

## O moralnym poznawaniu. Rozważania wokół ideałów nauki Bronisława Malinowskiego i Franza Boasa

Niniejsza rozprawa skupia się wokół dwóch problemów: z jednej strony wyrasta z chęci wyprowadzenia ogólnych tez opisujących specyfikę poznania naukowego, znaczenia tego poznania w kulturze zachodniej, zmian, jakim podlega, i kształtu, jaki może przybierać. Z drugiej strony dotyczy pewnego szczególnego przypadku, jakim jest antropologia społeczna. Być może zjawisko, które chcę opisać, jest wyjątkiem na tle innych dziedzin poznania, wydaje mi się jednak, że to, co tak wyraźnie widać na przedstawionym tu przykładzie, jest istotą zachodniej nauki w ogóle, stanowi kluczowy element jej tożsamości, jej rację bytu.

### Ideały nauki w dziejach antropologii

W moich rozważaniach przyjmuję rozumienie nauki, jakie zaproponował Stefan Amsterdamski. Jego koncepcja wyrasta ze sporu, który rozgorzał na gruncie teorii nauki w połowie XX wieku. Kontrowersje, wzbudzone przez niezgodne z dotychczasowymi interpretacje historii nauki, sprawiły, że zaczęto sobie powszechnie zadawać pytanie o mechanizmy rozwoju nauki, o charakter postępu, relacje między nauką a innymi sferami życia społecznego i wartościami, jakie realizują, wreszcie o ideę samej nauki. Jednym z głównych inicjatorów i uczest-

ników tej dyskusji był niewątpliwie Thomas Kuhn<sup>1</sup>. Jego interpretacja była dla wielu punktem wyjścia w budowaniu własnej wizji rozwoju nauki, a wprowadzone przez niego pojęcia weszły do języka refleksji metanaukowej. Stefan Amsterdamski proponuje własną, krytyczną wobec poprzedników koncepcję, w pewnym jednak sensie kontynuującą rozpoczęte przez Poppera czy Kuhna sposoby myślenia o poznaniu.

Zdaniem Amsterdamskiego nauka jest, po pierwsze, wiedzą „społeczną”, przekazywaną z pokolenia na pokolenie, gromadzoną przez określone grupy w ramach pewnych instytucji. Po drugie, aby funkcjonować, musi być uznana przynajmniej przez część społeczeństwa za wartościową, musi być z jakichś względów ceniona. Charakter, przedmiot, trwałość i sposób przekazywania tej wiedzy, a także struktura związanych z nią instytucji mogą się radykalnie różnić ze względu na układ warunków społecznych, historycznych etc. Podobnie różne aspekty wiedzy mogą być cenione przez różne grupy – wartość wiedzy polegać może na możliwościach praktycznych zastosowań, na mocy legitymizowania i petryfikowania porządku społecznego lub przeciwnie, na potencjale reformatorskim czy rewolucyjnym w niej tkwiącym. W przypadku nauki należy wziąć pod uwagę znaczenie, jakie przypisywane jej jest przez członków społeczeństwa; sposób, w jaki jest postrzegana zarówno, jak pisał Ludwik Fleck, w kręgach ezoterycznych (tworzących naukę), jak i egzoterycznych („odbiorców” nauki)<sup>2</sup>. Koncepcje wiedzy wartościowej uwarunkowane są społecznie i historycznie, są zmienne w wymiarze czasowym oraz przestrzennym. Pytanie o to, czym jest nauka, musi zostać zadane w kontekście owych ideałów naukowości, jak pisze Amsterdamski, zawsze z jakiegoś punktu widzenia. Odpowiedź na to pytanie zależy od przyjętej tradycji:

Kto, na przykład, traktuje naukę jako bezinteresowne dążenie do prawdy ważnej zawsze i wszędzie, widzieć będzie jej źródła przede wszystkim w kosmologicznych i filozoficznych dociekaniach Greków. Kto widzi w niej przede wszystkim umiejętność skutecznego manipulowania przedmiotami, sztukę opanowywania przez człowieka jego naturalnego i sztucznego środowiska, umiejscawiać będzie raczej jej początki w umiejętnościach technicznych rozmaitych ludów, doszukiwać się będzie jej pokrewieństwa z magią, a nawet twierdzić, że nauka istniała zawsze, odkąd istnieje społeczeństwo ludzkie, albowiem każde przecież musiało posiadać jakieś, choćby rudymenarne, umiejętności techniczne. Kto z kolei sądzi, że istotą wiedzy naukowej jest jej ścisły, matematyczny charakter, że tyle jest prawdy w wiedzy, ile w niej matematyki, podkreślać będzie szczególną rolę matematycznych osiągnięć Babilończyków. A nie są to z pewnością jedyne możliwości, jako że rozpowszechniony jest również pogląd, iż nauka jest dopiero tworem nowożytnej kultury europejskiej i zrodziła się w XVI–XVII stuleciu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Najpełniejszą wykładnią koncepcji Kuhna jest jego praca *Struktura rewolucji naukowych* (T.S. Kuhn, Aletheia, Warszawa 2001) oraz zbiór artykułów dotyczących bardziej szczegółowych kwestii (T.S. Kuhn, *Dwa bieguny*, PIW, Warszawa 1985).

<sup>2</sup> Por. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuskiewicz, Wyd. Lubelskie, Lublin 1986.

<sup>3</sup> S. Amsterdamski, *Między historią a metodą*, PIW, Warszawa 1983, s. 21.

Zakładać można z pewnym uproszczeniem, że w danym momencie i w danej społeczności dominuje jeden „oficjalny”, powszechnie przyjęty i zinstytucjonalizowany ideał nauki. Zgodnie z nim pewne treści, zachowania czy organizacje uznane są za naukowe, inne zaś za nienaukowe. Ideał ten wyznacza więc kryteria demarkacji oraz ogólne reguły postępowania w procedurze badawczej. „Pojęcie ideału nauki [...] oznaczać ma więc zespół uznawanych w danym czasie poglądów na cele działalności naukowej, poglądów wyznaczających zarazem jej metodę i etos”<sup>4</sup>. W kulturze europejskiej nauka jest szczególnie wysoko cenioną formą wiedzy, uosabiającą ludzką racjonalność. Uprzywilejowana pozycja wobec innych form wiedzy wiąże się z jej społecznym funkcjonowaniem. Wobec braku uniwersalnych reguł metodologicznych, wyznaczających jej rozwój, historię nauki traktować należy jako pochodzących zmiennych się ideałów, ciąg sporów o kształt wiedzy racjonalnej. Jednak mimo historycznej zmienności tego, co uznajemy za naukę, jesteśmy w stanie dostrzec wyraźną ciągłość jej tradycji. Możemy zidentyfikować pewne wartości, które leżą u podstaw społecznej instytucji nauki, takie reguły, normy i funkcje, które cechują ją bez względu na historyczne realizacje. Wartości wspólne (np. prawda jako podstawowa wartość poznania) są jednak na tyle ogólne, że wymagają każdorazowo doprecyzowania, mogą być więc rozumiane i osiągnane w różny sposób.

