

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

KATARZYNA KANIOWSKA

*Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego*SPOŁECZNA ROLA ANTROPOLOGA
— POWINNOŚĆ A ZAANGAŻOWANIE

Antropologia zaangażowana jest we współczesnej antropologii znaczącym nurtem. Stała się już subdyscypliną antropologii, wyłonioną — jak wiele innych — w procesie wyodrębniania się i autonomizowania obszarów antropologicznych badań, czego skutkiem jest skupienie się na wybranych dziedzinach życia; wybranych częściach kulturowej i społecznej rzeczywistości¹. W nurcie tym współwystępują rozmaite perspektywy badawcze, ale zawsze obecne są w nich pewne jednakie decyzje dotyczące metodologii. Wspólne jest podejście do kwestii relacji badacz–badany, do relacji opisu badanej rzeczywistości do narracji badanych, jak również wybór konkretnych metod pracy terenowej.

Stała już obecność antropologii zaangażowanej w naszej dyscyplinie skłania do szerszej, epistemologicznej refleksji nad problemami, jakie niesie ze sobą uprawianie tego typu antropologii. W moim przekonaniu, warto zastanowić się nad kwestiami fundamentalnymi, to znaczy nad tym, co

Adres do korespondencji: katarzyna.kaniowska@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-4642-3397

¹ O tym procesie powstawania subdyscyplin: „antropologii tematycznych”, jako procesie charakterystycznym dla współczesnej antropologii oraz o metodologicznych tego konsekwencjach pisałam między innymi we wstępie do redagowanej przeze mnie i przez Justynę Jasionowską publikacji *Colloquia Anthropologica II. Problemy współczesnej antropologii społecznej* (Jasionowska, Kaniowska 2017).

w istocie mamy na myśli posługując się słowem „zaangażowanie” w odniesieniu zarówno do badań (a więc praktyki badawczej), jak i postawy antropologa. Chodzi zatem o to, jak w tym nurcie antropologii myślimy o sposobie poznania oraz o poznającym podmiocie.

Z pewnością, charakterystykę obu tych elementów — poznania i podmiotu — których rozumienie w antropologii zaangażowanej stanowi o jej własnej tożsamości, należy zacząć od rozważań na temat pola znaczeniowego zaangażowania i możliwych zastosowań określenia „zaangażowanie” do teorii i praktyki antropologicznej.

Pouczające i wielce przydatne w dyskusji o znaczeniu interesującego mnie tu terminu są rozważania Norberta Eliasa. W książce, która została opublikowana w 1956 roku, w okresie jego pracy w Anglii i współpracy z Ośrodkiem Badań Interdyscyplinarnych w Bielefeld, znajdujemy bardzo inspirujące dla antropologów rozważania o zaangażowaniu. Eliasa zajmuje poszukiwanie możliwych znaczeń zaangażowania i ich konsekwencji w nauce. Wskazuje on też na konieczność wprowadzenia do dyskusji o zaangażowaniu kategorii neutralności. Uważam, że ten trop jest szczególnie ciekawy, pozwala bowiem w lepszym świetle widzieć problemy poznania i poznającego podmiotu w antropologii zaangażowanej. Pozwala także spojrzeć szerzej na właściwości poznania w naukach humanistycznych oraz — co tu dla mnie ważne — na postawy i powinności uczonych. Poglądy Eliasa współbrzmiały w tej mierze z przekonaniem Floriana Znanieckiego i Stanisława Ossowskiego, ale też z wieloma głosami, które można znaleźć w dyskusjach współczesnych polskich antropologów². Przede wszystkim jednak są one warte uwagi ze względu na to, że uzmysłwiają korzyści i niebezpieczeństwa płynące z faktu wprowadzenia pojęcia zaangażowania do języka nauki.

Zaangażowanie Elias rozumie jako sytuację; pozycję badacza wobec tego, co poznaje. Słowo „zaangażowanie” — co słusznie wychwytuje Janusz Stawiński, autor przekładu rozważań Eliasa — bliskie jest, gdy chodzi o zakres znaczeniowy, „uwikłaniu” czy nawet „zaślepieniu”, ale też wskazuje na jakąś formę aktywizmu, na czynną postawę. Elias przeciwstawia zaangażowanie bezstronności. Obie te cechy rozważa jako atrybuty poznania naukowego i zastanawia się nad ich mocą w procedurach poznawczych nauk przyrodniczych i społecznych. Właściwie zasadnicze staje się tu pytanie

² Można tu przywołać między innymi stanowiska i poglądy wyrażone w artykułach drukowanych w 38 tomie *Prac Etnograficznych*, który ukazał się po konferencji poświęconej problemom antropologii zaangażowanej pod tytułem „Antropologia zaangażowana(?)” (Wróblewski, Sochacki, Steblik 2010).

o to, czy możliwe jest zachowanie neutralności w opisie, sądach i wnioskowaniach. Neutralność można rozumieć — tak jak Klemens Szaniawski — jako wymóg stawiany naukowemu poznaniu, towarzyszący obiektywności, będącej „składnikiem etyki zawodowej uczonego” (Szaniawski 1994, s. 9). Obiektywność — w przekonaniu Szaniawskiego (1994, s. 8) — „w najpowszechniejszym odczuciu [...] utożsamia się przede wszystkim z bezstronnością, jest ona przeciwieństwem tendencyjności. A tendencyjność polega na tym, że preferencje określone na zbiorze możliwych rozwiązań danego problemu wpływają na wybór rozwiązania (na przykład decydując o selekcji argumentów)”.

Przy rozpatrywaniu neutralności /obiektywności poznania należy pamiętać o utrwalonym w filozofii nauki sposobie rozumienia tych atrybutów. Zgodnie z nim obiektywność oznacza niezależność poznania od podmiotu poznającego. „W wersji metodologicznej — zwraca uwagę Szaniawski (1994, s. 11) — żądanie, by nauka była obiektywna, sprowadzało by się do postulowania jej intersubiektywnej sprawdzalności”, co oznacza, że jesteśmy w stanie znaleźć w systemie nauki metody pozwalające ustalić prawdziwość lub fałszywość proponowanych przez nas twierdzeń i sądów.

