiej tak jak i innych teoretyków życia społecznego jej pokolenia.

Porównywalność kultur

Współczesna antropologia od lat osiemdziesiątych XX wieku do dziś podnosi między innymi problem relatywizmu kulturowego, zasadności przeprowadzania porównań międzykulturowych i współmierności zjawisk kulturowych²⁴. Pytanie o porównywalność kultur stało w centrum zainteresowania współczesnych antropologów w związku z zakwestionowaniem możliwości uprawiania antropologii uogólniającej, poszukującej praw i zależności. Formułowanie takich praw interesowało Marię Ossowską, czemu dała wyraz w różnych pracach, a przede wszystkim w *Socjologii moralności* (1963). W ostatnich dziesięcioleciach problem ten stał się jednym z najważniejszych pól działania antropologów, przede wszystkim w odniesieniu do epistemologicznego problemu granic poznania międzykulturowego albo jako element rozważań etycznych. Ossowska stawiała kluczowe pytania, które ciągle pozostają trudne do operacjonalizacji, a w konsekwencji nie znajdują odpowiedzi: 1) Czy we wszystkich społeczeństwach, we wszystkich kulturach istnieje sfera zjawisk moralnych? 2) Jak ją powinniśmy definiować międzykulturowo: czy przyjmując za model wyjściowy europejski (zachodni) model zjawisk moralnych, czy też poszukując jakiegoś wspólnego ponadkulturowego „rdzenia” moralności? Jeśli, jak rozważa Ossowska, wyróżnikiem moralności jest budowa wypowiedzi, np. występowanie pewnych orzeczników typu „dobry”, „zły”, to pro-

²⁴ Por. choćby J. S. Tambiah *Racjonalność, relatywizm, przekład a współmierność kultur*, przeł. J. Barański, w: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badanie kultury...*, op. cit.; J. C. Jarvie *Rationalism and Relativisme*, „The British Journal of Sociology”, nr 34, s. 44–60; E. Spiro, *Relatywizm kulturowy...*, op. cit.; C. Geertz *Anty anty-relatywizm*, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Wyd. Instytutu Kultury, Warszawa 1999, s. 43.

wadząc badania nad innymi kulturami trzeba dociekać, czy język badanej zbiorowości zawiera jakieś specyficzne zwroty o takim charakterze. W każdym języku, zakładamy, są zwroty wyrażające oceny dodatnie i ujemne, ale czy oceny te można kwalifikować jako oceny o charakterze moralnym, to pozostaje do dyskusji. Z jednej strony fakt, że słowa z pozoru opisowe mają treść oceniającą, jest utrudnieniem w badaniach międzykulturowych nad moralnością, bo nie jest łatwe stwierdzić, jaki dokładnie sens w różnych językach ma dane słowo, ale z drugiej jest to ułatwienie, ponieważ nie grozi nam błąd przyjmowanej *a priori* oczywistości znaczenia opisowego. Postawy apulsywne i repulsywne, które mają łączyć wszystkie oceny, występują, jak domniemujemy, we wszystkich kulturach. Pojawia się pytanie, czy wyobrażalne jest społeczeństwo ludzkie, w związku z tym kultura tegoż społeczeństwa, w której nie istniałyby sfery takich postaw i psychicznych reakcji.

Jeśli chodzi o zasięg zjawiska moralności Ossowska stwierdzała jednak, a robiła to w oparciu o materiał empiryczny zbierany przez antropologów w różnych kulturach, że nie jest lub nie musi to być sfera zjawisk w kulturze ludzkiej uniwersalna. Dopuszczała więc, że są kultury, społeczeństwa, zbiorowości ludzkie, które tej sfery nie posiadają w ogóle²⁵ lub które normy moralne łączą w jedną całość z innymi niż w kulturze europejskiej sferami, np. z praktycznymi normami instrumentalnymi, dla których skuteczność i korzyść konkretnego efektu działania jest miernikiem słuszności normy²⁶. Tak więc sfera moralności – wnioskowała Ossowska – nie jest nieodłącznym elementem życia zbiorowego człowieka czy też człowieczeństwa. Zatem socjolog moralności, czy raczej antropolog moralności czasem miałby coś do roboty w obcej kulturze, a czasem nie miałby nic.