Przytoczona powyżej interpretacja nauki Stefana Amsterdamskiego daje się zastosować do analizy zmiany w naukach społecznych. Antropologia społeczna u początków swego funkcjonowania jako nowoczesnej dyscypliny akademickiej będzie przykładem wcielenia wzorca poznania w konkretne reguły metodologiczne. Ponadto chcę pokazać, że ideał naukowości nie jest jedynie wizją tego, „jak poznawać”, ale przede wszystkim odpowiedzią na pytania: dlaczego poznawać, co poznawać i dlaczego w taki właśnie sposób. Bronisław Malinowski oraz Franz Boas, którzy zaproponowali nowe rozwiązania na gruncie nauk społecznych, nie mieli na celu jedynie usprawnienia technicznego procesu uzyskiwania wiedzy, wykraczali daleko poza czysto metodologiczne dyskusje nad sprawnością zaproponowanych przez siebie narzędzi badawczych.

Pozostając na gruncie koncepcji Amsterdamskiego, chcę zwrócić uwagę na specyficzną cechę ideału nauki, jakim jest jej poliperspektywiczny charakter. Pojęcie to wprowadził Stanisław Ossowski, opisując funkcjonowanie pozornie jednolitych światopoglądów, które w sytuacjach konkretnych zastosowań okazują się zawierać radykalne niespójności. Przykładem tego rodzaju systemu aksjologicznego jest Biblia, będąca wykładem reguł i wartości, które wyznaczają chrześcijański kodeks postępowania. Ossowski pisze o owych układach następująco:

ideologia wyznawana przez poszczególne grupy społeczne lub przez poszczególne jednostki, dopóki nie została ujęta w jednolite ramy opracowania teoretycznego, stanowi zazwyczaj coś w rodzaju [...] poliperspektywicznego obrazu: aby pewne idee z tego zespołu

---

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 26.

mogły do nas przemówić, wymagają one takiej postawy, przy której inne idee tego samego zespołu nie mogą być aktualnie odczute i stają się tylko zbiorem słów, których treść pojęciowa nie przemawia wówczas do naszej wyobraźni ani do naszych uczuć, aczkolwiek wiemy, że ta treść jest przez nas uznawana i że będzie mogła do nas przemówić, kiedy przyjmimy odmienną postawę. Tylko że wtedy znowu tamte idee, które w poprzednich momentach kierowały naszym życiem uczuciowym, schodzą do rzędu suchych formuł pojęciowych<sup>5</sup>.

Można oczekiwać, że znaczna część przyjętych kodeksów działania ujawniać będzie analogiczne niespójności. Wiąże się to, jak sądzę, z kontekstowym znaczeniem większości zinstytucjonalizowanych reguł postępowania: zmiana okoliczności zastosowania kodeksu sprawia, iż niespójności stają się wyraźne, nie dają się zlekceważyć ani obejść, domagając się rozstrzygnięcia, opartego na mniej lub bardziej arbitralnym sądzie wartościującym. Zdarza się także, że próbując wcielać ogólne wartości i reguły w czyn, dostrzegamy ich wzajemną niespójność lub sprzeczność. Wydaje mi się, że naukę (czy też, ściślej mówiąc, ideał nauki) traktować można jako tego rodzaju system. Mimo zgody badaczy co do ogólnych wartości i celów poznania, wizje stosowanych metod, najbardziej pilne problemy, wykorzystanie różnych typów materiałów, kolejność realizacji celów poznawczych etc. mogą wchodzić ze sobą w konflikt. Badacze ci, dyskutując między sobą, powołują się na naukę, prawdę, obiektywność, spójność proponowanych rozwiązań, poruszają się więc w ramach jednego „metaparadygmatu”. Na tym ogólnym gruncie dochodzi do zderzenia szczegółowych rozwiązań, które opierają się na odmiennych interpretacjach wspólnego ideału naukowości, gdyż ten „jedne koncepcje metodologiczne dopuszcza, inne zaś wyklucza, żadnych jednak nie narzuca z koniecznością”<sup>6</sup>. Autor modelu ideałów nauki dostrzega konieczność przezwyciężenia słabości Kuhnowskiej koncepcji zmiany, która nie była w stanie wyjaśnić ciągłości nauki oraz sposobu porozumienia między różnymi niewspółmiernymi przecież paradygmatami. W przypadku wieloparadygmatycznych nauk społecznych model Kuhnowski traci wiele ze swej atrakcyjności i mocy wyjaśniającej. Uważam jednak, że pojęcie ideału nauki daje się zastosować i w tych dziedzinach.

Celem moim będzie więc opisanie dwóch przypadków takiej realizacji uznanego wzorca naukowości, który staje w opozycji do poprzedników i proponuje nowatorskie w swojej dziedzinie rozwiązania. Problem, który mnie interesuje, dotyczy po pierwsze sposobu, w jaki ogólne wartości przekuwane są na konkretne procedury badawcze, po drugie obecności aspektów aksjologicznych w modelu poznania (głównie na przykładzie prac Boasa), po trzecie wreszcie niespójności, jakie pojawiają się na etapie realizacji owego modelu (wyraźnych w antropologii Bronisława Malinowskiego).

---

<sup>5</sup> S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 1967, s. 135.

<sup>6</sup> S. Amsterdamski, *dz. cyt.*, s. 39.

Bronisław Malinowski oraz Franz Boas to dwaj giganci antropologii, którzy położyli fundament pod współczesną wersję tej dyscypliny. O ile dzieła tego pierwszego są w Polsce doskonale znane i stanowią kanon literatury antropologicznej, to praktycznie brak polskich tłumaczeń tekstów Boasa, mimo pełnego uznania jego roli w kształtowaniu amerykańskiej wersji antropologii. Przyjrzyć się teraz sposobom, na jakie ci dwaj autorzy próbowali realizować postulaty uczy-nienia antropologii nauką. W pierwszej części pracy zajmę się kryteriami nauko-wości, które musiały zostać przez antropologię spełnione, by mogła ona wejść do szlachetnego grona dyscyplin naukowych. Interesować mnie będą przy tym reguły wyrażone *explicito*, przedmiotem analizy są bowiem zwerbalizowane, uznane za powszechnie obowiązujące normy, stanowiące koło zamachowe dla rozwijającej się dynamicznie antropologii i decydujące o kierunku tego rozwoju. Z tego też powodu nie będę się odwoływać do np. *Dzienników* Malinowskiego, które mimo iż wywarły nieprawdopodobny wpływ na dzieje nauk społecznych, to po pierwsze: nastąpiło to dopiero kilkadziesiąt lat po recepcji monografii, po drugie: nie mogą być one (ze względu na swój charakter) traktowane jako pro-gramowy tekst antropologii Malinowskiego<sup>7</sup>. Z podobnych zresztą względów nie będę się odwoływać do prywatnej korespondencji Boasa. Obaj badacze próbowa- li bowiem stworzyć pewien wzór poznawania i ten właśnie wzór jest przedmio- tem mojej analizy. Nie jest on także identyczny z obrazem, który funkcjonował wśród uczniów obu antropologów, a tym bardziej z obrazem, który posiadamy dziś. Wreszcie mniej interesujące jest dla przyjętej tu perspektywy to, co na- p r a w dę myśleli Boas i Malinowski – jakkolwiek owo „naprawdę” rozumieć – a bardziej to, co zechcieli wyrazić w swoich pracach, jaki model uprawianej przez siebie dziedziny chcieli stworzyć i umocnić.