Biorąc pod wagę powyższe wymogi naukowości poznania, warto zastanowić się, czy i jak dają się one realizować na gruncie antropologii, w tym w szczególności antropologii zaangażowanej — przedmiocie naszej dyskusji. Wydaje się, że w dyskursie metodologicznym w antropologii wyraźniej niż pozostałe wymienione tu pożądane cechy naukowego poznania zaznaczają się dwie — neutralność poznania i etyczny wymiar poznania. Sądzę, że nawet pobieżny przegląd stanowisk prezentowanych w debatach na temat antropologii zaangażowanej potwierdza trafność powyższego spostrzeżenia. Co ciekawe, oba problemy — neutralności i etycznego wymiaru poznania — znajdujemy w koncepcjach antropologów różnie rozumiejących właściwości i cele antropologii zaangażowanej. A niezmiernie interesujące jest to, że przekonania o konieczności zachowania neutralności i o konieczności etycznej refleksji w poznaniu stanowią podstawę dwóch zasadniczo różnych koncepcji antropologii zaangażowanej. W jednej formuluje się wizję tej subdyscypliny jako gałęzi antropologii skoncentrowanej na ważnych problemach społecznych, czyli o zaangażowaniu przesądza tu wybór przedmiotu badań lub obszaru badawczego. W drugiej — uzasadnieniem dla zaangażowania jest moralne zobowiązanie, decydujące o zajęciu się określoną problematyką; przekonanie o konieczności jakiegoś rodzaju interwencji nauki w daną sytuację społeczną, w dany kulturowy proces.

Już to samo pokazuje dobrze, w moim przekonaniu, że w przypadku antropologii zaangażowanej — niezależnie od jej odmiany — sposób

poznania jest ściśle powiązany z postawą badacza; z orientacją badawczą rozumianą jako połączenie pewnej wizji nauki z wizją naukowca. Uważam, że to istotna cecha tej antropologii, określa ona bowiem w jakimś stopniu także swoistość metodologii tej subdyscypliny. Oznacza to, że zaangażowanie jako atrybut dyscypliny wymaga zmian w metodologii, w szczególności — rewizji sposobu rozumienia antropologii jako nauki czy nawet zmiany myślenia o nauce w ogóle. Dostrzega to Marta Songin-Mokrzan (2013, s. 120, 123), gdy omawiając specyfikę i problemy polskiej antropologii zaangażowanej, pisze: „Antropologię zaangażowaną w Polsce należy rozpatrywać jako projekt będący w fazie tworzenia się, a więc nie w pełni ukonstytuowany”, a projekt ten uznać za świadectwo nadejścia kolejnej zmiany pokoleniowej w obrębie dyscypliny, zmiany, „która jest [...] powiązana z szerokimi przeobrażeniami o charakterze społecznym i politycznym”. Zmiana myślenia o antropologii jest spowodowana innym od dotychczasowego wyobrażeniem o funkcji dyscypliny. Ma ona dostarczać wiedzy użytecznej, nie akademickiej, gotowej do praktycznych aplikacji.

Podzielałam ten pogląd. Uważam, że pojawienie się tej subdyscypliny w polskiej antropologii w istocie zmusiło rodzimych badaczy do namysłu nad ugruntowaną wcześniej metodologią i – w jakiejś mierze — przyczyniło się do pewnych zmian paradygmatycznych. Sądzę, że to drugi, ciekawy i ważny dla naszej dyskusji wątek.

Jeśli przyjąć, że oba moje spostrzeżenia są trafne, czyli że rzeczywiście neutralność konkuruje z moralnym wyczuleniem, a od nauki nie wymaga się wiedzy domkniętej, ponieważ uprawomocniła się postawa badawcza, która pozwala badanemu na opowiedzenie się po stronie lub w imieniu badanych, to w istocie mamy do czynienia ze znaczącą zmianą w wyobrażeniu o nauce (czy nawet zmianą modelu nauki?) i zmianą oczekiwań wobec antropologicznej wiedzy (lub też — wiedzy w ogóle).

W konsekwencji tych przemian kwestie metody schodzą na dalszy plan; metodologia skupia się wokół problemu etycznego wymiaru poznania. Ważne stają się pytania o to, z jakich moralnych racji dokonywać powinny się wybory pól badań oraz jakie uprawnienia, jakie moralne zobowiązania ma mieć antropolog. Te pytania pojawiają się w nowych dla dyscypliny okolicznościach, ponieważ — jak powtarza za Januszem Barańskim Mateusz Sikora (2017, s. 154) — „antropologia coraz częściej wykorzystywana jest do realizowania celów praktycznych poza akademią”. A badacz staje wobec konieczności odnalezienia równowagi między punktem widzenia tubylca a wiedzą antropologii. Zwraca na to uwagę także Kirsten Hastrup (2008, s. 161):

„[...] choć antropolodzy muszą z wdziękiem stawiać czoło krytyce ze strony podmiotów swoich badań, a także kolegów, nadal nie istnieje jedna prosta prawda. A ze względu na naturę naszego naukowego przedsięwzięcia nie istnieje absolutny, obiektywny świat, o którym można powiedzieć. A w związku z tym przekonanie, że tubylcy posiadają uprzywilejowany dostęp do prawdy o własnym świecie, nie wytrzymuje głębszej krytyki. Oczywiście «punkt widzenia tubylca» stanowi część etnografii; nie można go jednak utożsamiać z antropologią”.

Hastrup odnosi te słowa do antropologii, ale nabierają one szczególnego znaczenia, gdy odniesie się je do charakterystyki antropologii zaangażowanej. Mowa tu bowiem o trzech problemach współczesnej antropologii — legitymizacji prawdy, stosunku wiedzy lokalnej do wiedzy naukowej i uprawnieniach antropologa.