Wśród wielu uczonych, którzy zagadnieniu temu poświęcili opasłe tomy, wybrałam do porównania rozważania amerykańskiego antropologa hinduskiego pochodzenia, J. S. Tambiah; wybór ten podyktowany był tym, że Tambiah *expressis verbis* zajmuje się różnorodnością kultur właśnie w zakresie norm moralnych, co jest stosunkowo rzadkie w antropologii ostatnich dziesięcioleci. Znakomita większość reprezentantów naszej dyscypliny w ogóle nie stawia sobie pytania o specyfikę i odrębność ocen i norm moralnych wśród innych ocen i norm. Tę tendencję zauważała Maria Ossowska w latach sześćdziesiątych, analizując pod kątem interesującej ją problematyki moralnej literaturę etnologiczną i antropologiczną. Nowe nurty antropologii nic w tej sprawie nie zmieniły. Pytanie centralne w całej twórczości Ossowskiej zostaje zapoznane, a w każdym razie ignorowane. Tambiah jest tu rzadkim wyjątkiem. Podkreśla on szczególnie poważne kłopoty, na jakie natrafia badacz, który chce porównywać międzykulturowo zjawiska moralne, co być może kryje się za tym słabym wyeksplorowaniem interesującego nas obszaru

²⁶ R. B. Brant *Hopi Ethies. A theoretical Analysis*, The University of Chicago Press, Chicago 1954

²⁷ J. Ladd *The Poverty of Absolutism*, w: *Edard Westermarck: Essays on His Life and Works*, „Acta Philosophica Fennica”, Helsinki, nr 34, s. 158–180.

zjawisk kulturowych. Podnosi on problem porównywalności kultur i możliwości ponadkulturowej komunikacji. Pisze: „Zagadnienie współmierności i formułowania międzykulturowych sądów napotyka swe największe przeszkody, gdy podejmuje się próby porównania i oceny różnych systemów moralnych”²⁷. Ossowska oczywiście zapytałaby: jaki ma być cel tego porównania i co ma na myśli autor pisząc o ich ocenie. Tu będę się starała zestawzić istniejące i domniemane reakcje intelektualne na stawiane przez Tambiaha problemy w twórczości Ossowskiej. (Dywagacje tego autora nie są zbyt odkrywcze, choć zamaskowane i tajemnicze dzięki skomplikowanemu językowi, w którym je wyraża.) Tambiah zastanawia się „dlaczego tradycje kulturowe i formy życia nie poddają się prostym sądom porównawczym, a także dlaczego wpływ zachodniej nauki na społeczeństwa Trzeciego Świata wywołuje złożone reakcje”²⁸. Maria Ossowska nie cofała się jednak przed takimi międzykulturowymi porównaniami, poszukując płaszczyzn ogólnoludzkiej wspólnoty zarówno w biologii, jak i w kulturze, choć zauważała ich ryzykowność; *to, co dla człowieka „przyrodzone”, „naturalne”, co odpowiada na uniwersalne potrzeby przy bliższym oglądzie okazuje się zależne od konkretnych warunków.*

Ryzykowność takich porównań wiąże się, w moim przekonaniu, między innymi z tym, że sfera motywacyjno-emocjonalna zjawisk kulturowych, w tym może zwłaszcza zjawisk moralnych, w obcej kulturze jest trudno dostępna. Ossowska jest głównie badaczem niuansów dziedziny moralności w kulturze własnej, w której jest jej dostępna cała warstwa introspekcyjna. Wtedy, gdy przeprowadza porównania międzykulturowe, introspekcja w grę nie wchodzi, choć korzystanie z danych pochodzących z odmiennej kultury zakłada możliwość porozumienia międzykulturowego, jakiejś wspólnej płaszczyzny. Może nią być wspólnota biologiczna, wspólnota psychologiczna na owej biologii zbudowana, ale też może być w pewnym sensie wspólnota kulturowa, a ściślej fakt dla wszystkich ludzi wspólny posiadania jakiejś kultury. To temu faktowi wszak zawdzięczamy możliwość dokonywania międzykulturowego przekładu z języka kultury badanej na język kultury badacza. To posiadanie *jakiejś* kultury w zakresie własnych kompetencji badacza jest zarazem przeszkodą w odbieraniu kulturowej odmienności, jak i (ponad wszystko) warunkiem niezbędnym do rozumienia kultury obcej. Jak już kilkadziesiąt lat temu powiedział Hans Georg Gadamer²⁹ o cudownej możliwości przekładu z języka na język, którą zawdzięczamy przedsądom i postawie, którą określić można jako gotowość rozumienia czy też założenie zrozumiałości. Podobnie pisze Kirsten Hastrup, współczesna antropolożka duńska: „Doświadczenie względności nie pociąga za sobą absolutnej niewspółmierności. W końcu ludzkość jest zjednoczona poprzez fakt, że jesteśmy jedni dla drugich wyobrażalni...”³⁰.