Prace, do których się będę odwoływać, stanowią wdzięczny materiał do tego typu analiz, pochodzą bowiem z okresu kształtowania się „antropologicznego pa- radygmatu”, co oznacza, że wiele reguł wyrażonych jest tam wprost, a większość badaczy tego czasu uznawała problemy metodologiczne za warte podejmowa- nia. Nie istniał ustalony, uznawany, milcząco zakładany sposób uprawiania ba- dań etnograficznych, w związku z czym kwestie te domagały się każdorazowo rozstrzygnięcia. Wprowadzanie nowości wymaga zawsze uzasadnienia: dlacze-

<sup>7</sup> Gdyby chcieć zanalizować stosunek Malinowskiego do nauki i do wiedzy w aspekcie jego biografii, należałoby odwołać się do środowiska przedwojennego Krakowa i Zakopanego, które w znacznym stopniu kształtowało jego osobowość i wpłynęło na jego światopogląd. Ernest Gellner pisze: „W istocie idee Malinowskiego, tę charakterystyczną mieszkankę romantyzmu i pozytywizmu, da się należycie wytłumaczyć tylko w kategoriach jego habsbursko-polskiej przeszłości”. (E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*, tłum. A. Bydłoń, TAIWPN Universitas, Kraków 1995). Por. G. Kubica, J. Mucha (red.), *Między dwoma światami – B. Malinowski*, Warszawa 1985; A. Flis, *Filozofia krakowska początku XX wieku i kształtowanie się poglądów naukowych Malinowskiego*, oraz: K. Symonolewicz-Symmons, *Osobowość twórcza Bronisława Malinowskiego* [w:] M. Flis, A. Flis, K. Paluch (red.), *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, PWN, Warszawa 1985, a tak- że: B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, oraz Grażyny Kubicy Wstęp do *Dziennika*.

go zmieniać to, co jest ustalone, bezpieczne i zakorzenione w tradycji? Młode dyscypliny nauki muszą sobie i innym odpowiedzieć na pytanie, po co w ogóle istnieją. Dlatego też dziedziny społeczne przodują w formułowaniu samousprawiedliwień, mających potwierdzić ich prawo do nazywania siebie naukami. W przypadku nauk trwale umocowanych w tradycji poznania nie ma potrzeby weryfikowania ich prawowitości.

## Malinowski: zatracenie w poznawaniu

Bronisław Malinowski był głównym propagatorem metody charakterystycznej dla antropologii społecznej, metody, która po dziś dzień jest jednym z fundamentalnych kryteriów demarkacji między tą dziedziną a innymi naukami społecznymi. Badania terenowe jako podstawowe źródło wiedzy etnograficznej stały się wyspecjalizowanym narzędziem w rękach badacza kultur pierwotnych. W słynnym wstępie do *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* Malinowski daje wykład swojej metodologii. Innowacyjność jego metody polega na dążeniu do możliwie pełnego uczestnictwa w życiu badanej społeczności. Aby osiągnąć tę pełnię, antropolog powinien: a) zamieszkać w wiosce i unikać kontaktu z uczestnikami własnej kultury, b) nauczyć się języka „krajowców”, nie ograniczać się do kontaktów z tzw. informatorami, by swobodnie prowadzić rozmowę z każdym z uczestników badanej kultury w każdej sytuacji oraz by mieć możliwość uczestnictwa także we wspólnocie językowej, c) odrzucić uprzedzenia i nie poprzestawać na łatwych uogólnieniach, powierzchownych obserwacjach, z góry przyjętych tezach. Rezultatem badania etnograficznego powinno być uzyskanie obrazu struktury społecznej („szkieletu strukturalnego”), wypełnienie go „ciałem i krwią”, czyli codziennym życiem z jego detalami: emocjami, przeżyciami, obrazem codziennych czynności (sposobem ubierania się, spożywania posiłków, pielęgnacji ciała, formami życia towarzyskiego itd.). Malinowski nazywa te elementy „imponderabiliami aktualnego życia” oraz opiera na nich więzi spajające społeczność, gdyż są one formami najsilniej odczuwanymi przez jednostkę, bliższymi jej niż formalne rytuały, obrzędy, ceremonie. Kolejnym elementem koniecznym do zbudowania pełnego obrazu życia społecznego jest „duch” społeczności – są to motywy, emocje, uczucia, tkwiące w tradycji, uwarunkowane przez kulturę, stanowiące specyfikę danego społeczeństwa. Dla etnografa interesujące są te przeżycia psychiczne, które cechują człowieka jako członka danego społeczeństwa, mniej zaś te, które są jego cechami osobowymi, składają się na jego jednostkową tożsamość. Chodzi tu o stany stereotypowe, powszechne, narzucane przez język (który Malinowski nazywa „narzędziem myślenia”), typowe sposoby odczuwania

i myślenia. Ostatecznym zaś celem badania jest wspomniane wyżej uchwycenie perspektywy krajowca, jego stosunku do życia, jego sposobu widzenia świata. Przytoczone powyżej podstawowe wymogi metodologiczne służą realizacji tego celu: profesjonalne wykształcenie antropologiczne umożliwia dostrzeżenie istotnych rysów badanej kultury i naszkicowanie „szkieletu strukturalnego”; rozbięcie namiotu w wiosce, zawieszenie kontaktów z reprezentantami własnej kultury i wzięcie udziału w życiu społecznym tej wioski jest koniecznym warunkiem zaobserwowania „imponderabiliów aktualnego życia”; wreszcie bez znajomości języka tubylców i swobodnego komunikowania się z nimi trudno wyobrazić sobie dotarcie do ich przeżyć, reakcji emocjonalnych, opinii, poglądów – do „ducha” społeczności. Cała ta koncepcja ma na celu możliwie dokładne poznanie danej kultury w jej najbardziej dosłownym wymiarze – jako treści codziennego życia jej uczestnika. Chęć możliwie bezpośredniego poznania przenika wszystkie monografie Malinowskiego. Następnym krokiem w kierunku tej bezpośredniości byłoby zupełne zanurzenie w badanej kulturze, jej internalizacja, zatracenie tożsamości etnograficznej: dziś mówi się, iż antropologia w pewnym momencie zaczęła zjadać własny ogon, w swym dążeniu do eliminacji dystansu „podmiot poznający – przedmiot badania” zmierzała do samozatrącenia<sup>8</sup>. U Malinowskiego nie można jednak mówić o jakiegokolwiek relatywistycznej wizji poznania. Przeciwnie, etnografa obowiązują, jego zdaniem, wszelkie kryteria naukowości: obiektywność, bezstronność, jasność wyводу, weryfikowalność przejawiająca się w wymogu przedstawienia metodologii i źródeł. Podaje on w wątpliwość wiarygodność materiałów zebranych przez „amatorów”, kierujących się zwykle partykularnym interesem własnym – kupców, administratorów, misjonarzy i innych przypadkowych obserwatorów. Badacz naukowiec ma być wnikliwy, rzetelny, solidny i intelektualnie uczciwy, ale jednocześnie kompetentny, powinien wyzbyć się zarozumiałości, nie bagatelizować i nie lekceważyć niczego (stąd obowiązek prowadzenia tzw. dzienniczka etnografa oraz spisywania wszelkich obserwacji, które w momencie redagowania i systematyzowania całości mogą nabrać znaczenia w kontekście innych danych). Wszystkie te zabiegi mają pomóc w pozyskaniu wiedzy obiektywnej, możliwie niezafałszowanej, wolnej od kulturowych uprzedzeń i stereotypów. Rezultatem takiego badania jest naturalnie obraz porządku społecznego danej zbiorowości, reguł jej funkcjonowania, jej praw, zasad, wierzeń, struktur pokrewieństwa.

