

KATARZYNA KANIOWSKA [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-4642-3397](https://orcid.org/0000-0002-4642-3397)
KATARZYNA.KANIOWSKA@UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Zakład Teorii i Badania Kultury Współczesnej**ANDRZEJ M. KANIOWSKI** [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1452-2670](https://orcid.org/0000-0003-1452-2670)
ANDRZEJ.KANIOWSKI@UNI.LODZ.PLUniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Katedra Etyki

Przyjaźń i zobowiązanie w relacjach badacz – badany

Friendship and commitment in the relationship
between the researcher and the informant

Streszczenie: Artykuł dotyczy kwestii osobistego doświadczenia, przyjaźni, zaangażowania i zażyłości w etnograficznych badaniach terenowych. Z ich obecnością związane są problemy metodologiczne i etyczne. Autorzy odpowiadają na dwa podstawowe pytania: Czy i w jakim sensie przyjaźń w relacji badacza z badanym jest możliwa? Jaki ma ona wpływ na rezultaty badań antropologicznych?

Słowa klucze: przyjaźń, antropologia zaangażowana, etnograficzne badania terenowe, etyka

Summary: The article concerns the issues of personal experience, friendship, commitment and intimacy in ethnographic field research. Their presence raises methodological and ethical problems. The authors answer two basic questions: Is friendship possible in the relationship between the researcher and the informant, and in what sense? What impact does it have on the results of anthropological research?

Keywords: friendship, engaged anthropology, ethnographic field research, ethics



W jednym ze swoich tekstów poświęconych metodologii i etyce badań etnograficznych Clifford Geertz stwierdza, że konstytutywną cechą antropologii jest „etnograficzna metoda badań terenowych”. Metoda ta stanowi o specyfice dyscypliny i odróżnia ją od wszystkich innych nauk o kulturze. Z jej stosowaniem wiążą się dylematy etyczne, które, zdaniem C. Geertza, odnoszą się do relacji badacz – badany oraz do ogólniejszego problemu, jakim jest bezstronność poznania. Z racji właściwości badań terenowych metody działania antropologa powinny być stosowane w powiązaniu z nieustającą refleksją etyczną. C. Geertz uzasadnia to następująco:

Istotną i charakterystyczną cechą antropologicznych badań terenowych jako formy działania jest to, że nie dopuszczają one żadnej znaczącej separacji zawodowej sfery życia od jego części pozazawodowej. Przeciwnie, wymuszają ich fuzję. Trzeba znaleźć przyjaciół wśród swoich informatorów i informatorów wśród swoich przyjaciół. Trzeba traktować idee, postawy i wartości jako fakty kulturowe, a postępować nadal zgodnie z tymi, które określają nasze własne kulturowe zobowiązania. Trzeba postrzegać społeczeństwo jako przedmiot, a doświadczać je jako podmiot. Cokolwiek się mówi i cokolwiek robi, a nawet sama sceneria badań, wszystko to powinno zarazem określać formę osobistej egzystencji człowieka i być wykorzystane jako ziarno dla analitycznego myślenia antropologii. [...] W terenie antropolog musi nauczyć się jednocześnie żyć i myśleć. [...] Antropolog w sposób nieunikniony pozostaje w warunkach terenowych bardziej wyobcowany niżby pragnął i mniej intelektualnie chłodny niż mu się wydaje. To jednak pobudza go coraz bardziej do osiągania większych postępów w nauce, do zespolenia w jednej postawie dwóch fundamentalnych orientacji wobec rzeczywistości: zaangażowania i chłodnej analizy¹.

Spośród wielu poruszonych tu kwestii warto zastanowić się nad dwiema – nad nieuniknionym splotem doświadczenia osobistego z procesem poznania oraz paradoksalnym związkiem poczucia wyobcowania ze współuczestnictwem w badanej rzeczywistości. Pierwsza jest natury metodologicznej, druga – zagadnieniem ze sfery psychologii i etyki. Ale obie te kwestie można rozpatrywać w jednym planie, to jest jako kwestie mieszczące się w obszarze relacji badacz – badany; relacji, bez której ów wyróżnik antropologii, za jaki uznamy metodę etnograficznych badań terenowych, traci na znaczeniu. Relację badacz – badany widzianą przez pryzmat powyższych kwestii chcemy tu rozważyć w odniesieniu do rzadko podejmowanego w literaturze antropologicznej problemu przyjaźni. Pytanie zasadnicze byłoby takie: czy

1 C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003, s. 55.

jest możliwe zawieranie i dochowywanie przyjaźni w kontaktach antropologa z badanym i czy ma to wpływ na rezultaty poznania?

Najpierw określić należy, jak rozumiemy przyjaźń; jej definicja bowiem pozwoli zaklasyfikować dany typ relacji z badanym jako wykraczający poza role narzucone przez metodologiczne standardy.