²⁷ I. S. Tambiah *Racjonalność, relatywizm...*, op. cit., s. 83.

²⁹ *Ibidem*, s. 83.

²⁹ H. G. Gadamer *Rozum, słowo, dzieje*, op. cit.

³⁰ K. Hastrup *O ugruntowaniu się światów*, op. cit.

Czy możemy zrozumieć obce kultury? Ossowska zakładała jakby bez zastrzeżeń, jakby odruchowo, że tak. A opierała się przede wszystkim na trudno uchwytnym poczuciu wspólnoty ogólnoludzkiej, koncepcji człowieka, która na dalszy plan odkładała różnice kulturowe. Podobnie w gruncie rzeczy Hastrup pisze, iż: „nie można rozumieć ludzi, abstrahując od w mniejszym lub większym stopniu podzielanego ludzkiego doświadczenia (...) Odnosi się to oczywiście do wszystkich nauk o człowieku”³¹.

Problem, który powstaje w związku z wyżej rozważanymi zagadnieniami dotyczy jeszcze jednego zadania, jakie próbują sobie stawiać od dawna humaniści różnych dyscyplin – a mianowicie stworzenia ponadkulturowej ogólnoludzkiej moralności w oparciu o studia porównawcze, moralności składającej się z kulturowych powszechników. Tambiah jest pesymistą, krytykuje próby stworzenia ponadkulturowej moralności. Pisze w tym duchu o swoistym napięciu, a może też sprzeczności pomiędzy „naturalnymi”, powszechnymi potrzebami moralnymi, dotyczącymi całego gatunku, a „konwencjonalną”, historycznie uwarunkowaną różnorodnością systemów moralnych. „Moralne nakazy i zakazy – jak pisze Tambiah, referując badacza systemów moralnych Hampshire’a – można wyjaśnić i uzasadnić poprzez odniesienie do niezmiennych ludzkich skłonności i potrzeb, które obecne są w każdym normalnym społeczeństwie: na przykład, warunek, by nie powodować cierpienia, gdy można tego uniknąć”³².

Tambiah tak krytycznie rozważa możliwość zbudowania takiej moralności: „(...) można krytykować i uznać za błędne pewne zwyczaje, jeśli prowadzą one do jaskrawej i niepoahamowanej niesprawiedliwości, do bólu i nieszczęścia, to znaczy, jeśli gwałcą rzeczywiście powszechnie uznawane standardy użyteczności i sprawiedliwości”³³. Podobnie jak kilkadziesiąt lat wcześniej robiła Ossowska, teraz Tambiah krytykuje ten pogląd, twierdząc, że nie można z tzw. natury ludzkiej wywieść pewnej liczby cnót uniwersalnych. Zauważa, że cechy natury ludzkiej „są zgodne z wieloma różnymi koncepcjami dobrego życia oraz że na drodze do stworzenia ogólnej teorii moralności istnieją nieprzezwyciężalne trudności”³⁴.

Czytelnik Tambiaha, rozważającego poglądy Hampshire’a, z łatwością odkrywa, że autor ten draży kwestie o wiele wyraziściej zanalizowane już kilkadziesiąt lat temu w pracach Ossowskiej. W tej kwestii, mam wrażenie, że antropologia nie poczyniła zasadniczego postępu, jeśli o postępie w tego rodzaju rozważaniach może być mowa. Ossowskiej krytyka pojęcia natury ludzkiej, o której mówi się w tak różnych znaczeniach i bez troski o ścisłość, mają w tym zakresie wyjątkowo dobre zastosowanie. Względy teoretyczne – rozważania o tym, co jest częścią natury, czyli czy to, co wrodzone, jest zarazem powszechne, to jedna z przyczyn zaintereso-

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, s. 84; S. Hampshire *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge 1983, s. 43.