Wskazane powyżej kryteria poprawności metodologicznej pozostają zgodne z ideałem wiedzy obiektywnej, poznania, którego jedynym motywem jest dążenie do prawdy, uzyskanie pełnego, spójnego i czystego obrazu rzeczywistości, a także wyzbycie się przesądów, uprzedzeń i przyzwyczajzeń, zniekształcających ów obraz. I nic poza tym. Sprawa jednak komplikuje się wraz z wprowadzeniem

---

<sup>8</sup> Por. znany esej Leszka Kołakowskiego, *Szukanie barbarzyńcy – złudzenia uniwersalizmu kulturowego* [w:] *tenże, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wyd. ANEKS, Londyn 1984.

kategorii „wczucia się”, która częściowo przynajmniej wykracza poza model tak rozumianej wiedzy. Wyrasta ona co prawda z wymogu oparcia się na empirii, doświadczeniu niezapśredniczonym przez przypadkowego świadka. Zdając sobie sprawę z niebezpieczeństwa wypaczeń, wprowadzanych do opisu przez niewprawnego obserwatora, Malinowski poprzez postulat empatii podkreśla konieczność naocznego, bezpośredniego doświadczenia badanej rzeczywistości kulturowej. Clifford Geertz, opisując styl pisarstwa Malinowskiego, zastosował pojęcie *I-witnessing*, „zaświadczonego Ja”, będące gwarantem „Bycia Tam” i szczerości tekstu<sup>9</sup>. W koncepcji „wczucia” zawiera się jednak także wymóg przyjęcia szczególnej, życzliwej postawy w stosunku do przedmiotu badań, jakim jest drugi człowiek. W tym momencie antropolog zdradza swój ideał obiektywnego, zewnętrznego obserwatora i wchodzi w złożony układ relacji międzyludzkich, którego celem jest uzyskanie właściwego – również w sensie aksjologicznym – obrazu człowieka. Pęknięcie to prowadzi właśnie do niespójności, której istnienie cechuje większość systemów aksjonormatywnych. Zatem pomiędzy dwiema postawami poznawczymi – ideą obiektywizmu naukowego (Geertzowski „kartograf”) i koncepcją „wczucia” („pielgrzym”) – istnieje poważny rozdział, wyrastający z niezdolności dotarcia do „istoty rzeczy” metodami uznanymi za naukowe.

Z jednej strony – pisze Clifford Geertz – mamy więc do czynienia z Absolutnym Kosmopolitą, postacią o wyjątkowo rozwiniętych możliwościach adaptacyjnych oraz wspólnocie odczuć, która daje do zrozumienia, że praktycznie w każdej sytuacji może postrzegać tak samo, jak postrzegają tubylcy, myśleć tak samo, jak oni myślą, mówić tak samo, jak oni mówią, a czasem nawet odczuwać tak samo, jak oni czują, oraz wierzyć tak, jak oni wierzą. Z drugiej zaś Doskonałym Badaczem, postacią rygorystycznie obiektywną, trzeźwą i beznamiętną, sumienną i bezkompromisową, dokładną i zdyscyplinowaną, tak oddaną chłodnej prawdzie, że może się wydawać, iż w porównaniu z nim Laplace jest dla siebie pobłażliwy<sup>10</sup>.

Malinowski wyrasta niewątpliwie z tradycji pozytywistycznej, jednak jego koncepcja poznania kultury, nazwana żartobliwie przez Ernesta Gellnera „epistemologią baptystyczną”<sup>11</sup>, ma ambicje dotarcia do najgłębszych warstw życia wspólnoty, do „istoty Trobriandczyka” – przy czym „medium” owego poznania jest osoba badacza. Współcześnie możemy zatem zarzucać Malinowskiemu niekonsekwencję, niespójność jego wizji uprawiania antropologii. Jednocześnie jednak dostrzec należy fakt, iż rozbieżność ta wyrasta z jednego pnia, którym jest chęć poznania możliwie pełnej prawdy o badanych zjawiskach. W przedstawionej tu propozycji antropologii prawda rozumiana jest w sposób, który wymaga zastosowania również nie do końca naukowych narzędzi.

---

<sup>9</sup> Por. C. Geertz, *Zaświadczone Ja* [w:] *tenże, Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dziurak i S. Sikora, KR, Warszawa 2000.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 112–113.

<sup>11</sup> E. Gellner, *dz. cyt.*, s. 12.



## Boas: Antropologia wyzwolenia

Drugim z fundatorów nowoczesnej antropologii społecznej był Franz Boas. Zaproponowane przez niego rozumienie badań nad kulturą odcisnęło się głęboko na amerykańskiej antropologii i wszelkich dyscyplinach społecznych. Jego sposób dotarcia do racjonalnej wiedzy o społeczeństwach ludzkich zasadzał się na kilku podstawowych tezach.

Fundamentalne pytanie, jakie musimy sobie postawić, brzmi: dlaczego w poznawaniu innych kultur musimy posługiwać się procedurami naukowymi? Dlaczego antropologia (lub etnologia) musi być naukowa? Zdaniem Boasa tylko poznanie zgodne z określonymi kryteriami daje oczekiwane rezultaty. Nie ma tu zatem alternatywy: „poznanie naukowe – poznanie nienaukowe”, lecz raczej „wiedza – brak wiedzy”. W tym sensie tylko antropologia pozwala nam w ogóle dostrzec kulturę, zatem niejako tworzy swój przedmiot. Przedantropologiczny obraz świata nie pozwala na odkrycie tego, co kryje się za powierzchnią zjawisk. Jednym z najsilniejszych dopływów źródeł dla nowoczesnej antropologii były, jak wiemy, relacje podróżnicze, listy misjonarzy, sprawozdania urzędników etc. Jednak obraz, jaki się z nich wyłania, świadczy właśnie o b r a k u kultury w społecznościach prymitywnych. Samo zresztą określenie „prymitywny” świadczy o bardzo ubogim, bliskim naturze poziomie życia<sup>12</sup>. Wielcy odkrywcy nowych lądów, jak np. przywoływany przez Boasa Marco Polo czy William J. Burchell (1782–1863), widzieli w napotykanym przez siebie plemionach niemal stada zwierząt, podkreślali ich zwierzęcy wygląd, brak odzienia, „dzikość” obyczajów i brak wszelkich typowo ludzkich cech. Tubylcy pytani o swój system społeczny, idee dobra i zła, system prawny i polityczny, nie potrafili dać odpowiedzi świadczącej chociażby o istnieniu tego rodzaju podstawowych instytucji. Podobnie owi podróżnicy nie dostrzegali wśród dzikich plemion żadnych przejawów sztuki, dobrych obyczajów, etykiety ani więzów rodzinnych, wykraczających poza czysto zwierzęce przywiązanie. Niewątpliwie odkrycie ludzi, którzy są jak dzikie zwierzęta (Marco Polo: „tak naprawdę ich twarze przypominają pyski buldogów”<sup>13</sup>)