Jakże odmienny jest więc sposób postrzegania wszystkich tych problemów w perspektywie dzisiejszej antropologii — w szczególności w perspektywie antropologii zaangażowanej — od metodologicznych rozstrzygnięć zawartych w koncepcji Szaniawskiego. Można by sądzić, że refleksja metodologiczna współczesnej antropologii przyczyniła się do zasadniczych zmian w postrzeganiu kwestii prawdy, atrybutów wiedzy i pozycji badacza. Do tych zmian doszło w wyniku zwrotu etycznego, który uczulił nas na rewizję dotychczasowej postawy wobec badanej rzeczywistości, rozumianej dziś zawsze jako czyjaś własna. A już samo to powoduje, że prawda dociekań naukowych zamieniana jest na „prawdy” pochodzące z doświadczania rzeczywistości, nie zaś z prób opisu i interpretacji rzeczywistości z zastosowaniem określonych pojęć i określonych metod.

Uznając doświadczenie za źródło wiedzy dopuściliśmy w antropologii do tego, by w poznaniu miały swój udział wartości, emocje, przekonania czy postawy, a więc elementy uznawane przez metodologię za pozalogiczne, zatem uniemożliwiające spełnienie warunku obiektywności i neutralności wiedzy. Jak twierdzą Philip Carl Salzman i Patricia C. Rice (2009), nauka nigdy nie będzie dostarczać wiedzy dogmatycznej, domkniętej, a badacz zawsze będzie miał określone ugruntowanie moralne. Myślę, że ten sąd odzwierciedla świadomość metodologiczną współczesnej antropologii, a zaangażowanej w szczególności. Umacnia też przekonanie, że etyczna refleksja jest z metodologiczną koniecznie i ściśle powiązana. W dyskusji o zmianach, jakie dokonały się (dokonują się wciąż?) w naszej dyscyplinie w ślad za uznaniem doświadczenia za kluczową kategorię poznania, właściwie jedynie Kirsten Hastrup próbuje pogodzić roszczenie antropologii do obiektywności (do „naukowości” w dawnym rozumieniu) z konsekwencjami epistemologicznymi, które wywołane są przyjęciem do-

świadczenia jako jedynej drogi poznania badanych rzeczywistości oraz rozumienia doświadczenia jako naczelnego celu poznania.

„Rzecz ważna — pisze Hastrup (2008, s. 169) — pragnienie, by przedstawić jednostki w postaci jakiejś etnografii tego, co specyficzne, prowadzi do dekonstrukcji nienaruszalnego podmiotu. Nigdy nie «poznamy» poszczególnych ludzi jako podmiotów, ani też nigdy ich nie «zrozumiemy» tak, jakby byli rzeczywiście przedmiotami; tym, co jako etnografowie możemy poznać, jest przestrzeń, którą są oni gotowi z nami dzielić”.

Hastrup (2008, s. 162) przejmując przekonania Paula Rabinowa, gdy stwierdza, powołując się przy tym na amerykańskich antropologów:

„[...] to, co mówią nam informatorzy, powstaje w liminalnej przestrzeni spotkania z etnografem, jest autorefleksyjne w stopniu «podwajającym świadomość» [...] [n]atura etnograficznych badań terenowych sprawia, że zwrotność refleksji jest zasadniczą, a nawet konstytutywną cechą antropologii. [...] Jednak refleksyjna zwrotność «nie pozwala podmiotowi zagubić się we własnych troskach; pcha ku Obcemu, wydobywając z pograżenia w izolacji i zainteresowaniu sobą. Zwrotność refleksji wymaga podmiotu i przedmiotu, wyrwania się z niewoli zatroskania samym sobą poprzez pęd ku samopoznaniu, które w sposób nieunikniony musi brać pod uwagę otaczający świat wydarzeń, ludzi i miejsc» (Myerhoff i Ruby 1982: 5)”.

Refleksja zwrotna — konkluduje Hastrup (2008, s. 162) — „jest zatem w antropologii jak najdalsza od kulturowego skoncentrowania na sobie, które znamy pod nazwą narcyzmu — stanowiącego, jak się wydaje, element współczesnej kultury Zachodu”.

Ową refleksyjność można więc rozumieć jako cechę antropologicznego poznania wywodzącą się z koncepcji antropologii jako nauki opartej na doświadczeniu. Refleksyjność zwrotna, która według Rabinowa podwaja świadomość, nadaje poznaniu dodatkowy sens; przynosi wartość dodaną, uprawomocnia bowiem udział wszystkich elementów doświadczenia, także przekonań, emocji, postaw moralnych itp. Stają się one równouprawnionymi składowymi wiedzy ogłaszanej przez antropologię.

Refleksyjność można zatem uznać za oczywistą konsekwencję dostrzeżenia wagi doświadczenia, w tym szczególnie doświadczenia subiektywnego, które w antropologii jest stałym elementem praktyki badawczej. Doświadczenie zyskało podwójny status — antropologia uczyniła doświadczenie przedmiotem swoich badań, a zarazem sposobem poznania. Antropologia doświadczenia — nurt niezwykle bliski antropologii zaangażowanej — jak słusznie zauważa Katarzyna Majbroda (2019, s. 169):

„[...] wydobywa z całej gamy ludzkich predyspozycji jedną z podstawowych, by uczynić z niej narzędzie poznania, ale również istotny kontekst

powstawania ucieleśnionej wiedzy terenowej. To, co doświadczono i przeżyte, zajmuje miejsce empirycznej eksploracji pola badawczego, której celem przez długie lata było zbieranie danych, ustalanie faktów, testowanie teorii oraz tworzenie modeli zjawisk obserwowanych w rzeczywistości społecznej. Czytając publikacje antropologiczne ostatnich dekad, można odnieść wrażenie, że w dyscyplinowym myśleniu o praktyce badawczej nastąpiło wyraźne semantyczne przesunięcie; doświadczenie pojawia się bowiem nie tylko w roli narzędzia, ale również jako modus poznania”.

Wiedza o badanej rzeczywistości w takim paradygmacie antropologii oparta jest na dialogicznym modelu poznania, w którym „konfrontacja subiektywnego doświadczenia badanego z subiektywnym doświadczeniem badacza to zarazem konfrontacja dwóch sposobów widzenia świata, dwóch pamięci przeżyć, emocji i treści, a więc dwóch semantycznych obszarów należących do porozumiewających się podmiotów” (Kaniowska 2003, s. 58–59).