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles powiada, że istnieją trzy rodzaje przyjaźni i że istnieje pomiędzy nimi pewne pokrewieństwo. W każdym bowiem z tych rodzajów przyjaźni „muszą obie strony [...] żywić wzajemną dla siebie życzliwość i wzajemnie sobie dobrze życzyć, i zdawać sobie z tego sprawę”². Jednak jeden spośród tych trzech rodzajów w istotny sposób odstaje od pozostałych, a powodem tego odstawiania jest rodzajowa odmiennność powodu tej przyjaźni. O ile bowiem w dwóch pierwszych wypadkach podstawą wzajemnej przyjaźni i wzajemnej życzliwości jest bądź to korzyść z owej przyjaźni płynąca, bądź też przyjemność czerpana z obcowania ze sobą, o tyle podstawa przyjaźni trzeciego rodzaju jest innej zupełnie natury. Wprawdzie w wypadku i tej przyjaźni obecne jest też to pozytywne uczucie życzliwości i wzajemne życzenie sobie dobrze, jednak względ będący powodem przyjaźni jest odmienny. Nie jest nim bowiem ani korzyść, ani przyjemność, lecz sama osoba przyjaciela:

Ludzie, którzy są sobie nawzajem przyjaciółmi, gwoli wynikającej stąd dla nich korzyści nie żywią dla siebie uczuć przyjaznych ze względu na osobę przyjaciela [...]. Podobnie ma się rzecz z tymi, którzy są sobie przyjaciółmi ze względu na wynikającą stąd dla nich przyjemność [...]. Ci [...], co są sobie przyjaciółmi dla korzyści, kochają się nawzajem pędu na własne swe dobro, a ci którzy są przyjaciółmi dla przyjemności, kochają coś ze względu na to, co dla nich samych jest przyjemne, a nie ze względu na to, że osoba kochana jest tym, kim jest, lecz o tyle, o ile jest pożyteczna czy miła³.

Ważne jest tu, u Arystotelesa, co jest tym najistotniejszym wyróżnikiem bycia „tym, kim się jest”, a wyróżnikiem tym jest dzielność etyczna, czyli trwała dyspozycja do tego, by działać zgodnie z cnotami etycznymi⁴. Owa też dzielność etyczna jest tym, na czym ufundowany może być ów trzeci rodzaj przyjaźni: „Doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi [...], ci bowiem, którzy są etycznie dzielni, są dobrzy i w bezwzględnym tego słowa znaczeniu [...], i to, co

2 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, s. 287.

3 Tamże, s. 287–288.

4 Arystoteles przedstawia taki katalog cnót, czyli sprawności ethosu, o których można powiedzieć, iż tworzą trzon i zarazem wzorec tożsamości człowieka, który nadto mieć się też musi za człon większej całości, za człon wspólnoty, do której przynależy.

jest w bezwzględny tego słowa znaczeniu dobre, jest też w bezwzględny tego słowa znaczeniu przyjemne”⁵.

Czy z pomocą Arystotelesowskich sposobów ujmowania przyjaźni będzie można próbować uchwycić pewne właściwości relacji pomiędzy badaczem a badanym, pojawiające się niekiedy w warunkach prowadzenia badań antropologicznych? Nim się nad tym spróbujemy zastanowić, przywołajmy jeszcze dwa inne ujęcia przyjaźni. Tadeusz Kotarbiński charakteryzuje przyjaźń zwięźle, w sposób następujący: „Przyjaźń – to wyróżniająca, do określonej osoby lub określonych osób skierowana życzliwość czynna i wierna”⁶.

Można przyjaźń rozumieć jako postawę wobec drugiego człowieka, która ukształtowana jest wedle maksymy: „Ilekróż masz do czynienia z kimś innym, staraj się wejść w jego położenie, spojrzeć na sprawę z jego punktu widzenia. To daje zrozumienie cudzego stanowiska, wzbudza ducha tolerancji, osłabia natężenie konfliktów, zbliża ludzi, a jest już pewną zaczątkową formą pomocy”⁷.

Długotrwałe badania terenowe stwarzają czasem okazje do zawierania przyjaźni – na któryś z powyższych sposobów pojmowanej. Niewielu jednak antropologów pisze o tego typu relacji z badanymi. Ci, którzy wspominają o tym w swych publikacjach, czynią to zazwyczaj na marginesie głównych narracji; w komentarzach do badań lub tylko w przypisach. Czasem wywnioskować można o przyjacielskich stosunkach z badanymi z podziękowań lub dedykacji zamieszczonych we wstępach lub zakończeniach prac podsumowujących badania.

Można przypuszczać, że większość antropologów prowadzących długotrwałe badania w tym samym terenie siłą rzeczy nawiązuje jakiś rodzaj przyjaźni z wybranymi osobami z kręgu swoich informatorów; że w trakcie dłuższego obcowania ze sobą badacz i badany w jakiejś mierze współtworzą więź inną niż relacja badacz – badany.