---

<sup>12</sup> Boas posługuje się pojęciem „prymitywny” (pierwotny), lecz świadom jest skojarzeń, jakie może ono wzbudzać. Tłumaczy zatem: „Używałem dotąd określenia »człowiek prymitywny« bez dalszych wyjaśnień. Mam jednak nadzieję, że nie dostarczyłem tym podstaw do mniemania, iż traktuję te plemiona jako żyjące w jakimś pierwotnym stanie natury – jak wyobrażał to sobie Rousseau. Przeciwnie, musimy pamiętać, iż każde społeczeństwo pierwotne posiada własną historię. Może to być historia upadku i rozpadu wysoko rozwiniętej kultury lub heroiczna historia jej doskonalenia wbrew przeciwnościom losu. Nie istnieje takie pierwotne plemię, które nie tkwiłoby głęboko w nakazach i zakazach prawa zwyczajowego i tradycji. Im bardziej pierwotne społeczeństwo, w tym większym stopniu owe reguły wyznaczają działanie jednostek”. (F. Boas, *The Aims of Ethnology* [w:] *tenże, Race Language, and Culture*, The MacMillan Company, New York 1961, s. 633).

<sup>13</sup> Tłumaczenie fragmentów prac F. Boasa – E. Kopczyńska.

musiało budzić gorące emocje wśród europejskich filozofów, teologów i moralistów. Jednak dla teoretyka nauk społecznych końca XIX wieku interesujące było coś innego: jak to możliwe, że jakiś czas później w tych samych społecznościach dostrzeżono wysoce skomplikowany układ ról społecznych, rozwinięte instytucje rodziny i pokrewieństwa (nierazko znacznie bardziej złożone niż systemy europejskie), wyspecjalizowane rzemiosło, technikę perfekcyjnie dostosowaną do warunków geograficznych i klimatycznych, system idei i pojęć religijnych, restrykcyjne prawo zwyczajowe i surową etykę, niezwykle oryginalną sztukę? To pytanie stawia Boas tym, którzy wątpią w sensowność uprawiania antropologii jako dyscypliny naukowej. Różnica tych dwóch obrazów wynika z przyjęcia odmiennej perspektywy, zastosowania innych metod, zadawania innych pytań. Wyposażeniem nowoczesnego, profesjonalnego antropologa jest także spory zapas cierpliwości, wnikliwości i osobistego zainteresowania przedmiotem badań. Współczesne badania pozwalają ostatecznie stwierdzić, iż nie ma ludów bez wyraźnych idei religijnych, tradycji, twórczości, prawa i języka. Badanie tych złożonych systemów jest właśnie zadaniem antropologii, okazuje się bowiem, że im bardziej wnikliwie przyglądamy się owym „dzikim”, tym bogatszą kulturę w nich odnajdujemy. Z tego samego powodu warto doskonalić metodę antropologiczną i szukać coraz dokładniejszych narzędzi poznawczych. Zebrane zaś w ten sposób dane są podstawą indukcyjnego wyprowadzania praw ogólnych. W miarę rozwoju metod i teorii, perspektywa antropologii pozwala na widzenie „człowieka prymitywnego” jako człowieka właśnie. Przełamanie potocznych wyobrażeń o „dzikim” przyświeca kolejnym pokoleniom badaczy, a fundamentalnym momentem nadającym impet owemu rozwojowi jest przejście od dziwacznych *wild beasts* do „kultur prymitywnych”, które wymagają odrębnej, wyspecjalizowanej dyscypliny naukowej. Perspektywa antropologiczna jest więc warunkiem dostrzeżenia rzeczywistego kształtu kultury (także własnej) ukrytego pod warstwą błędnych wyobrażeń. Boas pisze:

Gdy wyjaśniamy postępowanie naszych dalekich przodków na podstawie własnych postaw emocjonalnych i intelektualnych, nie osiągniemy wiarygodnych efektów, gdyż ich uczucia oraz myśli różnią się od naszych. Musimy porzucić wiele elementów światopoglądu, które choć wydają nam się oczywiste, niegdyś oczywistymi nie były. Nie da się wyznaczyć *a priori* tych części naszego życia umysłowego, które są wspólne dla całej ludzkości oraz tych, które zależą od konkretnej kultury. Dopiero oparcie się na danych etnologicznych umożliwia nam taki wgląd, a co za tym idzie, pozwala nam postrzegać własną cywilizację w sposób obiektywny<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> F. Boas, *The Aims of Ethnology*, s. 636. Ten fragment zaczerpnięty jest z bardzo wczesnej pracy Boasa (wykład wygłoszony w 1888 roku, opublikowany w 1889) i obrazuje jego początkowe, typowo ewolucjonistyczne rozumienie „pierwotności” – jako żywej skamienieli, chodzącego praprzodka. W późniejszych tekstach tego rodzaju sformułowania są coraz rzadsze.

Drugim postulatem Boasa jest teza, że nauka o kulturze musi z konieczności być dyscypliną porównawczą. Przyjęcie tego rodzaju perspektywy warunkuje właściwą interpretację obserwowanych zjawisk – nie możemy ich bowiem zrozumieć bez uwzględnienia ich relacji do innych kultur. Jeśli więc pierwszym krokiem badania jest identyfikacja tego, co dla danej kultury specyficzne, co wyróżnia ją spośród innych, to nie możemy uczynić go, abstrahując od charakterystyki innej kultury. Związywanie antropologii z metodą porównawczą wynika zatem z niemożności wyróżniania cech uniwersalnych oraz partykularnych jedynie na podstawie zdroworozsądkowego punktu widzenia. Widzenie jednej kultury w relacji do innych pozwolić ma – w dłuższej perspektywie – na wyabstrahowanie właściwości kultur oraz właściwości ludzkości jako takiej. Starając się bowiem zrozumieć znaczenie i miejsce danego zjawiska, zmuszeni jesteśmy odwołać się do jego relacji w splecionej sieci wzajemnych powiązań, zapożyczeń, modyfikacji i inspiracji.

Metoda porównawcza proponowana przez Boasa obwarowana jest wieloma ograniczeniami i zastrzeżeniami. Miały one na celu odcięcie się od łatwych zestawień, dostarczających materiału dla schematów zarówno ewolucyjnych, jak i dyfuzjonistycznych. Przede wszystkim więc, zanim przejdziemy do zestawiania zjawisk, trzeba się upewnić co do ich porównywalności. W rozumieniu Boasa zachodzi ona wówczas, gdy dane zjawisko wyrasta z tych samych przyczyn oraz powoduje te same skutki. W ten sposób wyeliminujemy pozorne podobieństwa, które, pozornie identyczne, różnią się co do swej roli w całości kultury – i w tym sensie nie mogą stanowić materiału do uogólnień w zakresie zmiany społecznej (a właśnie w odniesieniu do teorii zmiany Boas formułował powyższe postulaty).