Dostrzeżenie heurystycznej — jak można by to nazwać — wartości refleksyjności pojawiło się razem z podjętym w latach siedemdziesiątych XX wieku namysłem nad antropologiczną *praxis*. Krytyka postkolonialnego, jak go później nazwano, paradygmatu zaowocowała zasadniczymi zmianami w obrębie praktyki badawczej oraz w sposobie myślenia o poznaniu w antropologii. Świadcstwa tych zmian dostarczają publikacje z ostatnich trzech dekad XX wieku. Większość z nich uznawana jest dziś za teksty ustanawiające lub charakteryzujące nowy paradygmat antropologii i promujące nową tożsamość dyscypliny.

O ile przemiany w zakresie metod badań można uznać za ewolucyjne w tym znaczeniu, że pewne przewartościowania w metodologii dały się zauważyć już wcześniej, to zmiany w polu epistemologii zrewolucjonizowały antropologię.

Nowy wzorzec uprawiania antropologii pokazywał, co zyskują badania etnograficzne i ich analizy na odejściu od wcześniejszych kanonów; czego więcej dowiadujemy się o badanej rzeczywistości, gdy relacje między badaczem a badanym rozumiemy w sposób, który łączy Geertzowski opis gęsty z odmiennym od dotychczasowego rozumieniem autorytetu, a w ślad za tym — odmienną pozycją badacza. Zapowiedzi tej zmiany można odnaleźć w dużo wcześniejszych publikacjach, jednakże trudno byłoby uznać, że zapowiadały lub łączyły się one ze zmianą paradygmatu. Były to raczej próby — można by rzec — eksperymentowania; sprawdzania nowej formy pisarstwa naukowego oraz, co ważniejsze, nowego postrzegania relacji z badanym światem, w szczególności z badanymi. W polskiej etnogra-

fi mamy tego interesujący przykład: Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej *Spoleczność wiejską* (1948) można traktować jako świadectwo owej zmiany widocznej w tym wszystkim, co później złoży się na cechy nowej etnografii — w podejściu do badanych, doświadczeniu badanej kultury, empatii i współuczestnictwie badacza, narracji łączącej opis z analizą i będącej sprawozdaniem z własnego doświadczenia etnografa w terenie. Badanie Zawistowicz-Adamskiej bezsprzecznie potwierdza także prawdziwość tezy o wspomnianym wcześniej ewoluowaniu etnografii od zewnętrznego oglądu i opisu, z założenia rekonstruującego badaną rzeczywistość do doświadczenia terenu i konstruowania rzeczywistości drogą łączenia głosu antropologa z głosem badanego.

Późniejszą, pisaną w tym duchu pracą, będącą — tak jak *Spoleczność wiejska* — dokumentem pracy terenowej, w której występują wszystkie wspomniane elementy nowej etnografii są *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku* (2010 [1977]) Paula Rabinowa. Publikacja ta jest, w moim przekonaniu, manifestem antropologii nowego paradygmatu. Dobrze ilustruje ona wymienione wyżej zasadnicze przemiany zarówno w sferze praktyki badawczej, jak i w sposobie myślenia o antropologii. Przede wszystkim zaś jest zapisem osobistego doświadczenia badacza oraz refleksyjnego i krytycznego oglądu relacji pomiędzy antropologiem a członkami badanej społeczności. W notatkach z badań w Maroku została dokonana swoista analiza pracy terenowej; analiza praktykowania etnografii połączona z głęboką refleksją nad źródłem i charakterem więzi, jakie wytwarzają się w trakcie obecności i uczestnictwa antropologa w terenie. Późniejsze publikacje antropologów anglosaskich i skandynawskich (Hastrup 2008; Gullestad 1984, 1996) pokazały, w jakim stopniu refleksyjność, współuczestnictwo i empatia przydają badaniom terenowym dodatkową poznawczą korzyść.

Warto zatem pamiętać, że refleksyjność jako wartość kształtuje w antropologii zarówno praktykę, jak i samowiedzę dyscypliny. Decyduje o tożsamości współczesnej antropologii. Zgadzam się z Marianem Kempnym, który komentując zmiany w tym zakresie, zwrócił uwagę na to, że refleksyjność „zaczęła być hasłem, które czyniło problematycznym nie tylko metodologiczne schematy niebędące w stanie odzwierciedlić nieusuwalnego napięcia pomiędzy «obserwacją» a «uczestnictwem» tkwiącego w terenowych badaniach antropologicznych, lecz wręcz rację istnienia antropologii jako odrębnej nauki, która bada «inność» (Kempny 1994, s. 89). Można by słusznie twierdzić, że refleksyjność to wypracowana w procesie paradygmatycznych przemian naszej dyscypliny nowa umiejętność postrzegania przedmiotu poznania i rozumienia własnej tożsamości. W konsekwencji

przesądza to o gruntownych przeobrażeniach antropologii. „Refleksyjne podejście — zdaniem Kempnego (1994, s. 179) — może oznaczać reinterpretację pewnych obiektywizujących ujęć teoretycznych ujawniającą ich tekstualny czy interpretacyjny charakter”. I tak się też stało. Wiara w to, że etnografia jest obiektywnym dokumentem badanej rzeczywistości, została bezpowrotnie utracona. Zmieniła się w przekonanie, że antropologia wytwarza teksty będące interpretacjami, świadectwami rozmaitych sposobów przeżywania świata.

Jak wobec tej zmiany należy rozpatrywać sprawę zaangażowania i neutralności w rozumieniu Norberta Eliasa; czy refleksyjność sprzyja postawom zaangażowania czy raczej dystansowi poznawczemu; jak antropologię akceptującą ważność refleksyjności pogodzić z postulatami Eliasa i Szaniawskiego odnośnie do zaangażowania i bezstronności poznania? Jak zaznaczałam wcześniej, Elias rozumie zaangażowanie jako sytuację, pozycję badacza wobec tego, co poznaje i przeciwstawia zaangażowanie neutralności/bezstronności. Szaniawski traktuje neutralność/obiektywność jako jeden z warunków poznania naukowego. Obaj uznają zaangażowanie za aktywizm; postawę podmiotu poznającego wobec badanej rzeczywistości.

Warto teraz, jak sądzę, w świetle nakreślonych wyżej zmian paradygmatycznych oraz postawionych pytań, zastanowić się nad tym, jakie są tego konsekwencje, gdy chodzi o drugi, wspomniany wcześniej, interesujący mnie problem — pozycję/sytuację badacza.