Ale stwierdzając to, jak się zdaje, przyjmujemy zarazem, że długi pobyt i uczestnictwo w badanej rzeczywistości zmienia role, jakie obu podmiotom przypisuje metodologia badań, a także, że więzi i relacje przyjacielskie są innym rodzajem relacji, na jakie nie ma miejsca w poznaniu naukowym właściwym naukom społecznym, opartym na empirycznym doświadczeniu świata drugiego człowieka i badaniu jego wizji tegoż świata.

Świadectw przyjaźni z badanymi jest w literaturze antropologicznej bardzo mało. Jednym z pierwszych piszących o tym był Paul Rabinow. Warto przypomnieć, że jego

5 Arystoteles, dz. cyt., s. 289.

6 Tadeusz Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 381.

7 Tamże.

refleksje o przyjaźni z jednym z członków badanej przezeń społeczności, zawarte w *Refleksjach na temat badań terenowych w Maroku*⁸, wplecione były w szerszy namysł nad specyfiką badań terenowych; namysł, który w istocie zapoczątkował dyskusję nad tzw. nową obiektywnością antropologii. Jego model antropologii opartej na zażyłości nie był łatwy do zaakceptowania; dopiero późniejsze zmiany paradygmatyczne pozwoliły w pełni docenić wartość koncepcji P. Rabinowa. Zażyłość w jego rozumieniu jest kłopotliwą kategorią, bowiem określa bliską relację z badanym, która nie oznacza jednak przynależności badacza do badanego świata. Zażyłość (George Marcus zaproponuje później model antropologii opartej na współpracy⁹) oznacza więź wykraczającą poza konwencję relacji antropologa z badanym; jest bliska przyjaźni, która – co ważne – może być inicjowana również przez badanego. Do metodologii badań terenowych wprowadza więc P. Rabinow postulat równości pomiędzy podmiotami uczestniczącymi w poznaniu, choć jednocześnie wie dobrze, że owa równość jest jedynie ideą regulatywną.

P. Rabinow ilustruje wagę zażyłości, opisując swoje relacje z jedną z najważniejszych osób, z jakimi miał do czynienia w trakcie badań. Pisze tak:

Driss Mohammed [...] konsekwentnie odmawiał współpracy w charakterze informatora. W czasie mojego pobytu poznaliśmy się chcąc nie chcąc na tyle, na ile czas pozwalał [...]. Stopniowo rodził się między nami pewien rodzaj zaufania. U jego podstaw leżała, jak sądzę, świadomość dzielących nas różnic i wzajemny szacunek. Ben Mohammed nie obawiał się mnie (w przeciwieństwie do wielu mieszkańców wsi), nie miał też oporów przed zadawaniem się z Europejczykami (choć prawie nie miał z nimi osobistych kontaktów), nie próbował też czerpać korzyści z mojej obecności (odmówił przyjęcia większości podarunków). Zwyczajnie był moim gospodarzem i traktował mnie z szacunkiem należnym gościowi, nawet takiemu, który przebywał tak długo, jak ja. [...] Z biegiem czasu moja przyjaźń z ben Mohammedem pogłębiała się. Coraz więcej też uczyłem się od niego. W czasie ostatnich kilku miesięcy badań terenowych, kiedy wracał do domu ze szkoły, spędzaliśmy wspólnie upalne godziny, a doświadczenie terenowe, zbliżające się ku końcowi, osiągnęło teraz emocjonalną i intelektualną głębię. Zwyczajnie, bez żadnego planu czy harmonogramu przechadzaliśmy się po polach z dojrzałym już ziarnem zbóż albo po błotnistych, na skutek działania systemu nawadniania, ogrodach warzywnych, prowadząc swobodne rozmowy. [...]

8 P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, Kęty 2010, s.122–127.

9 Zob.: G. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, [w:] Clifford Geertz – *lokalna lektura*, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków 2003.

Nasze porozumienie nie byłoby możliwe bez bardziej regularnych i zdyscyplinowanych relacji, które łączyły mnie z innymi¹⁰.

Zażyłość nie wynikała jedynie z nieformalnych uwarunkowań wzajemnego kontaktu. Budowała ją coś więcej niż długie przebywanie ze sobą. Kształtowała się ona także, a może przede wszystkim, poprzez tematykę rozmów. P. Rabinow komentuje to, pisząc: „Mimo że rozmawialiśmy o różnych rzeczach, najbardziej znaczące okazały się dyskusje na temat stosunku do naszych własnych tradycji. Takie rozmowy byłyby prawie niemożliwe do przeprowadzenia z Alim czy Malikiem [informatorzy p. Rabinowa], którzy byli silnie uwikłani w sieci ich własnego, lokalnego świata”¹¹.

W rozumieniu Arystotelesa przyjaźń zawiązuje się przy życzliwym do siebie nastawieniu, które swą podstawę może mieć bądź w korzyści lub przyjemności, bądź też we wzajemnej, estymie żywionej względem kogoś dzielnego etycznie. Gdyby chcieć zanalizować komentarze P. Rabinowa odnoszące się do kontaktu z ben Mohammedem, to łatwo dostrzec, że w relacji między nimi występowały elementy zarówno przyjaźni pierwszego rodzaju, jak i rodzaju drugiego; można też i dostrzec takie cechy tej relacji, które od tych dwóch rodzajów przyjaźni odstają i bardziej zdają się przypominać przyjaźń opartą na wzajemnej estymie.