Teza ta może być przykładem sposobu, w jaki Boas kwestionuje koncepcję ewolucjonistyczną za pomocą zarzutów o nienaukowość. Starając się zrozumieć mechanizm zmiany paradygmatu w naukach społecznych, dostrzec możemy pewną schematyczną relację między starą a nową teorią. Nie zgadzając się na proponowaną przez ewolucjonizm wizję historii ludzkości, Boas skupił swą krytykę na tych jej punktach, które stoją w sprzeczności z akceptowanym przez jego i jemu współczesnych ideałem naukowości. Te właśnie punkty, przejścia, założenia stały się negatywnym punktem odniesienia dla nowej teorii. W tym sensie przedmiot krytyki nadaje kierunek i stymuluje rozwój nowego podejścia – dla Boasa oznaczało to stosowanie metody porównawczej, historycznej oraz idiograficznej.

Badanie historyczne powinno być krytycznym sprawdzianem, dzięki któremu nauka stwierdza wartość faktów jako dowodów. Za jego pomocą można zweryfikować porównywalność zgromadzonych materiałów, gdyż dopiero jednolitość zachodzących procesów świadczy o ich współmierności. Co więcej, stwierdzenie istnienia powiązań historycznych pomiędzy dwoma zjawiskami wyklucza traktowanie ich jako niezależnych przesłanek<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> F. Boas, *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* [w:] *tenże, Race, Language, and Culture*, dz. cyt., s. 279.

Metoda historyczna to nic innego niż badanie zjawisk w perspektywie diachronicznej, traktowanie ich jako procesów, a nie nieruchomych stanów rzeczy. W przypadku antropologii chodzi tutaj o skupienie wysiłków badawczych na odkrywaniu zarówno społecznych, geograficznych, historycznych uwarunkowań poszczególnych elementów kultury, jak i na rekonstrukcji konkretnej, lokalnej historii społeczności oraz danego zjawiska kulturowego.

Wnikliwe studium obyczajów w relacji do całości kultury danego plemienia i w powiązaniu z analizą ich występowania wśród plemion sąsiednich, pozwala nam ze znaczną dokładnością określić historyczne przyczyny, prowadzące do ukształtowania się badanych obyczajów, a także procesy psychologiczne mające udział w ich rozwoju. Rezultaty badań przeprowadzonych wedle tej metody mogą być trojakiego rodzaju. Mogą one ukazać uwarunkowania środowiskowe, które stworzyły lub przekształciły elementy kulturowe; mogą ujawnić czynniki psychologiczne, które miały swój udział przy kształtowaniu się kultury; mogą wreszcie uzmysłowić nam znaczenie historycznych powiązań dla rozwoju kultury<sup>16</sup>.

Dla Boasa metoda historyczna wiąże się z dyfuzjonistycznym zainteresowaniem wzajemnymi relacjami między kulturami. Wpływ dyfuzjonizmu jest w koncepcji Boasa widoczny, aczkolwiek zdecydowanie odrzucał on tezę, jakoby każde, powierzchowne nawet podobieństwo wynikać musiało z kontaktu kulturowego<sup>17</sup>. To jednak, co zbliżało Boasa do dyfuzjonizmu, to traktowanie źródeł historycznych jako szczególnie istotnych dla zrozumienia danego zjawiska.

Boas widział antropologię jako naukę opartą na metodzie indukcyjnej. Dlatego też problemy teoretyczne podejmowane przez swoich poprzedników traktował często jako nierozstrzygalne na podstawie danych empirycznych. Do takich „nienaukowych” problemów należy między innymi kwestia genezy i istoty zmiany kulturowej, którą pojmowano zwykle według jednej z dwóch obowiązujących teorii: dyfuzjonizmu lub ewolucjonizmu. Zdaniem Boasa wnioskowanie oparte na metodzie indukcyjnej jest rozumowaniem uprawdopodobniającym, a nie rozstrzygającym, więc ostatni krok to decyzja badacza – czy stwierdzoną zbieżność pewnych motywów lub elementów kultury uznać za czysty zbieg okoliczności czy za dowód bezpośredniego lub pośredniego kontaktu. To pierwsze skłaniało do przyznania każdej grupie zdolności do wprowadzania innowacji, przy czym podobieństwo mitów, ornamentów czy idei religijnych mogłoby świadczyć o istnieniu pewnej ogólnej zasady rozwoju społeczeństw (ewolucjonizm) oraz o jednakowości mechanizmów funkcjonowania umysłu ludzkiego, prowadzących ostatecznie do zaskakujących zbieżności wśród ludów oddalonych od siebie o tysiące kilometrów. Z kolei uznanie zasady kontaktu kulturowego za podstawowy czynnik zmiany społecznej pociąga za sobą konieczność konstruowania mniej lub bardziej prawdopodobnych dróg przekazywania idei i wynalazków (dyfuzjonizm). Odrzucenie radykalnych wersji obu interpretacji traktował Boas jako konieczność

---

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 276.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 277.

przyjęcia idiograficznej, opartej na badaniach empirycznych, wizji antropologii. Oparcie się na istniejącym materiale badawczym oraz powstrzymanie się od formułowania generalizujących tez i ogólnych teorii wynikało z daleko posuniętego u Boasa krytycyzmu, który zresztą uznawano nierządkiem za negatywny aspekt jego twórczości, hamujący rozwój dyscypliny<sup>18</sup>.

Indukcjonizm Boasa wynikał także z głębokiego przekonania, że kultury stanowią odrębne całości, zalecał on daleko idącą ostrożność w formułowaniu twierdzeń ogólnych na podstawie analogii. John Buettner-Janusch rozważał ów wątek w antropologii Boasa, opierając się na polemice między Otisem Masonem a Boasem, dotyczącej wystawy etnograficznej w Muzeum Narodowym Stanów Zjednoczonych. Kwestia dotyczyła sposobu uporządkowania artefaktów, przy czym Mason zaproponował oparcie się na zasadzie analogii pomiędzy wytworami poszczególnych społeczeństw, traktując daną grupę przedmiotów jako odpowiedź na podobne warunki przyrodnicze, historyczne czy społeczne. Taki system taksonomiczny Boas zdecydowanie odrzucił, twierdząc, iż zakłada się wówczas zasadę „podobne skutki mają podobne przyczyny”. Według Boasa zasady tej nie można stosować w etnologii. „Inną metodą jest badanie zjawisk jako wyrastających ze wspólnych dla wszystkich plemion podstaw psychicznych oraz kształtujących się pod wpływem warunków otoczenia; to badanie pełnej historii danego zjawiska. Oto metoda indukcyjna<sup>19</sup>. Zastanawiać się można, czy Boas odrzucał możliwość tworzenia klasyfikacji w ogóle? Niewątpliwie taką idiograficzną drogę wyznaczał Boas współczesnej sobie antropologii. Jednak ostatecznym celem badań nad człowiekiem miała być rekonstrukcja historii ludzkości, złożenie pełnego obrazu dziejów kultury. Ogólne wnioski rozumowania indukcyjnego mogą pojawić się dopiero po zebraniu wystarczającego materiału empirycznego i nie mogą być przedmiotem domysłów i apriorycznych założeń holistycznie zorientowanych myślicieli (ewolucjonistów). Boas sceptyczny był również co do możliwości odkrycia praw rządzących zjawiskami, którymi zajmuje się antropologia. Przyczyną tego jest wysoki stopień złożoności zjawisk społecznych, dla których przebiegu rozstrzygająca jest ostatecznie relacja między jednostką a społecznością<sup>20</sup>.