Uważam, że pojawienie się antropologii zaangażowanej wprowadza w sposób oczywisty nowe wyzwanie. Z jednej strony dyskusje wokół tego nurtu antropologii kończą, w moim przekonaniu, dotychczasowe rozważania o tożsamości antropologii, ale z drugiej — każą zastanowić się nad nowym problemem, jakim jest tożsamość antropologa. Kim jest, kim ma być ten, kto pisze (wciąż przecież — pisze, co jest osobną, a ważną kwestią metodologiczną) antropologię, ale opisuje zarazem dwa światy: doświadczenia badanych i doświadczenia własnego? Jak dalece są one różne? Kim mu wolno być i kim być powinien?

W perspektywie antropologii zaangażowanej te pytania stają się niezwykle ważne, ponieważ dotykamy tu nie tylko kwestii zobowiązań badacza wynikających z praktykowania nauki; z konieczności dbania o naukowość wiedzy, jaką ogłasza. Wraca w oczywisty sposób problem zaangażowania i neutralności, i to tym większy, że teraz odnosi się on do podmiotu poznającego poprzez doświadczenie. W ślad za tym pojawia się niezmiernie istotne pytanie — czy można uznać, że takie poznanie przekreśla neutralność i niejako wymusza zaangażowanie? Znowu warto tu przypomnieć rozważania Eliasa, który rozpatruje zaangażowanie i neutralność w nauce

i – co dla mnie ważne — analizuje tę kwestię w odniesieniu do socjologii, z którą antropologię wiele łączy, gdy chodzi o kwestie epistemologiczne. Wątpliwości Eliasa podobne są do stanowiska Hastrup:

„Jeśli [...] — pisze Elias (2003, s. 105–106) — socjologowie, choć posługują się bardziej wyspecjalizowanymi procedurami i technicznym językiem, pozostają ostatecznie w swoim podejściu do problemów społeczeństwa nie mniej pod wpływem z góry przyjętych idei i ideałów, namiętności i stronicznych poglądów niż człowiek z ulicy, to czy istotnie mają prawo nazywać się «naukowcami»? Czy jakiegokolwiek twierdzenie, jakakolwiek hipoteza czy teoria zasługuje na miano «naukowej», jeśli jest ostatecznie oparta na dogmatycznych przekonaniach, założeniach *a priori*, ideach i ocenach, które są głuche na argumenty oparte na systematycznym i beznamiętnym badaniu dostępnych świadectw? Czy mogą socjologowie wnieść jakiś konkretny wkład w rozwiązanie głównych problemów, nawet tylko własnej grupy, kraju, klasy, profesji, jeśli przyjmują jako samooczywistą podstawę swych teorii jakieś traktowane z religijną nabożnością wyznania wiary i normy tej czy innej grupy [...]? Czy bez większej neutralności i autonomii myślenia mogą mieć nadzieję, że uda im się dostarczyć swoim współziomkom sprawniejszych instrumentów myślenia i bardziej adekwatnych projektów rozwiązywania społecznych i politycznych problemów [...]?”

Elias (2003, s. 106) uważa, że w przypadku przedstawicieli nauk społecznych ich „społeczne zadanie jako naukowców i wymagania ich pozycji jako członków innych grup pozostają często w niezgodzie”. W istocie więc pojawia się tu problem tożsamości badacza i konieczności godzenia różnych ról społecznych. W przypadku antropologii zaangażowanej problem ten występuje z całą ostrością — antropolog jest w podwójnej roli: naukowca i osoby uczestniczącej w doświadczeniu; współdoświadczającej, ale wywodzącej wiedzę także z własnego oglądu badanej rzeczywistości. Kłopot z tożsamością antropologa bierze się stąd, że obie te role badacz pełni w trakcie trwania procesu poznania.

Kwestia ta nie jest nowa. Choć pytanie o tożsamość antropologa stawiamy dopiero teraz, gdy dyskusja o tożsamości dyscypliny się zakończyła (lub ostrożniej powiedzmy — przycichła do czasu następnego potencjalnego „zwrotu” paradygmatycznego), to wątpliwości co do uprawnomocnienia działań i pozycji badacza od dawna są przedmiotem rozważań, szczególnie w metodologii nauk społecznych. W polskiej literaturze przedmiotu mamy kilka ważnych tekstów poświęconych tej problematyce. Chcę tu przypomnieć stanowiska zarysowane w dwóch klasycznych — Floriana Znanieckiego *Społecznej roli uczonego* z 1940 roku i szkicach Stanisława Ossowskiego opublikowane w tomie *O nauce* z 1967 roku. Oba są warte

uwagi ze względu na to, co mogą wnieść do dzisiejszej debaty o tożsamości badacza, a antropologa w szczególności.

Znanięcki punktem wyjścia czyni stwierdzenie, iż warunkiem wykonywania każdej roli społecznej jest wiedza. Łączy zatem rozważania o tożsamości człowieka nauki z refleksją o nauce. Do charakterystyki badaczy używa rozróżnienia „technolog” i „mędrzec” i wskazuje, że w ślad za tym rozróżnieniem idzie inny status i inna rola każdego z nich. Technolog i mędrzec mają różne cele, co także przekłada się na odmienność ich działania.

„Jednakże — twierdzi Znanięcki (1984, s. 356) — mędrcy — podobnie jak technologowie — wychodzą czasem poza swe społeczne określone role i nie zacieśniają się do samego tylko usprawiedliwiania i racjonalizacji dążności swych grup. Starają się oni stworzyć sprawdziany wartościowania i normy postępowania «wyższe», pełniejsze i bardziej wyczerpujące, aniżeli te, jakie są *implicite* zawarte w istniejącym ładzie kulturowym lub opozycji względem niego. W ten sposób powstają «ideały», ze względu na nie rzeczywistość kulturowa zostaje umysłowo uporządkowana w system aksjologiczny”.