Zacznijmy od korzyści. Zażyłość jako szczególna relacja z badanym – choć zdarza się rzadko – pozwala poszerzać spektrum poznania. Stwarza szanse na pozyskanie wiedzy, która nie jest dostępna w sytuacji konwencjonalnego działania w terenie. Przekroczenie granic narzuconych przez metodologię badań przynosi zysk w postaci danych, jakich nie uzyskalibyśmy nawet w trakcie obserwacji uczestniczących i pogłębionych wywiadów. Zażyłość wymagająca długotrwałej obecności wśród badanych, a przede wszystkim – współuczestnictwa w ich życiu i uważności wobec spraw dla nich ważnych, staje się cechą sprzyjającą poznaniu. Potwierdza się to w komentarzach antropologów, które dołączane są do monografii terenowych lub które sformułowane są w dyskusjach metodologicznych¹².

Przyjemność czerpana z obcowania z badanymi jest czymś z innego porządku. Jest wszak emocją, a nie wartością oddziaływującą na jakość pozyskiwanej wiedzy. Ale zapewne i ona wpływa na rezultat poznania, bowiem może działać jako czynnik

¹⁰ P. Rabinow, dz. cyt., s. 122–123.

¹¹ Tamże, s. 123.

¹² Dowodów takich korzyści dostarczają m.in.: uwagi K. Hastrup na temat jej badań na Islandii, sugestie C. Geertza na kanwie badań na Bali i Jawie, czy spostrzeżenia T. Rakowskiego na marginesie badań bieda-szybów. Wydaje się, że świadomość korzyści płynących z zażyłych relacji z wybranymi badanymi jest znaczna i wiąże się z upowszechnieniem się takich nurtów, jak antropologia zaangażowana czy antropologia interpretatywna, nadająca badanemu status odmienny od tego, jaki dawała mu tradycyjna etnografia.

mobilizujący lub przynoszący satysfakcję. Przyjemność jako emocja towarzysząca pracy jest doświadczeniem tych, którzy nie tylko lubią swe zajęcie, ale też odnoszą w nim sukcesy rozumiane jako np. osiągnięcie stawianych sobie celów badawczych z nadstatkiem. Emocja ta jest niezmiernie rzadko pojawiającym się tematem komentowanym w publikacjach antropologów. O wiele częściej jest wspomniana w rozmowach lub wystąpieniach prezentujących doświadczenie badawcze.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że w polskiej literaturze antropologicznej mamy rozprawę o zażyłości z badanymi i przyjemności czerpanej z bliskich z nimi związków w *Společności wiejskiej* Kazimierza Zawistowicz-Adamskiej¹³. To studium powiązań, jakie wytwarzane są w trakcie długotrwałych badań terenowych, pokazuje także, jakie znaczenie dla rezultatów badań ma przekroczenie barier pomiędzy spotykającymi się w nich podmiotami.

Właściwości przysługujące trzeciemu z wyróżnionych przez Arystotelesa rodzajów przyjaźni można rozpatrywać w wypadku relacji badacz – badany przynajmniej dwójako. Jedną z możliwych perspektyw wskazuje P. Rabinow w komentarzu do własnych badań i relacji z ben Mohammedem:

Istnienie [...] całkowitej różnicy, która nas dzieliła, stało się jasne dopiero pod koniec mojego pobytu. Zostaliśmy przyjaciółmi, okazywaliśmy sobie szacunek i zaufanie. Granice tej sytuacji były jasne dla każdego z nas. Byłem dla niego bogatym członkiem dominującej cywilizacji, do której miał duże zastrzeżenia. Z mojego punktu widzenia, próbował on wskrzesić kulturowy wszechświat, którego już nie zamieszkiwałem i ostatecznie nie mogłem popierać. Nasza przyjaźń jednak łądziła te różnice. W ten sposób zatoczyliśmy pełne koło i wróciliśmy do punktu wyjścia. Dwa podmioty stojące twarzą w twarz. Każdy z nas był produktem kulturowej tradycji, która umiejscawiała go i warunkowała, każdy miał świadomość głębokiego kryzysu tej tradycji, ale wciąż liczył na odnowienie i pocieszenie. Każdy z nas był dla drugiego tym prawdziwie Innym¹⁴.

Do typu relacji (zażyłość) i emocji (przyjemność) dochodzi tu postawa przyjęta wobec obcości. Opisywana przez P. Rabinowa relacja spełnia w dużym stopniu warunki hermeneutycznego modelu dialogu, w którym dwa podmioty dążą do osiągnięcia rozumienia na drodze otwartego wzajem na siebie, wolnego od uprzedzeń porozumienia. W refleksji P. Rabinowa nad istotą jego relacji z ben Mohammedem pojawia się jej aspekt etyczny. Wzajemny szacunek i zaufanie mimo istotnych różnic kulturowych, jakie uformowały światopogląd i pozycję ich obu, a także poszanowanie

¹³ Zob.: K. Zawistowicz-Adamska, *Společność wiejska*, Warszawa 1948.