³³ *Ibidem*, s. 84.

³⁴ *Ibidem*.

sowania w historii nauki powszechnikami moralnymi. Wskazuje ona też na względy praktyczne zainteresowania konstruowaniem uniwersalnego kodeksu moralnego. Ossowska pisze o procesie norymberskim – skazanie zbrodniarzy wojennych wymagało uruchomienia prawa natury. Mówiła o stawianym powszechnie pytaniu „czy dobro zatriumfuje” i zauważała, że jego postawienie niesie ze sobą założenie: „dobro i zło u wszystkich ludzi przemawia tym samym głosem”³⁵. Wskazuje ona jednak, że błędne jest poszukiwanie obiektywnego wsparcia dla słuszności ocen i norm moralnych w ich powszechności. Powołuje się na słowa filozofów, którzy raczej obawiali się sądów powszechnie wyznawanych jako z góry podejrzanych. Ossowska pisała zarazem: „Powszechność umocniłaby nas w przekonaniu, że opinie te są wyrazem jakichś istotnych ludzkich potrzeb, otworzyłaby ona przed nami możliwość powszechnego dogadywania się, zanim nowe środki komunikacji wytworzą wspólną kulturę poprzez generalną standaryzację”³⁶. Zdała sobie sprawę z niebywałych trudności natury metodologicznej, które towarzyszyć by musiały zakrojonym na szeroką skalę międzykulturowym badaniom, które miałyby na celu wykrycie kulturowych powszechników w zakresie norm i ocen moralnych. Udowadniając powszechność taką, odwoływano się zwykle do powszechności ludzkich potrzeb albo do oczywistości. Do jakiego stopnia bezużyteczna jest koncepcja odwołująca się do potrzeb ogólnoludzkich w formowaniu powszechnej moralności wskazuje z upodobaniem cytowany przez Ossowską przykład z rozmowy Bronisława Malinowskiego, który uprzyśpieszał Trobriandczykom zasięg bitwy pod Verdun, mówiąc, że zginęło w niej tyle osób, że ich ciałami można by obłożyć cały atol. Słuchacze z oburzeniem zareagowali, twierdząc, że nie ma sensu zabijać tylu ludzi, skoro nie można zjeść takiej ilości mięsa³⁷. Powszechność norm moralnych można wiązać, jak mówił Kluckhohn z aprobatą cytowany przez Ossowską, z faktem, iż ludzi łączą pewne typowe sytuacje życiowe: kwestia żywienia, wychowania dzieci, niedołęzna starość, różnice płci i wieku³⁸.

Ponadto, badając kwestię powszechników kulturowych, Maria Ossowska uważała, że normy szczegółowe bywają nieraz bardziej uniwersalne, niż normy ogólne. Np. zakaz zabijania ojca jest bardziej powszechnie postrzegany niż ogólny zakaz zabijania. Dotyczy to np. raczej zakazu zabijania ojca niż zabijania kogokolwiek, gdyż nie ma kultury, w której nie byłoby jakiegoś odstępstwa od tej drugiej, ogólniejszej reguły³⁹.

Dla Ossowskiej tego typu rozważania wymagały zawsze odseparowania treści oznajmujących od treści wartościujących zawartych w toku rozumowania. Przede wszystkim zadałaby pytanie: „co rozumiemy przez „normalne społeczeństwo”?; czy jest to społeczeństwo, które według naszych (a ściślej: wypowiadającego się)

³⁵ M. Ossowska *Socjologia moralności*, PWN, Warszawa 1969, s. 165.

³⁶ *Ibidem*, s. 167.

³⁷ *Ibidem*, s. 242.

³⁸ *Ibidem*, s. 243.

³⁹ M. Ossowska *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970.

standardów jest oceniane pozytywnie i akceptowane? W ten sposób wplątujemy się w tautologię: to jest powszechnie akceptowane jako pozytywne moralnie, co akceptujemy moralnie. Inne pytanie Ossowskiej brzmiałoby: „jak się rozumie cierpienie? I choć pewien zakres doświadczeń wydaje się identyczny w obrębie tego pojęcia w skali ponadkulturowej, to jednak powstaje kolejne pytanie: czy w ogóle taka kategoryzacja zjawisk, przy której cierpienie stanowi odrębne pojęcie funkcjonuje we wszystkich kulturach?”