Obaj autorzy, uzasadniając swoje reformatorskie pomysły na antropologię, odwołują się do argumentów spoza sfery poznawczej. Nauka sama się nie broni. Wydaje się, iż zarówno dla Boasa, jak i dla Malinowskiego poznanie antropologiczne nie jest ostateczną wartością, której realizacja jest sama w sobie celem. Jako że w sytuacji zmiany obowiązującego paradygmatu (Kuhnowskiej rewolucji

<sup>18</sup> Por. m.in. M. Wax, *The Limitations of Boas' Anthropology*, „American Anthropologist”, 58, 63–74, 1956.

<sup>19</sup> F. Boas, *Museums of ethnology and their classification*, „Science” 9, 1887, s. 588. Cyt. za: J. Buettner-Janusch, *Boas nad Mason: Particularism versus Generalization*, „American Anthropologist” 59, 1957.

<sup>20</sup> Por. m.in.: F. Boas, *The Aims of Anthropological Research* [w:] *tenże, Race, Language, and Culture*, s. 256–258.

naukowej) konieczne jest metateoretyczne uzasadnienie wprowadzanych innowacji, obaj autorzy uznali za konieczne wyjaśnić motywy swoich działań. I okazuje się, że czysta chęć dotarcia do prawdy nie jest jedyną, a może nawet nie najważniejszą z idei im przyświecających.

Malinowski nie uczynił swym fetyszem poznania samego, ale pozostał na stanowisku swoistego etnocentryzmu przenikniętego duchem modernistycznym. Wartościami kulturowymi, które stoją u podstaw działalności poznawczej, jest dla niego samopoznanie oraz wzbogacenie własnej kulturowej i jednostkowej tożsamości:

I choć czasem możemy na chwilę wniknąć w duszę krajowca i spojrzeć jego oczyma na otaczający świat, wczuć się, co on musi odczuwać będąc sobą – to jednak ostatecznym celem jest dla nas wzbogacenie i pogłębienie własnej wizji świata, zrozumienie własnej natury, uczynienie jej doskonalszą i subtelniejszą zarówno pod względem intelektualnym, jak i artystycznym<sup>21</sup>.

Można by tu zastosować kluczową metaforę antropologiczną: Malinowski proponuje przejrzeć się w obrazie tubylca; wczuć się w jego sytuację kulturową po to, by wzbogacić i wzmocnić własną tożsamość jako reprezentanta kultury zachodniej, aby – jak pisze w ostatnim fragmencie *Argonautów* – wiedzę antropologiczną przekształcić w mądrość. Oto właściwy cel poznawania.

W przypadku Boasa mamy do czynienia z wyraźnym stanowiskiem aksjologicznym, wyrażającym się zresztą zaangażowaniem w konkretne działania społeczno-polityczne. Najwyraźniejszym przejawem zaangażowania Boasa jest walka z wszelkimi formami rasizmu, prowadzona na gruncie antropologicznym za pomocą dyskusji o pojęciu rasy. Problemowi temu poświęcona jest w całości jedna z jego głównych prac *The Mind of Primitive Man*, a także szereg publikacji, wśród których wyróżnić należy *Changes in Form of Body of Descendants of Immigrants* – dzieło pionierskie pod względem metodologicznym, w którym na szeroką skalę zastosowano techniki statystyczne. Podstawowa teza, której dowiedzeniu Boas poświęcił wiele swoich prac i której potwierdzeniu posłużyły metody naukowej antropologii, brzmi: „Nie istnieją zasadnicze różnice w sposobie myślenia człowieka pierwotnego i cywilizowanego. Nie został udowodniony związek między rasą a osobowością”<sup>22</sup>. Potoczne, przyjmowane nierzadko także przez specjalistów rozumienie rasy jest przyczyną niesprawiedliwych przesądów, prowadzących do krzywdzących praktyk społecznych. Zdaniem Boasa, związanie dyskursu socjologicznego i filozoficznego z biologicznym pojęciem rasy prowadzi do umocnienia się postaw etnocentrycznych, które są zarówno niemoralne, jak i nieprawdziwe. Antropologia może się więc przyczynić do zrozumienia prawdziwego charakteru różnic między ludźmi i kulturami – a różnice te nie polegają bynajmniej na ewolucjonistycznym hierarchizowaniu społeczeństw

<sup>21</sup> B. Malinowski, *Argonauta Zachodniego Pacyfiku*, PWN, Warszawa 1967, s. 603.

<sup>22</sup> F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, Greenwood Press 1983, s. 17.

zgodnie z zachodnimi kryteriami rozwoju. Widzimy u Boasa silny wpływ oświeceniowych ideałów Rozumu, który wyzwala człowieka z kajdan przesądów i tym samym czyni go dobrym.

Barbara Skarga w swoim znanym eseju *Trzy idee racjonalności* pisze o różnych sposobach rozumienia racjonalności w zachodniej filozofii<sup>23</sup>. Poczynając od „wielkiego racjonalizmu”, w którym połączone zostają racja i wartości, prawda i byt, poprzez pokartezjańskie, oświeceniowe stanowisko antropocentryczne, gdzie poznanie prawdy jest wartością ze względu na swoją zgodność z porządkiem świata i możliwość uczestnictwa człowieka w tym porządku, aż po racjonalność technologiczną, ograniczoną do roli narzędzia, oddaloną od idei prawdy. Rozumienie nauki w pracach Boasa najbliższe jest chyba koncepcji oświeceniowej, wiążącej racjonalność z postępem, rozwojem, zarówno w sferze technicznej jak i duchowej, moralnej, a więc traktowanym jako wartość sama w sobie.

W poprawionym w 1938 roku wstępie do *The Mind of Primitive Man* Boas pisze:

Wydawca, który może się poszczycić wielką ilością solidnych opracowań, świadczących o nieszkodliwości mieszania się ras, musi wycofywać swoje książki z momentem dojścia dyktatora do władzy, wielkie encyklopedie są pisane od nowa zgodnie z zaleceniami nowych rządów, uczeni obawiają się lub po prostu nie mogą publikować wyników sprzecznych z obowiązującą doktryną, a publikowane są badania tych, którzy realizują własne interesy lub zaślepieni są ideologią [...]. Ograniczanie swobody intelektualnej oznacza podzwonne dla nauki<sup>24</sup>.