¹⁴ Rabinow, dz. cyt., s. 135.

własnych autonomii wynikały z postaw, które zostały wypracowane w toku dłuższego obcowania ze sobą, ale też uprzedniego w stosunku do niego założenia, że ów szacunek i zaufanie są ważną wartością w kontaktach z Innym. „Nasza przyjaźń [...] łagodziła [...] różnice”, zaznacza antropolog; pozwoliła w relacji, jaką jest przyjaźń, zachować odrębność godną poszanowania.

Czy tak moglibyśmy rozumieć „etyczną dzielność”, będącą u Arystotelesa atrybutem jednego z rodzajów przyjaźni, a tu, w kontekście naszych rozważań, zinterpretowaną jako estymę dla poczucia własnej tożsamości połączonego z poszanowaniem tożsamości i inności Drugiego? Czy w antropologii ten atrybut jest ważny w relacjach badacz – badany, gdy te przekraczają ramy konwencjonalnego kontaktu antropologa z informatorem?

Odpowiedzi na te pytania należy szukać w dyskusjach o etyce w antropologii. Ale istotne sugestie, a nawet pewne ustalenia, znaleźć można w pracach z zakresu antropologii zaangażowanej. Warto tu przypomnieć, że ma ona różne swoje wersje. Generalnie rzecz biorąc, nurt ten związany jest z tzw. zwrotem etyczno-politycznym, to jest pojawieniem się w polu widzenia antropologii takich problemów, jak równość, sprawiedliwość społeczna, wykluczenie, rozmaite formy opresji czy wojna. Co oczywiste, z tym typem antropologii wiąże się ściśle refleksja etyczna. Badania terenowe wymagają od antropologa nie tylko przygotowania odpowiedniego naukowego warsztatu, ale też przyjęcia postawy wobec cierpienia i niesprawiedliwości doświadczanych przez badanych. W projektach o charakterze zaangażowanym chodzi więc zarówno o dobór odpowiednich narzędzi poznania, jak i o potencjalne wskazanie środków zaradczych wobec dziejącego się zła. Ze zrozumiałych względów badania takie ujawniają – obok samego zjawiska – szerszy kontekst jego występowania, np. stosunki władzy, instytucje przemocy czy mechanizmy politycznej opresji. Refleksja etyczna jaka towarzyszy antropologii zaangażowanej, a w szczególności jej radykalnym nurtom, różni się od tej, która cechuje np. antropologię doświadczenia czy antropologię refleksyjną. W ich obrębie etyczne dylematy wiążą się z metodologią; pytanie „jak badać”, by zachowane było poszanowanie inności i autonomii badanej kultury oraz szacunek dla badanego, staje się pytaniem zasadniczym. W antropologii zaangażowanej nadrzędny jest wybór przedmiotu badań – tym samym antropolog do roli badacza dodaje postawę aktywisty; demaskatora cierpienia i niesprawiedliwości. Badacze zaangażowani mają więc inną wizję antropologii¹⁵; widzą ją jako naukę łączącą poznanie z misją; naukę, która poprzez swoją specyfikę poznawania badanej rzeczywistości może dostarczać materiału do refleksji nad tym,

15 Philippe Bourgois i Nancy Scheper-Hughes uznają, że antropologia powinna łączyć się z pisaniem przeciwko przemocy, niesprawiedliwości i cierpieniu. Zob.: *Violence in War and Peace. An Anthology*, red. Ph. Bourgois, N. Scheper-Hughes, Oxford 2004.

co legitymizuje nierówności i niesprawiedliwość społeczną (ale też i materiału dostarczającego uzasadnień dla ewentualnych działań).

Niezależnie jednak od tego, jak antropologia zaangażowana określa swoje cele, pozostaje „tradycyjną”, gdy chodzi o źródła wiedzy, jaką wytwarza. To znaczy – opiera się na rozmowie, obserwacji uczestniczącej i współuczestnictwie. Antropolodzy reprezentujący ten nurt podkreślają też to, jak ważna jest empatia w relacji z badanymi i skupienie się na wysłuchaniu ich. Podobnie jak w przypadku opisywanych przez P. Rabinowa relacjach z ben Mohammedem, w relacji tej zrodzić się ma refleksja o własnej kondycji badacza, własnym kulturowym dziedzictwie. Ale też w projektach zaangażowanych chodzi o coś więcej – etnograficzny opis połączony jest tu z postawą wrażliwości na krzywdę dziejącą się badanym. Etyczny sens działania antropologa leży zatem nie tylko w ukazaniu dowodów krzywd i cierpienia. Przekroczone zostają także zasady naukowego poznania wolnego od wartościowania. W badaniach antropologii zaangażowanej nie ma wymogu powstrzymywania się od sądów wartościujących; metodologia pozwala rozpoznać badaną rzeczywistość, ale nie może pozostawiać badanego obojętnym na dziejącą się krzywdę lub cierpienie. Uprawianie antropologii zaangażowanej wiąże się z obowiązkiem dania świadectwa zła, a tam, gdzie ono się dzieje, zawieszenie wartościowania jest nie do przyjęcia.