Sprawą inną, której załóżki Maria Ossowska zauważała, a która z całą jaskrawością ukazuje się od paru dziesięcioleci antropologom, jest proces globalizacji w zakresie kultury, jej unifikacja, która odbywa się na drodze dyfuzji europejskich czy zachodnich wzorów. W ten sposób ekspansja kultury europejskiej dokonuje się z całym impetem, zwłaszcza w związku z powszechnością środków masowego przekazu. Już nie potrzebne są podboje, migracje, osobisty kontakt z przedstawicielami kultur innych, terytorialnie odległych, aby dokonać kulturowego zapożyczenia.

Relatywizm kulturowy i moralny – problemy etyczne badacza terenowego

Jednym z kluczowych problemów stawianych przez współczesnych antropologów jest kulturowy relatywizm rozważany zarówno z perspektywy epistemologicznej, metodologicznej, jak i etycznej. Jest to problematyka, która żywo interesowała Ossowską. Trzymając się wiernie swego rozróżnienia na zdania o faktach i zdania oceniające, w gruncie rzeczy nie widziała sprzeczności między stwierdzaniem kulturowo uwarunkowanej różnorodności moralnej ludzkich społeczeństw, ich wyjaśnianiem i rozumieniem – z jednej strony, a posiadaniem przez badacza własnego (osobistego) przekonania moralnego, ugruntowanego we własnej kulturze i własnym systemie wartości – z drugiej. W ten sposób Ossowska może uniknąć obawy przed negatywnymi skutkami moralnymi postawy relatywistycznej. Nie muszą więc w zasadzie dręczyć jej problemy tych antropologów, którzy widzą rozbieżność czy sprzeczność między ideą racjonalności i relatywizmem kulturowym. Ossowska zgodziłaby się w zasadzie z poglądami Clifforda Geertza, który w słynnym eseju *Anty-anty-relatywizm* rozważa niuanse debat na gruncie antropologii. Opisując zjawiska moralne posługiwać się winniśmy cytowaną przez Geertza koncepcją podejścia do kulturowych różnic, która w duchu funkcjonalistycznym każe nam widzieć w odmiennych obyczajach i przekonaniach mechanizm lokalnie pełniący określone funkcje, który „ma za zadanie jednoczenie, przystosowywanie i strukturyzację jakiejś społeczności”⁴⁰. To „czyste”, beznamiętne, spokojne czy chłodne podejście badawcze oczywiście pozostaje rdzeniem uprawiania antropologii, ale o ileż łatwiej zachować ową czystość, nieskazitelną bezstronność, opisowość i klarowność postaw wobec rzeczywistości badanej, gdy się czyta książki i relacje badaczy terenowych niż wtedy, gdy się jest tymże badaczem terenowym.

⁴⁰ C. Geertz *Anty-anty-relatywizm*, op. cit., s. 43

Etyczne problemy badania terenowego dla Ossowskiej nie istniały, bo badaczem terenowym nie była. Antropologia współczesna rozszerza zatem wydatnie zakres etycznych problemów, które pojawiły się u autorki *Podstaw nauki o moralności i Ethosu rycerskiego*. Badacz terenowy nie może bowiem uniknąć rozważania sytuacji *interakcji badacz-badany, która jako kontakt międzyludzki, czasem bardzo intensywny, musi mieć – według naszych kryteriów – swój wymiar moralny*.

Clifford Geertz z ironią i pasją polemiczną tak wyrażał niepokoje moralne badacza, który jest człowiekiem Zachodu i zarazem chłodnym obserwatorem: „istnieje szansa na spotkanie antropologa, który opuszczając kulturę, którą właśnie przetrząsnął jak stertę roboczych ubrań, wykrzyknąłby «cóż za okropny sposób życia!». Ponieważ, nawet jeśli tubylcy byli zubożali, pokryci kurzem i ranami; nawet jeśli gnębiono ich tak, że stali się chudzi jak szczapy; nawet jeśli gwałtownie wymierali; wciąż jeszcze obserwator mógł napomknąć, jak często uśmiechają się lub jak często ich dzieci walczą ze sobą, lub jak są pogodni. Możemy pozazdrościć Zuni ich pokojowych ścieżek, a Navaho ich «szczęśliwego serca»”. Geertza najwyraźniej irytuje rodzaj niewrażliwości na drugiego człowieka, którym jest bądź co bądź badany przedstawiciel „odległej” kultury. Irytuje go zarazem łączenie podejścia przedmiotowego do kulturowo obcych, któremu towarzyszy rodzaj niewybaczalnej egzaltacji i fałszywych zachwyty odmiennymi kulturami. Jest to jakże hipokrytyczne połączenie rzekomego relatywizmu z rodzajem poczucia wyższości i protekcyjnalizmu. W dalszej części swojej wypowiedzi Geertz kontynuuje ten ton samobiczowania się antropologa, który uprawia samokrytykę uczonego, który lawiruje między relatywizmem obserwatora i nihilizmem istoty pozbawionej wszelkich zasad moralnych z jednej strony i etnocentryzmem pewnego siebie człowieka Zachodu z drugiej.