Uwaga ta dotyczy oczywiście faszystowskich Niemiec, ojczyzny Boasa, oraz wydarzeniom, których rozwojowi przyglądał się, jako Żyd, z rosnącym niepokojem, kilkakrotnie zabierając głos, aby potępić rosnący antysemityzm<sup>25</sup>. Drugim polem społecznego zaangażowania Boasa była naturalnie kwestia niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych. Uwagi dotyczące absurdu punktu widzenia nauki argumentacji jego zwolenników rozproszone są po wszystkich niemal pismach autora *The Mind*... I w tym zatem punkcie naukowa antropologia uzasadnia swoje istnienie, odwołując się do roli społecznej, jaką ma do odegrania. Postulat wyzwolenia się z „kajdan tradycji”, uwolnienia myśli z ciasnych ograniczeń, w których jesteśmy wychowywani, przenika pisma Boasa i często daje się od-

---

<sup>23</sup> B. Skarga, *Trzy idee racjonalności* [w:] *taż, Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, PWN, Warszawa 1987.

<sup>24</sup> F. Boas, *The Mind*..., s. 17.

<sup>25</sup> Por. np. F. Boas, *Aryans and non-Aryans*, Information and Service Associates, New York 1934, oraz: F. Boas, M. Fishberg i E. Hunti, *Aryan and Semite; with particular reference to Nazi racial dogmas. Addresses delivered before the Judaeans and the Jewish academy of arts and sciences*, March 4th, 1934, New York City, Cincinnati 1934. Złożone poglądy Boasa na temat tożsamości żydowskiej, niemieckiej oraz asymilacji omawia L.B. Glick w pracy *Types Distinct from Our Own: Franz Boas on Jewish Identity and Assimilation*, „American Anthropologist” 84, 1982, s. 545–565.

należć w pracach jego uczniów<sup>26</sup>. Psychologiczne niemal rozważania dotyczące oderwania się od twierdzeń zakodowanych nam przez kulturę mogą być z jednej strony przykładem chęci osiągnięcia statusu niezaangażowanego, zewnętrznego obserwatora, z drugiej zaś stanowią środek realizacji ideałów wolności jednostki i jednocześnie tolerancji w stosunku do innych kultur.

Podsumowując powyższe rozważania skupione wokół modelu nauki autorstwa Stefana Amsterdamskiego, podkreślić należy, iż antropologia jest przykładem szczególnym. Badając dyscyplinę u jej źródeł, analizując tzw. teksty programowe, mamy możliwość wyabstrahowania swego rodzaju osi obrotu, czyli tych elementów teorii, które decydują o kształcie dyscypliny i kierunku, w którym się przez najbliższe lata rozwija. Punkty te wyznaczają główne problemy i kontrowersje, z którymi radzić sobie muszą kolejne pokolenia adeptów. Kwestia tożsamości nauk społecznych i ich miejsca wśród innych dyscyplin akademickich budzi zainteresowanie także badaczy współczesnych. W antropologii szczególnie żywym zagadnieniem pozostaje relacja tej dziedziny do rozmaitych systemów aksjologicznych, światopoglądów, ideologii. Wydaje mi się więc, że kategoria ideału nauki może rzucić nowe światło na dzieje studiów nad kulturą.

## Bibliografia

- Amsterdamski S., *Między historią a metodą*, PIW, Warszawa 1983.
- Boas F., *Aryans and non-Aryans*, Information and Service Associates, New York 1934.
- Boas F., *Museums of ethnology and their classification*, „Science” 9, 1887.
- Boas F., *The Aims of Anthropological Research* [w:] *tenże, Race, Language, and Culture*, The MacMillan Company, New York 1961.
- Boas F., *The Aims of Ethnology* [w:] *tenże, Race, Language, and Culture*, The MacMillan Company, New York 1961.
- Boas F., *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* [w:] *tenże, Race, Language, and Culture*, The MacMillan Company, New York 1961.
- Boas F., *The Mind of Primitive Man*, Greenwood Press 1983, s. 17.
- Boas F., Fishberg M., Hunti E., *Aryan and Semite; with particular reference to Nazi racial dogmas. Addresses delivered before the Judaeans and the Jewish academy of arts and sciences*, March 4th, 1934, New York City, Cincinnati 1934.

---

<sup>26</sup> Przykładem może tu być Margaret Mead z jej próbą obalenia błędnych wyobrażeń o koniecznym charakterze „traumy” procesu dojrzwania w społeczeństwie zachodnim. Swoistym kontrargumentem dla tradycyjnych poglądów, petryfikujących negatywne aspekty kultury Stanów Zjednoczonych, są *Trzy studia*, w szczególności pierwsza część, nosząca znamieny podtytuł *Psychologiczne studium młodości w społeczeństwie pierwotnym napisane na użytek cywilizacji zachodniej* (M. Mead, *Trzy studia*, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa 1986, por. zwłaszcza „Wprowadzenie” do cz. 1). Praca Mead została później krytycznie zweryfikowana przez Derka Freemana, który zakwestionował zarówno rzetelność samych obserwacji, jak i wnioski z nich wyprowadzone (por. D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa*, Harvard University Press 1983). Nie zmienia to faktu (a może nawet potwierdza go), iż ideały badawcze Mead pozostawały zbieżne z linką wyznaczoną przez Boasa.



- Buettner-Janusch J., *Boas nad Mason: Particularism versus Generalization*, „American Anthropologist” 59, 1957.
- Fleck L., *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuskiewicz, Wyd. Lubelskie, Lublin 1986.
- Flis A., *Filozofia krakowska początku XX wieku i kształtowanie się poglądów naukowych Malinowskiego* [w:] M. Flis, A. Flis, K. Paluch (red.), *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, PWN, Warszawa 1985.
- Freeman D., *Margaret Mead and Samoa*, Harvard University Press 1983.
- Geertz C., *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dżurak i S. Sikora, KR, Warszawa 2000.
- Gellner E., *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*, tłum. A. Bydłoń, TAIWPN Universitas, Kraków 1995.
- Glick L.B., *Types Distinct from Our Own: Franz Boas on Jewish Identity and Assimilation*, „American Anthropologist” 84, 1982.
- Kołąkowski L., *Szukanie barbarzyńcy – złudzenia uniwersalizmu kulturowego* [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wydawnictwo ANEKS, Londyn 1984.
- Kubica G., Mucha J. (red.), *Między dwoma światami – B. Malinowski*, PWN, Warszawa 1985.
- Kuhn T.S., *Dwa bieguny*, PIW, Warszawa 1985.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, Aletheia, Warszawa 2001.
- Malinowski B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, PWN, Warszawa 1967.
- Malinowski B., *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Mead M., *Trzy studia*, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa 1986.
- Ossowski S., *Z zagadnień psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 1967.
- Skarga B., *Trzy idee racjonalności* [w:] tenże, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historia filozofii*, PWN, Warszawa 1987.
- Symonolewicz-Symmons K., *Osobowość twórcza Bronisława Malinowskiego*, [w:] M. Flis, A. Flis, K. Paluch (red.), *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, PWN, Warszawa 1985.
- Wax M., *The Limitations of Boas' Anthropology*, „American Anthropologist”, 58, 63–74, 1956.