Nancy Scheper-Huges, współtwórczyni radykalnej wersji antropologii zaangażowanej, uznaje, że celem badań mieszczących się w tym nurcie jest empatyczne rozumienie. Jest ono możliwe, jeśli w badaniach etnograficznych oddamy głos badanym, będziemy uważnie słuchać ich narracji o własnym doświadczeniu, a jednocześnie widzieć je w uniwersalnym wymiarze egzystencjalnym. N. Scheper-Huges postuluje tym samym nowy sens antropologii. Ma być ona nauką, która dostarcza dowodów na to, że samo zidentyfikowanie zła nie jest sposobem zapobiegania mu. Antropologia ma pokazywać, że etyczna postawa i moralna ocena, do jakiej uprawniony jest badacz, są tym, co umożliwia poznanie istoty przemocy czy w ogóle wszelkiego faktu ludzkiego cierpienia. Taka antropologia – jej zdaniem – pokaże słabości przyjętych interpretacji i stanie się antropologią prawdziwie realną, zdolną do demaskowania mechanizmów dramatycznych wydarzeń i wskazującą możliwe drogi zapobiegania im. Co istotne, badania prowadzone przez N. Scheper-Huges są przykładem tego, jak postulowana przez nią antropologia powinna być praktykowana. W polu zainteresowań badaczki znalazły się między innymi: sytuacja ubogich kobiet brazylijskich, handel organami, działania oddziałów śmierci w Ameryce Południowej, skutki huraganu Katrina. Przedmiot badań wskazuje zatem na zakres zainteresowań antropologii zaangażowanej, ale postulat przekroczenia ram naukowego poznania i włączenia doń empatycznej poznawczej postawy oraz moralnej oceny badanych zjawisk są kluczowe.

Można zasadnie uznać, że w tym nurcie antropologii zaufanie jest podstawowym, koniecznym warunkiem poznania. Ale w relacji badacz – badany musi pojawić się coś jeszcze, co pozwoli rzeczywiście rozpoznać przedmiot badań. W przypadku

antropologii zaangażowanej badania dotyczą szczególnie spraw wrażliwych, doświadczeń trudnych do opisanego, traumatycznych lub/i skrywanych, wypieranych, zatem rozmowa o nich stanowi wyzwanie tak metodologiczne, jak i emocjonalne. Metodologia badań terenowych jest w jakimś stopniu pomocna, ale nie tylko ona decyduje o możliwości osiągnięcia empatycznego rozumienia, które postulowane jest w antropologii zaangażowanej.

Rozumienie oparte na empatii wymaga więc nie tylko zaufania jako warunku odpowiedniego (z punktu widzenia poznania) kontaktu z badanym. Wiązać je można także z Arystotelesowską etyczną dzielnością, będącej podstawą dla jednej z odmian przyjaźni, odmiany szczególnej, której rozumienie w niniejszym kontekście zostało zmodyfikowane pod kątem międzykulturowych relacji między podmiotami. Wraca tu pytanie o to, czy ta cecha przyjaźni jest konieczna w relacjach badacz – badany, gdy wykraczamy – jak to się ma w projektach zaangażowanych – poza konwencjonalne wymogi metodologii? Szukając odpowiedzi na to pytanie, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na to, jak dalece zmienia się w praktyce tej antropologii pozycja badacza.

Ponieważ „dzielność etyczna” to gotowość działania zgodnie ze wskazanymi przez Arystotelesa cnotami, jedną zaś z tych cnót jest gotowość stanięcia w obronie pokrzywdzonego¹⁶, to odwołując się do Arystotelesa, możemy też przywołać jeszcze jeden aspekt relacji i problemów natury etycznej, na jakie natrafić może antropolog. Zgodnie z założeniami, badania z zakresu antropologii zaangażowanej mają koncentrować się na ujawnianiu niesprawiedliwości i cierpienia. Jednocześnie jako badacze jesteśmy zobowiązani do takiego prowadzenia badań, które nie narazi bezpieczeństwa, godności i interesów badanych. W przypadku projektów zaangażowanych antropolog powinien być szczególnie uwrażliwiony na to, co w relacji z badanymi może sprawić dodatkowy ból oraz na to, jakie – adekwatnie do danego stanu rzeczy – wybrać strategię działania poza stricte naukowym postępowaniem.

Przyjaźń jest relacją szczególną. Rzecz jasna nie każda, nawet bardzo dobra relacja ma jej znamiona. Jak podkreślał to P. Rabinow, w przyjaźni zawieranej w terenie wychodzimy poza role narzucone przez metodologię badań. Kontakt z zaprzyjaźnioną osobą oparty jest bowiem na więzi wytworzonej z wzajemnej ciekawości i chęci poznania. Kontakt ten cechuje otwartość i swoboda w doborze tematów rozmów, a także szacunek wobec poglądów i postaw wpływający z nadziei na ich zrozumienie.