„Doprawdy zadziwia jak bardzo byliśmy zniewieściali, aby dowodzić, że istnieje jakieś praktyczne uzasadnienie tabu żywnościowych, infibulacji czy klitoridektomii; i jeśli wciąż mieliśmy moralne zastrzeżenia co do składania ofiar z ludzi czy polowania na ludzkie głowy, to jasne jest, że byliśmy wciąż wciśnięci w wąski i charakterystyczny dla współczesnej Europy sposób patrzenia i nie rozumieliśmy, nie mogliśmy rozumieć. Jednak jeśli natknęliśmy się wśród jednego z beztroskich племион południowych wybrzeży na grupę nastolatków, którzy mogli współżyć ze sobą bez żadnych ograniczeń, zastanawialiśmy się, czy dzięki temu udaje im się uniknąć stresów towarzyszących naszej własnej młodości i skrycie mieliśmy nadzieję, że nie”⁴¹. Zarazem jednak Geertz pisze też o niemożności zachowania obojętności wobec różnic, które ranią nasze poczucie moralne.

Nowe zjawiska społeczne i problemy natury metodologicznej i etycznej pojawiają się w związku z tym, że dystans między społeczeństwami badanymi a społeczeństwem badacza wydatnie się zmniejszył. W wyniku tego procesu wzrosło u badacza zachodniego poczucie winy, w którym pławi się on z upodobaniem masochisty. „Wina antropologii”, jej skłonności ekspiacyjne mają swoje miejsce we

⁴¹ *Ibidem*, s. 44.

wszelkich, najwcześniejszych poczynaniach antropologów, w tym nawet najwcześniejszych ewolucjonistów XIX w. W znacznym stopniu uczucie to jest jednak obce badaczowi spoza ścisłej czołówki krajów zachodnich, w tym także polskiemu. Ossowska nie musiała się czuć winna kolonializmu, a pochodząc z kraju wielkich różnic społecznych i w dodatku niezbyt bogatego, nie wzbudzała w sobie tych niepokojów moralnych, które szarpia z coraz większą siłą badaczy świata zachodniego.

Jednakże również badacz terenowy Polak nie jest wolny od problemów moralnych wiążących się z ocenianiem odmiennych standardów moralnych badanych. *Samo zachowanie zgodne z wzorami własnej kultury stanowi pewien rodzaj wyzwania, prowokacji lub nawet obrazy dla wzorów społeczeństwa badanego, nawet jeśli nie zostaje wprost wypowiedziana żadna ocena.* Nie sposób uniknąć pytania, czy badacz, który jest zaproszony do domu romskiego, powinien zachęcać uwijającą się romską panią domu do zajęcia miejsca przy stole razem ze wszystkimi biesiadującymi, choć wie, że łamie to porządek społeczny romskiej rodziny, w której tylko mężczyzna siada do stołu z gośćmi. Bronisław Malinowski, który zgrzytając zębami słuchał potwornego kwiczenia świni żywcem pieczonej na ognisku przez swoich badanych Trobriandczyków, powstrzymał się od otwarcie wyrażonej oceny; nie nakrzyczał na badanych, nie powiedział im, że tak nie wolno, bo tak się nie postępuje, ale czuł to co czuł⁴².