W miarę ewolucji nauki, zwłaszcza po emancypacji nauk społecznych, podział na technologów i mędrców traci zastosowanie do opisu postaw i funkcji uczonych. Potrzeba szerszych klasyfikacji i Znanięcki dopasowuje etapy rozwoju nauki do określonych figur uczonego, uwzględniając oczekiwania społeczne i kulturowe konteksty funkcjonowania nauki. W historycznym porządku pojawiają się ludzie nauki jako scholarze (religijni i świeccy), odkrywcy prawdy, systematycy, przyczynkowcy (wykrywający błędy w ogłoszonych wcześniej teoriach i wynikach badań), eklektycy, krzewiciele wiedzy i wreszcie — eksploratorzy, którzy tworzą nowy model nauki, czyli odkrywcy faktów i odkrywcy problemów. Zasadniczym celem Znanięckiego jest znalezienie odpowiedzi na pytania z zakresu socjologii wiedzy, zatem klasyfikacja ról uczonych służyć ma socjologii wiedzy. Kluczową staje się zatem kwestia funkcjonalnej zależności pomiędzy „odgrywanymi przez uczonych rolami społecznymi i rodzajami uprawianej przez nich wiedzy”, a dokładniej — odpowiedź na pytanie „czy systemy wiedzy budowane przez uczonych i metody wykorzystywane przez nich do tej budowy pozostają po wpływie wzorów społecznych, którym mają oni się podporządkować jako uczestnicy pewnego ładu społecznego, oraz pod wpływem sposobów faktycznego urzeczywistniania przez nich owych wzorów?” (Znanięcki 1984, s. 302).

Gdyby rozważania Znanięckiego zastosować do charakterystyki antropologii zaangażowanej, a w szczególności do próby określenia tożsamości antropologa (nie tylko tego, który uprawia antropologię zaangażowaną),

to można dostrzec pokrewieństwo ze współczesnymi wyobrażeniami na temat specyfiki pozycji badacza i jego roli społecznej. Zanim jednak wskażę to pokrewieństwo, chcę zaznaczyć, że problem tożsamości antropologa bierze się dzisiaj — jak sędzę — ze stopienia się typów wyróżnionych przez Znanieckiego. Kłopot z tożsamością wynika z połączenia się kilku z nich: antropolog jest dziś odkrywcą faktów i odkrywcą problemów, ale też eklektykiem i przyczynkowcem. Jeśli więc z każdym z owych typów powiązana była jakaś określona rola społeczna, to współczesny antropolog (a szczególnie ten praktykujący antropologię zaangażowaną, która ze swej istoty narzuca badaczowi pewne zobowiązanie wobec badanego) pełni ich kilka równocześnie.

Innym językiem, ale o tym samym, w nawiązaniu do Charlesa Taylora mówi Kirsten Hastrup (2008, s. 23):

„[...] tożsamość osoby, a także dyscypliny naukowej jest także silnie związana z horyzontem, w którego obrębie potrafimy się umiejscowić (Taylor 1989, s. 27). Nie jest właściwością, lecz przestrzenią, której granice nie mają ustalonego przebiegu, ciągle podatną na poszerzenie lub zawężenia. To przestrzeń moralna, która pozwala nam określić pozycję, a w związku z tym «staje się» w znacznym stopniu nami. Pojęcie przestrzeni moralnej zwraca naszą uwagę na fakt, że przestrzeń, wewnątrz której określamy własną pozycję, to nie tylko społeczeństwo czy język, lecz przestrzeń, w której nasze pojmowanie świata w kategoriach wartości jest nierozłącznie związane z naszym sposobem życia (Taylor 1989, s. 67)”.

Dla Hastrup (2008, s. 23) jest to podstawa do określenia tożsamości naszej dyscypliny:

„[...] wynika z tego, że tożsamość zawodowa antropologii łączy się z jej praktyką oraz wkładem, jaki wnosi ona w wyznaczanie kulturowych i moralnych horyzontów, które określają nasze życie”.

Pojawia się tu pytanie o fundamentalnym znaczeniu dla moich rozważań, to znaczy — czy taką charakterystykę tożsamości antropologii można przenieść na tożsamość antropologa? Czy to samo można powiedzieć o badaczu; że legitymizacją jego działania (praktykowania antropologii) jest moralna przestrzeń w powyższym rozumieniu? Jakie w takim razie ma znaczenie to wszystko, co wiąże się z wymogami metodologicznymi i stanowić ma o naukowości antropologii? Czy nie trzeba zmienić zarazem obu tożsamości — dyscypliny i uczonego?

Powraca tu problem neutralności rozumiany przez Klemensa Szaniawskiego jako fundamentalny wymóg działania naukowego i obiektywności poznania będącej „składnikiem etyki zawodowej uczonego”. W antropologii zaangażowanej neutralność i obiektywność nie są pierwszorzędnymi

cechami poznania, a etyka zawodowa znaczy co innego — postawę przeciwną, bo nasyconą emocjami i wartościowaniem. Neutralność przestaje być atrybutem antropologicznego poznania, gdyż — jak argumentuje Taylor:

„[...] punkt widzenia, z którego moglibyśmy orzec, iż wszelki ład jest w równym stopniu arbitralny, co w szczególności dotyczyłoby poglądów moralnych, jest osiągalny dla istot ludzkich. Jeśli ktoś sądzi, że nie wypowiada się z punktu widzenia pewnej orientacji moralnej, którą uznaje za słuszną, również w pewien sposób oszukuje samego siebie” (Taylor 1989; cyt. za Hastrup 2008, s. 25).

Można by powiedzieć inaczej, że przekonania moralne mają w procesie poznania znaczenie; określają one nasze doświadczenia choćby przez to, że łączą je z wyznawanymi, zinternalizowanymi wartościami oraz z rodzajem emocjonalności, a jedno i drugie jest ukształtowane kulturowo. Jeśli mielibyśmy zaprzestać — jak to ujmuje Taylor — oszukiwania samego siebie, to musielibyśmy nie tylko być świadomymi tego ograniczenia, ale też stale poddawać proces poznania krytyce; spoglądać nań z metapoziomu, oceniając jego zgodność z wymogami naukowego postępowania.