Etyczny aspekt takiej relacji jest oczywisty. Jednakże warto dostrzec jeszcze jedną jej cechę. Otóż przyjaźń łączy się także z zobowiązaniem; jest nie tylko typem więzi, ale również choćby potencjalną gotowością do świadczenia pomocy lub działań na korzyść którejś ze stron. Miewa więc przyjaźń wymierne skutki, które są konsekwencją wytworzonej więzi. W praktyce badawczej w antropologii efekty tego mogą być

.....
¹⁶ Arystoteles mówi tu na przykład o gotowości do tego, by stanąć w obronie dobrego imienia oczernianego przyjaciela.

różnorakie. Z jednej strony – tak jak to się ma w wielu przypadkach badań zaangażowanych – antropolog świadczy konkretną pomoc badanym; z drugiej – w imię przyjaźni rezygnuje z poruszania pewnych tematów w publikacjach rezultatów swoich badań ze względu nie tyle na dobro badanych, ale z tytułu poszanowania ich godności, intymności spraw będących przedmiotem rozmów czy innych jeszcze przyczyn. Wielu antropologów zachowuje zebrane materiały dla siebie, tworząc z nich archiwum danych wrażliwych do własnej wiadomości. Amerykańska antropolożka, Janet Jackson, nazwała takie materiały *head-notes*, czyli te, które w odróżnieniu od *field-notes* zachowujemy we własnej pamięci. Owszem, pozwalają nam one lepiej zrozumieć badaną rzeczywistość, ale nie zostają włączone do otwartego dyskursu naukowego¹⁷. Bardzo często powodem niedzielenia się treściami *head-notes* jest bliska relacja z badanym. Nie zdradza się przecież sekretów przyjaciół.

Jeśli przyjaźń rozumieć jako rodzaj zobowiązania, to warto zastanowić się nad kwalifikacją czynów, do których ona – choćby potencjalnie – zobowiązuje. W etyce zwykło się rozróżniać czyny zwykłe i czyny chwalebne¹⁸. Cechą chwalebności odznaczają się w szczególności czyny określane jako supererogacyjne. Pojęcie supererogacji staje się zasadne w tym miejscu pod warunkiem, że włączymy do rozważań o etyce badań antropologicznych przekonanie, iż badacz ma wobec badanego zobowiązanie natury moralnej. To znaczy, że uznamy relację zachodzącą w procesie badawczym pomiędzy dwoma podmiotami za relację, która – poza poznawczym celem – ma także i inny sens. Supererogacja, jak objaśnia *A Dictionary of Philosophy*¹⁹ to: „działanie wychodzące poza to, do czego wzywa obowiązek. Spełnianie aktów supererogacyjnych jest czymś dobrym, ale nie wymaganym; ich niespełnienie nie jest moralnie złe”²⁰.

Rzecz jasna, ewentualne wprowadzenie pojęcia supererogacji do dyskusji o etycznej kwalifikacji działań antropologa wymaga osobnych analiz i refleksji już nie tylko nad etyczną, ale i nad moralną kwalifikacją poczynań badacza²¹. Niemniej, warto

17 Wielu badaczy potwierdza ten fakt; *head-notes* zachowujemy na swój użytek. Przedstawiając wyniki swoich badań na Podhalu, mówiła nam o tym Ewa Nowina-Sroczynska; ale też w rozmowach z innymi antropologami motyw ten się pojawia – mówili o tym M. Kafar, K. Pietrowiak, A. Surmiak.

18 Rozróżnienie to ma swoją długą tradycję, sięga stoików, którzy odróżniali „czyny stosowne” (*kathekonta*) i „czyny prawe lub cnotliwe” (*katorthómata*). Zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Tom III: Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 2012, s. 419–424.

19 *A Dictionary of Philosophy*, red. Th. Mautner, New York 1997.

20 Tamże, s. 416.

21 Kiedy mówimy o aspekcie etycznym, mamy na uwadze normatywne uregulowania dotyczące tego, co dozwolone, i tego, co niedozwolone w ramach danej metodologii prowadzenia badań. Gdy natomiast mowa jest o moralnym aspekcie relacji badacz – badany, to mamy wówczas na uwadze to, co dozwolone bądź zakazane jest w tej relacji jako relacji pomiędzy dwojgiem ludzi.

przywołać to pojęcie, albowiem gdy mówimy o zażyłości pomiędzy badaczem i badanym, o przełamaniu dystansu i zobowiązaniu, które z takim stosunkiem się wiąże, w istocie wykraczamy poza obszar etyki zawodowej i przechodzimy do rozważań nad moralnością postaw i działań towarzyszących poznaniu. Supererogacja jest cechą czynu; cechą, która wynosi czyn ponad miarę czynu dobrego. Pozwala na odróżnienie tego, co wypływa z obowiązku czy zobowiązania, od tego, co dokonane zostało z nawiązką; z przekroczeniem ram tego, co zrobić należy²².