Maria Ossowska sama wahała się między pełnym relatywizmem, który nakazuje spojrzenie analityczne na źródła ocen moralnych (jak zresztą i wszelkich innych) a myśleniem funkcjonalnym poszukującym „sensu” strukturalnego w normach moralnych. Brała pod uwagę perspektywę istnienia społeczeństwa, w gruncie rzeczy każdego społeczeństwa, posiadającego dowolny wyobraźalny wzór kulturowy. Nie ma wątpliwości, że istnienie społeczeństwa wymaga przestrzegania pewnych elementarnych norm moralnych, które nakazują i zakazują pewnych zachowań, powstrzymując przed destrukcją życia zbiorowego. Mówiła o roli „smaru” w maszynie społecznej, jaką odgrywają normy moralne według niektórych myślicieli. Nie opowiadała się jednak z całą stanowczością za żadnym konkretnym sposobem wyjaśniania takich a nie innych norm moralnych w konkretnym społeczeństwie. W wyniku intelektualnych zjawisk, o których była wyżej mowa, ale przede wszystkim w wyniku podważenia kulturowej dominacji Zachodu zachwianiu uległo poczucie samozadowolenia dotyczącego racji moralnych uprawiania antropologii, co do których wcześniej nie mieli antropologowie wątpliwości.

Relatywizm antropologa a postawa moralna człowieka

W roku 1974, na trzy miesiące przed śmiercią Ossowska mówiła w wywiadzie, odwołując się do swojego wcześniej napisanego artykułu: „Potrzebni nam są ludzie o mocnym kręgosłupie, który nie chwieje się wraz z każdą zmianą wiatru. De-

⁴² B. Malinowski *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, opr. G. Kubica, Wyd. Literackie, Kraków 2002, s. 507.

cyduje o nim posiadanie hierarchii wartości, do której jest się przywiązanym i z której nie zamierza się zrezygnować. Uparta obrona tych wartości stanowi o postawie, którą nazywamy godnością. Potrzebni są nam ludzie wrażliwi na krzywdę i niezasłużone przywileje, ludzie, którzy spieszą innym z pomocą i nie odwracają się od przyjaciół, gdy im się nie powiedzie. Walczą, gdy zachodzi po temu potrzeba, przestrzegając reguł gry, nie rzucają się we trzech na jednego i nie kopią pokonanych. Potrzebni są nam ludzie uczciwi wobec siebie i wobec innych, ludzie, którym się ufa. Brak zaufania bowiem w obcowaniu z ludźmi czyni społeczeństwo chorym⁴³. Zachwycała się też angielską kulturą polityczną, powściągliwością w słowach, a także szacunkiem Brytyjczyków dla prawa. Niewątpliwie miała więc własne, prywatne przekonania moralne, których w dodatku broniła, gdy sytuacja tego wymagała. Nie tylko rozmowy ze studentami, drobne uwagi na seminariach i podczas wykładów, ale i wypowiedzi zapisane wskazują na wyraźne preferencje moralne.

Ossowskiej bliska była sprawa równości płci w zakresie ocen moralnych, w czym wyraźnie wyprzedzała tak dziś silnie obecne w antropologii studia gender. Intrygowały ją dylematy demokracji, ale tam, gdzie mogła stawała w jej obronie. Nie miało to w najmniejszym stopniu przeszkadzać postawie badawczej okazywanej zarówno wobec kodeksu moralnego własnego społeczeństwa, jak i społeczeństw odległych terytorialnie i kulturowo.

W roku 1967 mówiąc o spornym problemie obecności świata wartości, czyli ocen – jak wolała mówić, w nauce, pisała: „(...) niezależnie od zajmowanego w tej sprawie stanowiska każdy się godzi, iż jest rzeczą wskazaną, by teoretyk zdawał sobie sprawę, kiedy stwierdza fakty, a kiedy wartościuje, i by – jak tego z umiarkowaniem żądał Myrdal – uczciwie i wyraziście przedstawiał czytelnikowi, na jakim znajduje się w danej chwili terenie⁴⁴. Zarówno w badaniu zjawisk moralnych kultury własnej, jak i kultur obcych Ossowska zalecała i konsekwentnie stosowała zasadę dystansu, tego spojrzenia z oddali, którą Claude Lévi-Strauss uznaje za podstawową regułę antropologicznego badania człowieka.

⁴³ M. Ossowska *O człowieku, moralności i nauce*. Zebrały i opracowały M. Ofierska i M. Smoła, PWN, Warszawa 1983, s. 559.

⁴² M. Ossowska *Przebyta droga (Rozmowa z prof. Marią Ossowską)*, w: *ibidem*, s. 559.