Oznaczałoby to, że wiary w „przezroczystość” badacza nie daje się utrzymać. Znaczyłoby to także tyle, że antropolog jednak rzeczywiście wypowiada się z punktu widzenia jakiejś orientacji moralnej. Postulowany przez Malinowskiego wymóg porzucenia własnej kultury w durkheimowskim znaczeniu — porzucenia przesądów, okazał się nie do spełnienia. Dostrzeżenie tego faktu dość gruntownie zmieniło zarówno rozumienie tożsamości dyscypliny, jak i rozpoznawanie statusu badacza. Z historii antropologii wiadomo, że zapowiedzi tych zmian pojawiały się już wcześniej. Ale dopiero w ostatnich dekadach XX wieku upowszechniło się przekonanie, że z problemami czy dylematami etycznymi mamy w antropologicznych badaniach do czynienia na każdym ich etapie. Refleksja etyczna stanowiąca podstawę tzw. zwrotu etycznego w antropologii przyczyniła się jednocześnie do zmian określanych jako zwrot ku zaangażowaniu, który z jednej strony jest konsekwencją rozwoju antropologii krytycznej, z drugiej zaś — rezultatem postępującej świadomości politycznego charakteru badań antropologicznych (w opinii wielu, także charakteru samej antropologii jako nauki społecznej). Ale przede wszystkim zwrot etyczny przeformułował dwie kwestie — ustanowił status badanego i określił pozycję badacza. O całym procesie antropologicznego poznania myśli się tutaj zatem jako o procesie tworzenia wiedzy, w którym podmiotowość badanych jest wartością i nie służy utrwaleniu jakichkolwiek struktur dominacji, a podmiotowość badacza określają odmienne od dotychczasowych kompe-

tencje, takie jak uczestnictwo w badanej rzeczywistości, empatyczna postawa wobec badanych, uwrażliwienie na rozpoznawanie „lokalnej wersji świata”. Badany z informatora zmienia się w osobę; w podmiot poznający rzeczywistość, która interesuje antropologa. Antropolog zaś z wnikliwego obserwatora i interpretatora badanej rzeczywistości staje się jej uczestnikiem i współodczuwającym świadkiem.

W rezultacie taka wizja procesu poznania, a przede wszystkim nowe tożsamości badanego i badacza w konieczny sposób zmieniają perspektywę widzenia roli antropologa i antropologii. Powraca zatem kwestia dwojakiego celu poznania naukowego, a co za tym idzie, dwojakiej roli badacza. W antropologii zaangażowanej zaznacza się to bardzo wyraźnie, ale — znowu — nie jest to wątek całkiem nowy.

W rozważaniach Stanisława Ossowskiego, w rozdziale „Socjologia współczesna w procesach przemian społecznych” zamieszczonym w tomie *O nauce* Ossowski (1967) znajdujemy pytania bardzo podobne do tych formułowanych we współczesnej antropologii:

„Czy rozróżnienie [...] ról, angażujących socjologa w działalność społeczną, mamy utożsamiać z przeciwstawieniem socjologa empirysty i socjologa humanisty?” oraz „Czemu w okresie, gdy empiryczne i eksperymentalne badania socjologiczne weszły w fazę systematycznego rozwoju, nie miałyby się do nich sięgnąć w dociekaniach, które dotąd posługiwały się tylko materiałem historycznym, luźną obserwacją, intuicją psychologiczną i socjologiczną lub niesocjologiczną wyobraźnią? Takie rozszerzenie problematyki nowoczesnej socjologii empirycznej wymagałoby jej «humanizacji»” (Ossowski 1967, s. 314).

Można zastanawiać się, czy postulowana tu „humanizacja” nie oznacza w istocie tego, co dokonało się w ramach antropologii zaangażowanej; czy poszerzenie poznania o pozalogiczne elementy nie spełnia oczekiwań co do gruntownej zmiany perspektywy rozpoznawania i rozumienia badanej rzeczywistości, w której najistotniejsze znaczenie ma jej doświadczanie przez oba poznające podmioty — badanego i badacza.

W świetle dawnych stanowisk i dzisiejszych dyskusji trzeba by się zastanowić, czy to właśnie antropologia zaangażowana nie jest zatem projektem, który realizuje ów postulat zhumanizowania wiedzy socjologicznej (czy też szerzej — wiedzy o rzeczywistości społecznej i kulturowej) i czy antropolog nie pełni roli badacza, który wykracza poza ramy wiedzy akademickiej i stara się — jak to ujęła Marta Songin-Mokrzan — przypisać wiedzy inną funkcję; uczynić ją społecznie użyteczną. Sprawa nie jest prosta, pozostają bowiem wątpliwości powstałe z owego łączenia rozmaitych ról, jakich pełnienie bierze na siebie antropolog. Jeśli antropolog — jak już

wskazywałam, stosując typologię Znanieckiego — łączy kilka, wcześniej odrębnych, postaw i funkcji uczonego, to w oczywisty sposób posługiwać się musi różnymi strategiami poznawczymi i łączyć je, unikając błędu, który Szaniawski nazywa niedbałością o intersubiektywną sprawdzalność w postępowaniu naukowym. Znowu powraca kwestia zmiany myślenia o kryteriach naukowości. W ślad za zgodą na uznanie doświadczenia za kategorię kluczową w procesie poznania nastąpić musi przewartościowanie w dotychczasowym myśleniu o poznaniu i zmiana w zakresie ideału nauki.

Trzeba by także zastanowić się nad takimi problemami, które wywodzą się z pytań o to na przykład: co rozumiemy przez „społeczną użyteczność”; co legitymizuje działania antropologa; jak przejść od paradygmatu „antropologii doświadczenia” do wzorca (wzorców?) praktykowania antropologii zaangażowanej. W istocie tylko jedno jest pewne — w antropologii metodologia musi pozostawać w ścisłym związku z refleksją etyczną. Warto pamiętać, że w dyskusjach o antropologii zaangażowanej różnie pojmuje się społeczną użyteczność. Różnice te — jak się zdaje — wynikają z odmienności określania możliwości uczestniczenia antropologii w przestrzeni publicznej (Fortun 2012; Brocki 2013) oraz celów badań antropologicznych (Scheper-Huges 2010). Zaangażowanie w rozumieniu przyjmowanym w nurcie antropologii zaangażowanej to albo działanie na rzecz badanych, ale z ich udziałem, albo „tworzenie przestrzeni do namysłu” — jak ujmuje to Kim Fortun (2012, s. 453), wskazując, iż „celem jest wspólne działanie, dosłowne współdziałanie [...], artykułowanie czegoś, czego nie można było dotychczas wypowiedzieć”.