Jeśli więc rzeczywiście pojęcie supererogacji wprowadzone zostałyby do dyskusji o etyczności badań antropologicznych, to dyskusja ta musiałaby koncentrować się na moralnej ocenie działań antropologów. Takich dyskusji (jeszcze?) w antropologii nie ma, ale refleksja moralna pojawia się szczególnie na marginesie badań dotyczących tematów wrażliwych, a także w związku z etycznymi dylematami pojawiającymi się w praktyce badawczej. Mamy już w literaturze antropologicznej przykłady świadczące o włączeniu refleksji moralnej do konkretnych działań badaczy. Prace, które pokazują ten związek, pochodzą głównie z zakresu antropologii zaangażowanej, która – jak wcześniej to sygnalizowaliśmy – łączy w sobie projekty o różnym stopniu ingerencji badacza w badaną rzeczywistość z różnymi formami interwencji podejmowanych w ślad za pozyskaną wiedzą o przedmiocie badań. Dobrym przykładem badań, które można by łączyć z supererogacją są badania N. Scheper-Hughes. Wyniki jej etnograficznych badań stały się bądź podstawą dla prac interwencyjnych na rzecz krzywdzonych badanych, bądź też wprost przyczyniły się do powstania instytucji chroniących interesy określonych grup i przeciwdziałających złu w postaci wykorzystywania tych, którzy dotknięci ubóstwem lub przemocą sami nie mogą się bronić²³. Warto zauważyć, że moralny wymiar działań antropologów może objawiać się i w mniejszej skali. W *Společności wiejskiej* K. Zawistowicz-Adamskiej odnotowane zostały jej przemyślenia dotyczące moralnego osądu ówczesnej polityki edukacyjnej oraz działania mające na celu ukazanie młodym ludziom z Zaborowa drogi awansu społecznego poprzez edukację. Supererogacyjne czyny podejmowane w trakcie antropologicznych badań stanowiłyby zatem zawsze jakieś przekroczenie metodologicznych kompetencji i wynikały z moralnej oceny badanej rzeczywistości, połączonej nie tylko z gotowością badacza na dokonanie takich czynów, ale także z przekonaniem o słuszności takiego postępowania.

22 Obszerne wyjaśnienie pojęcia supererogacji i dyskusji wokół tego pojęcia znaleźć można w: A. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.

23 Badania N. Scheper-Hughes przeprowadzone wśród kobiet z ubogich osiedli przyniosły rezultat w postaci presji wywartej na lokalne władze, w czego wyniku zorganizowano przedszkola, a jej badania handlu organami przydały się instytucjom powołanym do walki z tego typu przestępczością.

Potwierdzałyby się zatem diagnoza C. Geertza, iż „trzeba traktować [badane] idee, postawy i wartości jako fakty kulturowe, a postępować zgodnie z tymi, które określają nasze własne kulturowe zobowiązania”²⁴. Kwestia ta wymaga osobnego omówienia, ale stanowisko c. Geertza można uznać za równoznaczne z przyzwoleniem na moralną ocenę badanych faktów, mającą uzasadnienie w systemie wartości wyznawanych w kulturze badacza. Jak ma się to do dzielności etycznej będącej w ujęciu Arystotelesa przymiotem przyjaźni? I jak tę cechę przyjaźni rozumieć wtedy, gdy rodzi się ona z relacji badacz – badany? W dużej mierze wiąże się ona z tym, co tak mocno podkreśla Kirsten Hastrup w rozważaniach o specyfice poznania w antropologii, to znaczy – z empatycznym współuczestnictwem w badanej rzeczywistości i jej doświadczaniem. Ale musi im towarzyszyć głębokie poczucie zobowiązania, gotowość do moralnego osądu badanych faktów i do działania na rzecz dobra. Etyczną dzielność można by potraktować jako naddatek; szczególnie ważny aspekt przyjaźni. Etyka zawodowa zatem powiązana być powinna z etyką normatywną mówiącą o zobowiązaniach występujących w relacjach międzyludzkich. W więzi pomiędzy zaprzyjaźnionymi podmiotami – badaczem i badanym – ujawnia to i stwarza możliwość szczegółowego rozpoznania tego związku.

Bibliografia

Literatura

- A Dictionary of Philosophy*, red. Th. Mautner, New York 1997.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003.
- Kaniowski A., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.
- Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987.
- Marcus G., *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, [w:] Clifford Geertz – lokalna lektura, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków 2003.
- Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, Kęty 2010.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Tom III: Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 2012.
- Violence in War and Peace. An Anthology*, red. Ph. Bourgois, N. Scheper-Hughes, Oxford 2004.
- Zawistowicz-Adamska K., *Spoleczeństwo wiejskie*, Warszawa 1948.

.....

24 C. Geertz, dz. cyt., s. 55.