Przyjęcie takiej perspektywy oznacza, że antropologię powinniśmy postrzegać jako dyscyplinę wywodzącą swą wiedzę z doświadczenia i uczestniczenia w społecznej i kulturowej rzeczywistości. Zmienia to sposób postrzegania procesu poznania naukowego. Nieuniknienie — jak wspominałam wcześniej — antropologia uzyskuje tym samym nową tożsamość. W jej charakterystyce najistotniejszą cechą staje się zrównanie podmiotowości badanego i badacza, a dialogiczność i współuczestnictwo stanowią o rzetelności wiedzy. Należałoby jednak rozważyć, czy rzeczywiście wszystkie te wymienione warunki poznania zakładane w projekcie antropologii zaangażowanej są realnie spełniane w praktyce badawczej. To jest pytanie o heurystyczną wartość etnografii zaangażowanej i bezstronność wiedzy, jaką ona przynosi. Pojawia się zasadnie wątpliwość natury etycznej. Fakt, że jesteśmy zaangażowani w jakieś działanie, wiąże się z naszym przeświadczeniem, że jest ono właściwe i godne poparcia. Czy

zatem poznanie zainicjowane przeświadczeniem, w dodatku oparte na doświadczeniu, które zawsze jest naznaczone subiektywnością, może być podstawą wiedzy naukowej? W perspektywie antropologii zaangażowanej nie ma miejsca na taką wątpliwość. Nie oznacza to, że to stanowisko rozstrzyga spory metodologiczne prowadzone we współczesnej antropologii. Jednakże zmusza, z pewnością, do rewizji dotychczasowego myślenia o właściwościach poznania w antropologii i do poszukiwania nowych odpowiedzi na wciąż powracające w historii dyscypliny pytania o to, kim jest antropolog (a w szczególności badacz praktykujący antropologię zaangażowaną); jaka jest współczesna rola społeczna uczonych; jakie są możliwe granice przekraczania dotychczasowych konwencji uprawiania nauki oraz — w ostatecznym rozrachunku — jaki jest ideał nauki.

BIBLIOGRAFIA

- Brocki Marcin, 2013, *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej. Problemy, dylematy, kontrowersje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Elias Norbert, 2003 [1983], *Zaangażowanie i neutralność*, tłum. Janusz Sławiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Fortun Kim, 2012, *Ethnography in Late Industrialism*, „Cultural Anthropology”, t. 27(3), s. 446–464.
- Gullestad Marianne, 1984, *Kitchen-table Society*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Gullestad Marianne (red.), 1996, *Imagined Childhoods: Self and Society in Autobiographical Accounts*, Scandinavian University Press, Oslo.
- Hastrup Kirsten, 2008 [1995], *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kaniowska Katarzyna, 2003, *Antropologia i problem pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 57, nr 3–4, s. 58–65.
- Kaniowska Katarzyna, 2017, *Współczesna antropologia. Nowy etap w rozwoju dyscypliny?* w: Justyna Jasionowska, Katarzyna Kaniowska, *Colloquia Anthropologica II. Problemy współczesnej antropologii społecznej*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 9–18.
- Majbroda Katarzyna, 2019, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobraźnia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław.
- Myerhoff Barbara, Ruby Jay, 1992, *Introduction*, w: Jay Ruby (red.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Ossowski Stanisław, 1967, *O nauce* [Dziela, t. 4], Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Rabinow Paul, 2010 [1977], *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Salzman Philip Carl, Rice Patricia C., 2009, *Mysleć jak antropolog*, tłum. Ola i Wojciech Kubiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Scheper-Huges Nancy, 2010, *Prymat etyki. Perspektywa walczącej antropologii*, w: Hana Červinková, Bogusława Dorota Gołębniak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia*

- zaangażowane, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, s. 403–428.
- Sikora Mateusz, 2017, *Współczesne rodzaje i konteksty praktycznego wykorzystywania antropologii kulturowej w Polsce*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1, s. 143–167.
- Songin-Mokrzan Marta, 2013, *Antropologia zaangażowana w Polsce. Poza postmodernistyczną koncepcję nauki*, „Lud”, t. 97, s. 111–132.
- Szaniawski Klemens, 1994, *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Taylor Charles, 1989, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge [wyd. pol. *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. różni, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012].
- Wróblewski Filip, Sochacki Łukasz, Steblik Jakub, 2010, *Antropologia zaangażowana(?)*, „Prace Etnograficzne”, z. 38, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Zawistowicz-Adamska Kazimiera, 1948, *Spółeczność wiejska: doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Polski Instytut Służby Społecznej, Łódź.
- Znanięcki Florian, 1984, *Spółeczne role uczonych*, wyb. i tłum. Jerzy Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

THE SOCIAL ROLE OF THE ANTHROPOLOGIST— RESPONSIBILITY AND ENGAGEMENT

Katarzyna Kaniowska
(University of Łódź)

Abstract

This paper on engaged anthropology is focused on several issues which, on the one hand, define the characteristic features of this current of anthropology, and, on the other, allow us to reflect on how the social role of an anthropologist can be understood today. The author begins her remarks by pointing to the ambiguity of the term “commitment” and to some of the consequences. She compares Norbert Elias’s position with the ways of understanding commitment adopted by contemporary anthropologists. She draws attention to the basic epistemological problems of engaged anthropology in regard to understanding cognition processes, and above all in regard to understanding the position of the researcher and the subject. She is then able to comment on contemporary attempts to establish the nature of an anthropologist and his or her potential social role. At the same time, she points to similarities with earlier sociological and anthropological concepts, stressing that the project of engaged anthropology shows a particularly clear link between methodology and ethical reflection.

key words: engaged anthropology, social role of the anthropologist, researcher and subject, scientific cognitive processes, ethical reflection

słowa kluczowe: antropologia zaangażowana, rola społeczna antropologa, badacz i badany, procedury poznania naukowego, refleksja etyczna